ETHICA

WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG

THEOLOGISCHE UND PHILOSOPHISCHE ETHIK
- ENDGÜLTIG GETRENNTE GESCHWISTER? -

Symposion, Luzern, 11./12. Juni 2004
Zum 60. Geburtstag von Prof. Dr. Hans Jürgen Münk

Hans HALTER: Zum Symposion vom 11./12. Juni 2004 in Luzern anlässlich des 60. Geburtstages von Prof. Dr. Hans Jürgen Münk

Rafael FERBER: Warum und wie sich die philosophische Ethik im Verlauf der Neuzeit von der theologischen Ethik emanzipiert hat

Konrad HILPERT: Wie hat die theologische Ethik auf die Emanzipation der philosophischen von der theologischen Ethik reagiert?

Enno RUDOLPH: Anfragen eines Philosophen an die theologische Ethik

Walter LESCH: Zu Anspruch oder Hypothek einer spezifischen Kompetenz für das Ethische. Antwort auf Enno Rudolph

Walter LESCH: Zur Identität der Ethik an der Grenze zwischen theologischer und philosophischer Ethik. Anfragen eines theologischen Ethikers an die philosophische Ethik

Enno RUDOLPH: Antworten auf: Walter Lesch, Anfragen eines theologischen Ethikers an die philosophische Ethik

Hans J. MÜNK: Theologische und philosophische Ethik im Dialog über ein Universalethos

Gesine PALMER: Anmerkungen zu einer interreligiösen Ethik aus religionswissenschaftlicher Sicht. „Toleranz und dergleichen Schlafmittel"

Inhaltsverzeichnis (Gesamtverzeichnis)
Jahresregister 2004

Jahr 12 – 2004 – 4

Resch

ETHICA WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG

ETHICA ist eine interdisziplinäre Quartalschrift für Verantwortung in Wissenschaft, Forschung, Lehre und Verhalten. Sie dient der Eigenart und Entfaltung von Physis, Bios, Psyche und Pneuma.

Herausgeber und Medieninhaber: Prof. Dr. Dr. P. Andreas Resch, Direktor des Instituts für Grenzgebiete der Wissenschaft (IGW)

Redaktion: Prof. Dr. Dr. Andreas Resch, Prof. Dr. Josef Römelt, Mag. Priska Kapferer

Ständige Mitarbeiter:

Prof. Dr. Alexius J. Bucher, Eichstätt (Philosophie)

Prof. Dr. Bernhard Claußen, Hamburg (Sozialwissenschaften)

Prof. Dr. Dr. Peter Fonk, Passau (Philosophische und Theologische Ethik)

Prof. Dr.-Ing. Karl Goser, Dortmund (Elektrotechnik)

Prof. Dr. Hans Halter, Luzern (Theologische Ethik)

Prof. Dr. Marianne Heimbach-Steins, Bamberg (Christl. Sozialethik)

Prof. Dr. Adrian Holderegger, Fribourg (Moraltheologie)

Prof. Dr. Peter Inhoffen, Fulda (Moraltheologie)

Prof. Dr. Dr. Bernhard Irrgang, Dresden (Philosophie, Theologie)

Prof. Dr. Brian Johnstone, Rom (Moraltheologie)

Dr. Dipl.-Phys. Martin Kalinowski, Darmstadt, dzt. Wien (Physik)

Prof. Dr. Frieder Keller, Ulm (Medizin)

Prof. Dr. Hartmut Kreß, Bonn (Systematische Theologie/Ethik)

Prof. Dr. Dr. h. c. mult. Hans Lenk, Karlsruhe (Philosophie, Soziologie)

Prof. Dr. Walter Lesch, Louvain-la-Neuve/B (Sozialethik, Moralphilosophie)

Prof. Dr. Jürgen Maaß, Linz (Mathematik, Didaktik, Medien)

Dr. Matthias Maring, Karlsruhe (Volkswirtschaftslehre, Philosophie)

Ao. Prof. Dr. Gerhard Marschütz, Wien (Moraltheologie)

Prof. Dr. Dietmar Mieth, Tübingen (Sozialethik)

Prof. Dr. Hans J. Münk, Luzern (Sozialethik)

Prof. Dr. Matthias Rath, Ludwigsburg (Kommunikation, Medienethik)

Prof. Dr. Christoph Rehmann-Sutter, Basel (Biologie, Ökologie, Biomedizin)

Ao. Prof. Dr. Kurt Remele, Graz (Ethik und Christliche Gesellschaftslehre)

Prof. Dr. Dr. P. Andreas Resch, Innsbruck (Psychologie, Paranormologie)

Dr. Klaus P. Rippe, Zürich (Philosophie, Geschichte, Völkerkunde)

Prof. Dr. P. Josef Römelt, Erfurt (Theologische Ethik)

Prof. Dr. Kurt Röttgers, Hagen (Philosophie)

Prof. Dr. Bruno Schmid, Weingarten (Theologie)

Dr. phil. habil. Viola Schubert-Lehnhardt, Halle (Philosophie)

Prof. Dr. Walter Schweidler, Bochum (Philosophie, Recht, Politikwissenschaften, Theologie)

Prof. Dr. Werner Stegmaier, Greifswald (Philosophie)

Prof. Dr. Rainer Stuhlmann-Laeisz, Bonn (Philosophie)

Prof. Dr. Marciano Vidal, Madrid (Moraltheologie)

Dr. phil. Karsten Weber, Frankfurt/Oder (Wissenschaftstheorie, Technikethik, Politische Philosophie)

Prof. Dr. Gerhard Zecha, Salzburg (Philosophie)

Fortsetzung: Umschlagseite 3

ETHICA WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG

12. Jahrgang 4 – 2004 Innsbruck: Resch

THEOLOGISCHE UND PHILOSOPHISCHE ETHIK
- ENDGÜLTIG GETRENNTE GESCHWISTER? -

Symposion, Luzern, 11./12. Juni 2004
Zum 60. Geburtstag von Prof. Dr. Hans Jürgen Münk

Hans HALTER: Zum Symposion vom 11./12. Juni 2004 in Luzern anlässlich des 60. Geburtstages von Prof. Dr. Hans Jürgen Münk 339

Rafael FERBER: Warum und wie sich die philosophische Ethik im Verlauf der Neuzeit von der theologischen Ethik emanzipiert hat 346

Konrad HILPERT: Wie hat die theologische Ethik auf die Emanzipation der philosophischen von der theologischen Ethik reagiert? 364

Enno RUDOLPH: Anfragen eines Philosophen an die theologische Ethik 383

Walter LESCH: Zu Anspruch oder Hypothek einer spezifischen Kompetenz für das Ethische. Antwort auf Enno Rudolph 394

Walter LESCH: Zur Identität der Ethik an der Grenze zwischen theologischer und philosophischer Ethik. Anfragen eines theologischen Ethikers an die philosophische Ethik 397

Enno RUDOLPH: Antworten auf: Walter Lesch, Anfragen eines theologischen Ethikers an die philosophische Ethik 412

Hans J. MÜNK: Theologische und philosophische Ethik im Dialog über ein Universalethos 415

Gesine PALMER: Anmerkungen zu einer interreligiösen Ethik aus religionswissenschaftlicher Sicht. „Toleranz und dergleichen Schlafmittel“ 431

Redaktion und Verlag
wünschen all ihren Mitarbeitern und Lesern
ein gesegnetes Weihnachtsfest
und ein gutes neues Jahr!

ETHICA; 12 (2004) 4, 339 – 345

HANS HALTER

ZUM SYMPOSION VOM 11./12. JUNI 2004 IN LUZERN ANLÄSSLICH DES 60. GEBURTSTAGES VON PROF. DR. H. J. MÜNK

1. Kurze Würdigung des Ethikers Prof. Dr. Hans Jürgen Münk

Hans Jürgen Münk wurde als Kriegskind im damals noch deutschen Colmar am 13. Juni 1944 geboren. Aufgewachsen ist er in Bad Dürrheim im Land Baden-Württemberg.

Prof. Dr. Hans Jürgen Münk

Was nur wenigen bekannt ist: Bevor Hans J. Münk das Gymnasium besuchen und sein Abitur machen konnte, absolvierte er eine Lehre als Schlosser und arbeitete anschließend in einer Schlosserei. Von seiner Schlossertätigkeit ist ihm, abgesehen von handwerklichen Fähigkeiten, etwas Wichtiges für das ganze Leben geblieben, nämlich das ständige Bemühen, teilweise harte, sperrige und unbiegsame, teilweise feine, leicht verletzliche oder biegsame Materialien mittels verschiedener Techniken zusammenzufügen oder zusammenzuhalten. Diese im Schlosserberuf erworbene Geschicklichkeit des Zusammenfügens und Zusammenhaltens sollte für Münk zeitlebens wichtig bleiben.

Im Herbst 1967 begann er seine philosophischen und theologischen Studien an der Universität Freiburg im Breisgau, die er dann in Rom an der Gregoriana in den Jahren 1969 bis 1974 fortsetzen und mit dem Lizenziat abschliessen konnte. An der Gregoriana fand Hans J. Münk in Prof. Dr. Klaus Demmer einen Lehrer, der auf Grund seiner sowohl philosophisch- wie theologisch-ethischen Meisterschaft schon früh zu den führenden Moraltheologen des ausgehenden 20. Jahrhunderts avancierte. Prof. Klaus Demmer hat das Denken von Hans Jürgen Münk wesentlich – oder wie man heute modisch sagt: nachhaltig – geprägt. Es geht um ein eminent ge-

schichtliches Denken, das hermeneutisch nach den Voraussetzungen des philosophischen und theologischen Verstehens- und Begründungsprozesses fragt. In Rom hat Hans J. Münk sowohl sein grundlegendes philosophisches wie theologisches Werkzeug geholt, das es ihm bis heute ermöglicht, in scharfer philosophischer Arbeit am Begriff grundlegende und konkrete ethische Fragen zu stellen, sie methodisch sauber anzugehen und schließlich in luzider Klarheit Antworten zu formulieren, die entsprechend unserer immer komplexer werdenden Handlungswirklichkeit je länger je weniger einfache moralische Antworten sein können etwa im Sinne von: Das darf man niemals tun, weil es in sich böse ist.

Um auf den Schlosser in Hans J. Münk zurückzukommen: An der Gregoriana in Rom hat er das Schlosserhandwerk auf akademischer Ebene neu lernen müssen: Es ging nun darum, die philosophischen und theologischen Materialien als Rohstoffe oder als schon bearbeitete moralische Werkstücke genau zu analysieren, sie auf ihre Tauglichkeit für das neu zu erstellende Produkt zu prüfen und sie – sofern brauchbar – durch präzise Bearbeitung zu einem neuen funktionalen Ganzen zu fügen, das sowohl einer philosophischen wie theologischen Material- und Funktionskontrolle standhalten konnte. Bei dieser Weiterbildung wurde aus dem Schlosser Münk gewissermassen ein Kunstschmied, ja ein Goldschmied, der nun auch Edelmetalle und Edelsteine zu kostbaren Kleinoden zu verarbeiten verstand.

Dieser Feinarbeit konnte Hans J. Münk zwischen 1974 und 1977 allerdings nur als Kaplan in St. Peter im Schwarzwald so nebenbei und vor allem zu nächtlicher Stunde nachgehen. Das erste Meisterstück nach seiner Lizenziatsarbeit von 1974 zum ethischen Neuentwurf von Wilhelm Korffs *Norm und Sittlichkeit* (Mainz 1973) lieferte Hans Jürgen Münk mit seiner Dissertation, die er an der Theologischen Fakultät in Freiburg im Breisgau beim Moraltheologen Bernhard Stoeckle und beim Sozialethiker Rudolf Henning erarbeiten sollte. Hier wirkte Hans J. Münk zwischen 1977 und 1983 auch als Assistent am Moraltheologischen Seminar. Bernhard Stoeckle hatte während seiner Rektoratszeit an der Universität Freiburg in Hans J. Münk eher einen tüchtigen Stellvertreter in Lehre und Forschung als einen bloßen Assistenten.

Angestoßen durch die innerkatholische Diskussion über die autonome Moral im christlichen Kontext und das Proprium der christlichen Moral im Gefolge des Zweiten Vatikanischen Konzils und der berühmten Enzyklika *Humanae vitae* von 1968 blickte die Dissertation von Münk in jene Zeit der von Immanuel Kant geprägten Spätaufklärung zurück, welche die

Moraltheologie herausforderte, ihre Fundamente und ihre Begründungsweise und damit die für christlich gehaltene Moral überhaupt zu überdenken und wo möglich und nötig mit der kritischen Philosophie in Einklang zu bringen. Die „Historisch-vergleichende Studie unter Berücksichtigung weiteren philosophisch-theologischen Gedankenguts der Spätaufklärung" galt dem wenig erforschten, wiewohl sehr bedeutenden „Freiburger Moraltheologen Ferdinand Geminian Wanker (1758–1824) und Immanuel Kant" – so der Untertitel und der Titel der Dissertation. Darin hat Münk zeigen können, dass die Kantrezeption in der Moraltheologie des späten 18. und des beginnenden 19. Jhdts. erheblich stärker war, als bis dahin weithin angenommen worden war, auch wenn die Kantrezeption aufgrund der aufkommenden Neuscholastik im 19. Jhdt. leider rasch stecken geblieben ist – sichtbar bereits am Spätwerk Wankers –, um dann als unerledigte Aufgabe in der zweiten Hälfte des 20. Jhdts. neu aufzubrechen. 1986 habilitierte sich Münk mit mehreren Arbeiten zu Kant und Thomas von Aquin und zur damals ethisch noch wenig systematisch aufgearbeiteten ökologischen Ethik.

Die Kenntnisse sowohl in Philosophie wie Theologie und in philosophischer wie theologischer Ethik, die sich Hans Jürgen Münk in seiner Dissertation und Habilitation erworben hatte, waren für die Theologische Fakultät Luzern Ausweis genug, ihn im Herbst 1987 zum Nachfolger des nach Münster in Westfalen berufenen Franz FURGER zu küren. Der einst für Franz FURGER maßgeschneiderte Lehrstuhl für Theologische und Philosophische Ethik darf als Besonderheit der Luzerner Theologischen Fakultät gelten und hatte zur automatischen Folge, dass das Zusammenbringen oder Zusammenhalten von Offenbarungsglaube und Vernunft, von theologischer und philosophischer Ethik zur akademischen Daueraufgabe von Hans J. Münk in Luzern wurde, was primär für seinen beiden zyklischen Vorlesungen „Einführung in die Philosophische Ethik" und „Theologische Fundamentalethik" gilt.

Daneben verlagerte Hans J. Münk seine Forschungsschwerpunkte allerdings prioritär auf konkrete sozialethische Themen, insbesondere Umweltethik, Wissenschafts- und Technikethik, Gentechnik, Tierethik, ausgewählte Fragen der medizinischen Ethik wie Sterbehilfe oder somatische Gentherapie, Transplantationsmedizin, näherhin Gehirntodproblematik. Die ökologische Ethik wurde weitergeführt in die Ethik der Nachhaltigkeit, verbunden mit der Globalisierungsdebatte, was neuerdings zu einer intensiveren Beschäftigung mit interreligiöser und interkultureller Ethik geführt hat. Liest man diese sozialethischen Beiträge von Hans Jürgen

Münk, so wird auch hier immer wieder sichtbar, wie er als akademischer Kunstschmied philosophische und theologische Ethik zusammenzubringen oder zusammenzuhalten versucht, wobei in solchen konkreten sozialethischen Themen nicht nur philosophisches und theologisches Werkmaterial zu bearbeiten ist, sondern darüber hinaus viel Material aus verschiedensten Wissenschaften, angefangen bei der Physik, Chemie und Biologie über die Medizin bis hin zu den Sozialwissenschaften und den Ingenieurwissenschaften. Und da arbeitet Münk äußerst präzise und wohl informiert, was ihm die gegenlesenden Experten jeweils bestätigen. Mit seinem großen geschichtlichen Wissen, seinem präzisen Sachverstand, seinem philosophisch- und theologisch-ethischen Ansatz, seinem sorgfältigen Abwägen wurde Münk auch zum geschätzten Mitglied in verschiedenen Arbeitsgruppen und Kommissionen im In- und Ausland.

Dass ihm bei dieser Arbeit mit verschiedensten Materialien und Konstruktionsplänen die theologischen davon nicht unter den Tisch geraten und dass man ethisch nicht alle Materialien und Konstruktionsideen à la Jean Tinguely – ein Künstler aus Freiburg im Üechtland – zu einem leisen oder lärmigen Ganzen zusammenschlossern kann, zeigen Aufsatze wie jener mit dem Titel: „Der Mensch – Verlierer in neueren Ethikansätzen? Zugleich Überlegung zu Grenzen interdisziplinärer Dialog- und Rezeptionsmöglichkeiten aus theologisch-ethischer Sicht" in der Zeitschrift ETHICA vom Jahre 1997. In diesem Aufsatz setzt sich der Theologe Hans Jürgen Münk mit modernen philosophischen, genauer bioethischen Ansätzen auseinander und zeigt Peter Singer mit dessen auf Menschen und Tiere angewandten Personbegriff die rote Karte und dem Naturphilosophen Klaus Michael Meyer-Abich mit dessen pointiert holistischem Ansatz in der Öko-Debatte die gelbe.

Zum Schluss dieser Würdigung von Hans Jürgen Münk anlässlich seines 60. Geburtstages sei noch seine Tätigkeit von 1993–1995 als erster Rektor der „Universitären Hochschule Luzern" – nachdem aus der Theologischen Fakultät eine kleine Geisteswissenschaftliche ausgegliedert worden war – erwähnt sowie die Übernahme der Herausgeberschaft des angesehenen jährlichen Sammelbandes „Theologische Berichte" seit 2001. Es wäre reizvoll, diese Tätigkeiten auch wiederum im Bild des Schlossers zu skizzieren, denn hier ging es oder geht es nicht darum, sperrige Materialien, sondern eher darum, kantige und manchmal auch unbiegsame Menschen unter dem universitären Dach zusammenzuhalten oder im Falle der Herausgeberschaft angefragte Autoren mit mehr oder weniger sanftem Druck zu nötigen, ihre auf einen vor langer Zeit vereinbarten Termin hin versprochenen Beiträge doch endlich druckfertig abzuliefern.

2. Zum Symposion „Theologische und philosophische Ethik - endgültig getrennte Geschwister?"

Das Thema dieses Symposions ist gewählt worden im Blick auf unseren Jubilar Hans Jürgen Münk, der sich während seiner akademischen Laufbahn immer mit dem spannungsvollen Verhältnis von Vernunft und Offenbarungsglaube, Philosophie und Theologie und philosophischer und theologischer Ethik befasst hat. Hinter dem Thema unseres Symposions steht aber noch etwas anderes, nämlich die leidige Erfahrung, dass sich die theologische und philosophische Ethik spätestens seit dem 19. Jhdt. als einstige Zwillinge entfremdet und verselbständigt haben, was sich heute so zeigt, dass eine kleine Minderheit theologischer Ethiker fernab von zeitgenössischer Philosophie oder gar in Absetzung davon ihr eigenes Süppchen vornehmlich mit biblischen Ingredienzen oder den eigenen Traditionen entnommenen Resten kocht. Die Mehrheit der theologischen Ethiker betreibt heute jedenfalls in der angewandten Ethik primär philosophische Ethik, ohne sich dabei auch theologisch outen oder sich aus theologischer Perspektive zu den anstehenden individual- und besonders sozialethischen Fragen äußern zu müssen. Als ob sie an einem ganz anderen Ufer arbeiten würden, zeigen andererseits philosophische Ethiker, die sich erst seit kurzem auch auf angewandte Ethik einlassen, gegenüber theologischen Ethikern kolossale Berührungsängste; sie scheinen sich jedenfalls im deutschsprachigen Raum gegen eine mögliche Pollution durch theologische Ethik in ihrem dicken nachmetaphysischen Containment so sehr abzuschirmen, dass man in den Fußnoten ihrer Publikationen kaum Spuren einer Zurkenntnisnahme oder gar Lektüre auch theologischer Ethiker finden kann.

Unser Symposion ehrt also nicht bloß den Jubilar Hans Jürgen Münk zum 60. Geburtstag, es greift ein offenbar ungelöstes Problem der Moderne auf, eben: das spannungsvolle Verhältnis oder Nicht-mehr-Verhältnis von philosophischer und theologischer Ethik. Der erste Teil des Symposions befasst sich mit der geschichtlichen Frage, wie die eben erwähnte Situation entstanden ist. Der in Luzern lehrende Philosoph *Rafael Ferber* zeigt schlaglichtartig im Rückblick auf einige antike, mittelalterliche und besonders neuzeitliche Positionen, wie und warum sich die philosophische Ethik über verschiedene Zwischenstufen hinweg völlig verselbständigt hat. Der Münchner Moraltheologe *Konrad Hilpert* – ein Studienkollege von Hans J. Münk – weist komplementär dazu auf, wie die Moraltheologie bzw. (später) die theologische Ethik auf die Emanzipation der philo-

sophischen von der theologischen Ethik seit der Aufklärung bis heute reagiert hat und sich positioniert(e), aufgezeigt an signifikanten „Orten der gedanklichen Auseinandersetzung" und an verschiedenen Sichtweisen des grundsätzlichen Verhältnisses.

Im zweiten Teil des Symposions richtet der an der Geisteswissenschaftlichen Fakultät in Luzern lehrende Philosoph *Enno Rudolph*, der auf einer „distinkten Komplementarität der beiden Ethiken ohne Unterstellung verwandtschaftlicher Beziehungen" besteht, zwei präzise kritische Anfragen an die theologische Ethik, gestützt einerseits auf Heideggers in ihrem ur-ethischen Anspruch als problematisch eingestuften Schrift „Über den Humanismus" und anderseits auf Judith Butlers radikale Infragestellung der Ethik als Überforderung der Menschen. Der im belgischen Louvain-la-Neuve sowohl an der Philosophischen wie an der Theologischen Fakultät der dortigen katholischen Universität Ethik lehrende Philosoph und Theologe *Walter Lesch* weiß angesichts seiner Position auf zwei (Lehr-)Stühlen oder auch zwischen ihnen, wovon er spricht, wenn er einen vorurteilsfreien Diskurs zwischen den beiden Ethiken fordernd nicht nur kritische Fragen an die Philosophie und deren Ethik stellt, soweit sie sich voller Berührungs- und Verunreinigungsängste Theologie und theologische Ethik möglichst vom Leibe halten, sondern auch selbstkritische Fragen an die theologische Ethik richtet. Da die Referate kritische Anfragen an die je andere Disziplin darstellen, ist man natürlich gespannt auf die Antwort der beiden Fachvertreter. Darum ist den Referaten eine überarbeitete Fassung der Antwort des kritisch Angefragten beigefügt, was selbstverständlich angesichts des Raummangels nur in sehr verkürzter Form geschehen kann.

Im dritten Teil des Symposions erfolgt der Versuch einer gewissen Konkretisierung der grundsätzlichen Zuordnung von theologischer und philosophischer Ethik im Blick auf die neue Problematik und Aufgabenstellung des interreligiösen Dialogs bzw. einer interreligiösen und damit auch interkulturellen Ethik. Dabei übernimmt der Jubilar Prof. *Hans Jürgen Münk* als in Luzern lehrender philosophischer und theologischer Ethiker auf dem Boden einer kooperativen und komplementären Zuordnung der beiden Disziplinen selbst die Aufgabe, eine gemeinsame interdisziplinäre Arbeit zur Grundlegung einer interkulturellen bzw. interreligiösen tragfähigen Universalethik zu ermöglichen. Als „Sparring-Partnerin" waltet abschließend die an der Heidelberger Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (F.E.S.T.) arbeitende Theologin, Philosophin und Religionswissenschaftlerin *Gesine Palmer*, die das von Hans J. Münk im Zusammenhang mit der Diskussion um ein Weltethos mehrfach aufgegriffe-

ne Problem von Universalismus und Partikularismus besonders im Blick auf die Unterscheidung von „dünner" und „dichter" Moral in den Religionen aus religionswissenschaftlicher Sicht kritisch reflektiert, wobei sie – die Forderung nach einem gemeinsamen Weg religiöser und philosophischer Ethiken aufgreifend – in Hermann Cohens Werk ein „geeignetes philosophiehistorisches Korrelat zum Thema des Weltethos und der Menschenrechte" findet, welches der von Hans J. Münk vorgeschlagenen „Zwei-Stile-Methode" recht nahe kommt.

Prof. Dr. Hans Halter, Bergstr. 13, CH-6004 Luzern
hans.halter@ch.inter.net

ETHICA; 12 (2004) 4, 346 - 363

RAFAEL FERBER

WARUM UND WIE SICH DIE PHILOSOPHISCHE ETHIK IM VERLAUF DER NEUZEIT VON DER THEOLOGISCHEN ETHIK EMANZIPIERT HAT

Nach dem Studium der Philosophie, Gräzistik und Germanistik an den Universitäten Zürich und Fribourg 1979 Doktorat (summa cum laude) in Philosophie an der Universität Bern; 1984 Habilitation in Philosophie an der Universität Zürich; seit 1992 Titularprofessor für Philosophie an der Universität Zürich; 1999 Berufung zum Professor (C3) an die Philosophische Fakultät der Universität zu Köln; 1999–2000 Professor an der Universität zu Köln; 2000 Berufung zum ordentlichen Professor für Philosophie an die Theologische Fakultät der Universität Luzern. Seit 2000 Professor an der Universität Luzern. Verschiedene Gastprofessuren und Forschungsaufenthalte, u. a. im Sommersemester 1990 Gastprofessor in Marburg, Trinity Term 1998 und 2004 visiting scholar in Oxford, 2002/2003 professeur invité an der Universität Lausanne.
Neuerscheinungen: *Philosophische Grundbegriffe 1: Philosophie, Sprache, Erkenntnis, Wahrheit, Sein, Gut* (München, [7]2003, Beck'sche Reihe 1054); *Philosophische Grundbegriffe 2: Mensch, Bewusstsein, Leib und Seele, Willensfreiheit, Tod* (München, 2003, Beck'sche Reihe 1533).

Der Titel dieses Vortrages, der übrigens nicht von mir gewählt wurde, stellt in Aussicht, den labyrinthischen Gang der neuzeitlichen philosophischen Ethik innerhalb von 45 Minuten darzustellen. Das ist ein Anspruch, dem ich nicht genügen kann. So beschränke ich mich hier darauf, einige Schlaglichter auf diesen Weg zu werfen. Da sich die neuzeitliche philosophische Ethik in ihrer Eigenart nicht ohne Rückgriff auf die mittelalterliche und diese wiederum nicht ohne Rückbezug auf die antike Ethik verstehen lässt, beginne ich zuerst (I.) mit einem Rückblick auf die antike Ethik. Ich gehe dann kurz (II.) auf THOMAS VON AQUIN (1225–1274) ein, um mich (III.) zuletzt insbesondere mit I. KANTs (1724–1804) Begründung einer autonomen Ethik zu befassen.

1. Rückblick auf die antike Ethik

Als Einstieg sei jedoch eine Äußerung Anton MENGERs (1841–1906), des

österreichischen Juristen und Bruders des Nationalökonomen Carl MENGER (1840–1921), erwähnt:

> „Sittlich ist derjenige, der sich den sozialen Machtverhältnissen anpasst, unsittlich, wer gegen sie Widerstand leistet."[1]

Diese Definition beschreibt Sittlichkeit offensichtlich aus der Außenperspektive als Anpassung an die „sozialen Machtverhältnisse". Wir können den Gehalt dieser Definition auch so formulieren: Sittlichkeit – im Sinne von praktizierter Moral – besteht im Gehorsam gegenüber den „sozialen Machtverhältnissen". Wer also den bestehenden sozialen Machtverhältnissen gehorcht, verhält sich sittlich, wer sich ihnen widersetzt, unsittlich. Um etwas deutlicher zu machen, was gemeint ist, greife ich auf L. N. TOLSTOIs Werk *Anna Karénina* (1878) zurück. TOLSTOI schreibt hier von Wronskij, der mit Anna Karénina bekanntlich ein außereheliches Verhältnis eingeht:

> „Wronskij war insofern besonders glücklich, weil etliche Grundsätze für ihn alles, was erlaubt und unerlaubt war, genau festlegten. Wenn auch diese Maximen nur einen sehr engen Kreis menschlicher Lebensverhältnisse berücksichtigten, so waren sie doch unerschütterlich, und da Wronskij diesen Kreis nie überschritt, konnte er auch nie im Zweifel sein, wie er sich zu verhalten habe. Diese Grundsätze forderten bedingungslos, dass der Falschspieler bezahlt werden musste, der Schneider aber nicht, dass Männer nicht lügen dürfen, wohl aber Frauen, dass man niemand betrügen dürfe ausser einen Ehemann, dass man eine Beleidigung niemals verzeihen, aber andere beleidigen dürfe und so weiter. Alle diese Vorschriften widersprachen möglicherweise der gesunden Vernunft und der Moral, aber sie waren unumstößlich; solange Wronskij sie erfüllte, war er vollkommen beruhigt und konnte mit Recht den Kopf hochtragen."[2]

Wenn wir den Sachverhalt etwas anders formulieren wollen, so lässt sich auch sagen: Sittlichkeit im Sinne von praktizierter Moral besteht im Gehorsam gegenüber den bestehenden Gesetzen einer Standesmoral, wie sie sich in den Konventionen, dem geschriebenen und ungeschriebenen Recht einer gesellschaftlichen Gruppierung, hier demjenigen der Oberschicht des zaristischen Russlands im 19. Jahrhundert, niedergeschlagen haben. Entsprechend kann Wronskij mit seinen Maximen, aber auch mit seinem

1 A. MENGER: Neue Sittenlehre (1905), S. 3. Der Ausspruch eignet sich gut als zitierbarer Aphorismus, doch der Gerechtigkeit halber muss auf den Kontext des ganzen Werkes hingewiesen werden. Menger vertritt eine deskriptive Ethik und leugnet u. a. auch die Willensfreiheit.

2 L. N. TOLSTOI: Anna Karénina (1878), 3. Teil, 20. Abschnitt, übers. v. F. Ottow.

Verhalten, mit Akzeptanz bei diesem allerdings „sehr engen Kreis menschlicher Lebensverhältnisse" rechnen und „mit Recht den Kopf hochtragen".

Nun ist offensichtlich, dass an dieser Definition etwas nicht stimmt. Die Unstimmigkeit eines solchen als Gehorsam gegenüber den bestehenden Gesetzen charakterisierten Moralverständnisses wird im Prinzip bereits von SOPHOKLES in seiner Tragödie *Antigone* mit der Berufung auf ein allgemeines und ungeschriebenes Gesetz moniert. Antigone begründet bekanntlich ihre Weigerung, ihren Bruder Polyneikes unbeerdigt zu lassen, folgendermaßen:

> „War es doch Zeus nicht, der mir das geboten, / Noch Dike, wohnend bei den untern Göttern /, Die solch Gesetz den Menschen aufgestellt. / Und schien mir deine Botschaft nicht so mächtig, dass Sterbliche der Götter ungeschriebne, Ewige Gesetze (*ágrapta k'asfalé theón nómima*) überholen könnten. Denn jetzt und gestern nicht, nein immerdar leben sie, und niemand weiß, woher sie kommen."[3]

Antigone begründet also ihre Gehorsamsverweigerung gegenüber einem bestehenden Gesetz mit ihrem Gehorsam gegenüber unerschütterlichen und ungeschriebenen Gesetzen der Götter. Ihre Begründung ist theologisch – aber nicht indem sie sich auf einen der Götter, Zeus, oder eine der Göttinnen, Dike, beruft, sondern auf die ungeschriebenen Gesetze der Götter im Allgemeinen. Heute würden wir von einem Konflikt zwischen einer legalen und einer moralischen Verpflichtung sprechen, wobei sich Antigone gegen die legale Verpflichtung zugunsten der moralischen entscheidet.

Es ist nun wichtig zu sehen, dass sich diese Unterscheidung zwischen legaler und moralischer Verpflichtung in der klassischen griechischen Philosophie noch nicht findet. So scheint im *Thesaurus linguae graecae* (TLG) kein einziges Vorkommnis für den Begriff eines „ungerechten Gesetzes" (*ádikos nómos*), d. h. eines Gesetzes, das uns zwar legal, aber nicht moralisch verpflichtet, auffindbar zu sein. Wir finden den Begriff eines „ungerechten Gesetzes" (*lex iniusta*) dann aber sehr wohl bei CICERO, AUGUSTINUS und THOMAS VON AQUIN.[4] Auch die Unterscheidung zwischen he-

3 SOPHOKLES: Antigone, 450–457. Übers. v. E. Staiger, mit kleinen Veränderungen von R. F.

4 CICERO: De legibus, II: Omnem enim legem, quae quidem recte lex appellari possit, esse laudabilem qui<bus>dam ... Ex quo intellegi par est, eos qui perniciosa et iniusta populis iussa ... ". Ein ungerechtes Gesetz wäre also für Cicero kein Gesetz, was dann bei Augustinus zum bekannten Diktum führt: iniusta lex non est lex. Differenziert Thomas v. Aquin: „.... , iniustae autem sunt leges dupliciter. uno modo per contrarietatem ad bonum humanum e contrario praeceptis, vel ex fine, sicut cum aliquis praesidens leges imponit onorosas subditis, non pertinentes ad utilitatem communem, sed ma-

teronomem und autonomem Handeln findet sich noch nicht in der klassischen griechischen Philosophie. Interessant scheint mir vielmehr, dass das Verhalten Antigones zwar vom Chor als autonom bezeichnet, aber deswegen noch keineswegs positiv konnotiert wird.

> „Ruhmreich aber, mit Lob geziert, / Zur Tiefe der Toten gehst du hinab,/ Kein zehrend Siechtum raffet dich hin, / Nicht Lohn der Schwerter ist dir bestimmt. / Nach eignem Gesetz, einzige du, /Entschreitest lebendig zum Hades" (*áll' autónomos zósa móne de thnatón Aídan katabése*).[5]

Sittliches Handeln wäre also hier nach dem Chor heteronomes und den Gesetzen gehorchendes, unmoralisches dagegen autonomes und den bestehenden Gesetzen nicht gehorchendes Handeln.

ARISTOTELES analysiert dann den Konflikt auch anders als wir ihn heute formulieren würden, nämlich nicht als Konflikt zwischen legalem und moralischem, heteronomem und autonomem Handeln, sondern als Konflikt zwischen besonderem und allgemeinem Gesetz:

> „Wenn man von Gesetz spricht, so gibt es zweierlei, ein besonderes und ein allgemeines Gesetz. Ein besonderes Gesetz wird von jeder sozialen Gruppierung in Bezug auf sich selbst definiert, und wiederum unterteilt in ein ungeschriebenes und geschriebenes Gesetz. Doch das allgemeine Gesetz existiert von Natur aus. Denn es gibt, wie jedermann fühlt, eine natürliche und universale Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit (*physei koinón díkaion kai ádikon*), auch wenn es diesbezüglich keine Gemeinsamkeit im Sinne einer formalen Übereinkunft unter den Völkern gibt. Das ist es, was Antigone offensichtlich meint, wenn sie sagt, dass es gerecht war für sie, wenn auch verboten, Polyneikes zu beerdigen, da es von Natur aus gerecht ist."[6]

In ARISTOTELES' Begrifflichkeit nimmt Antigone Bezug auf ein allgemeines Naturgesetz, das sich vom partikularen positiven Recht unterscheidet und eine natürliche und universale Gerechtigkeit zum Ausdruck bringt. Das allgemeine *Gesetz* ist also identisch mit der natürlichen und universalen *Gerechtigkeit*. Dies ist eine der ersten Formulierungen des Naturrechtsgedankens, wenn wir einmal von der im platonischen *Gorgias* dem

gis ad propriam cupiditatem vel gloriam, vel etiam ex auctore, sicut cum aliquis legem fert ultra sibi commissam potestatem, vel etiam ex forma, puta cum inaequaliter onera multitudinis dispensantur, etiamsi ordinentur ad bonum commune, ..., alio modo leges possunt esse iniustae per contrarietatem ad bonum divinum, sicut leges tyrannorum inducentes ad idolatriam vel ad quodcumque aliud, quod sit contra legem divinam". ST, Prima secundae. Q. 96. Art. 4 c.

5 SOPHOKLES: Antigone, 818–822. Übers. v. e. Staiger, mit kleinen Veränderungen von R. F.

6 Rhet. A13.1373b3–11. Freie Übersetzung v. R. F.; vgl. Zur aristotelischen Konzeption des Naturrechts EN.V6.1134b18–24.

„Sophisten" Kallikles in den Mund gelegten Wendung „Gesetz der Natur" (Grg. 483e6) absehen. Sie wird jedoch von PLATON ad absurdum geführt und das sogenannte kallikleische Naturrecht zugunsten eines Vernunftrechts ausser Kraft gesetzt (vgl. Theät. 172b–b. Nom.889e–890a).[7] Allerdings leitet bereits ARISTOTELES diese universale Gerechtigkeit zumindest nicht unmittelbar auf Gott als den unbewegten Beweger zurück.

Besonders deutlich findet sich dann der Naturrechtsgedanke in der stoischen Philosophie, wobei hier wieder ein theologischer Ursprung moniert wird. So legt CICERO dem Stoiker LAELIUS folgende Aussage in den Mund:

> „Wahres Recht ist richtige Vernunft, die mit der Natur übereinstimmt, sich in allen Menschen findet, beständig, ewig, die durch Befehl aufruft zur Pflicht und von unrichtigem Verhalten abschreckt."[8]

Von diesem Naturrecht können wir nicht befreit werden „durch ein Gesetz des Senats oder Volks" noch bedürfen wir zu seinem Verständnis „eines Dolmetschers"[9]. Dieses Gesetz ist nicht verschieden in Rom und in Athen oder in der Vergangenheit, jetzt und in der Zukunft, sondern „ein Gesetz, ewig und unveränderlich"[10]. Ferner gibt es „einen Lehrer und Herrscher für uns alle gemeinsam, Gott, der Begründer dieses Gesetzes, sein Verbreiter und Richter"[11]. Wer diesem Gesetz nicht gehorcht, „flieht vor sich selbst und behandelt seine menschliche Natur mit Verachtung".

7 Dazu jetzt das umfassende Werk von A. NESCHKE: Platonisme politique et théorie du droit naturel. I (1995), II (2004). Neschke setzt sich ab vom „kallikleisch-sophistischen" Ursprung der Naturrechtstradition, indem sie mit Recht darauf hinweist, dass erst die politische Theorie Platons in den „Nomoi" mit der Herrschaft der Vernunft, d. h. des Gesetzes das „von Natur aus Gerechte" zum Maßstab aller positiven Gesetzgebung machen kann (vgl. Leg. 6. Buch, 757a5–757c8). Dagegen ist das sophistische Naturrecht ein „negatives Naturrecht", d. h. es bestreitet, dass es von Natur aus eine Gerechtigkeit gibt.

8 CICERO, Rep. 3.33 (SVF 3.325): „est quidem vera lex ratio, naturae congruens, diffusa in omnis, constans, sempiterna, quae vocet ad officium iubendo, vetando a fraude deterreat, quae tamen neque probos frustra iubet aut vetat, nec improbos iubendo aut vetando movet. huic legi nec obrogari fas est, neque derogari ex hac aliquid licet, neque tota abrogari potest, nec vero aut per senatum aut per populum solvi hac lege possumus, neque est quaerendus explanator aut interpres Sextus Aelius, nec erit alia lex Romae, alia Athenis, alia nunc, alia posthac, sed et omnes gentes et omni tempore una lex et sempiterna et immutabilis continebit, unusque erit commmunis quasi magister et imperator omnium deus: ille legis huius inventor, disceptator, lator; cui qui non parebit, ipse se fugiet, ac naturam hominis aspernatus hoc ipso luet maximas poenas, etiamsi cetera supplicia quae putantur effugerit".

9 Ebd.

10 Ebd.

11 Ebd.

Schliesslich wird er „die schwersten Strafen bezahlen, auch wenn er allen konventionellen Strafen entgeht“[12].

Diese Konzeption eines Naturrechts war von größter Bedeutung, da damit zumindest im Ansatz die Lehre von den Menschenrechten beginnt.[13] So ist im Gegensatz zur Ansicht des ARISTOTELES, für den es Menschen gibt, die von Natur aus Sklaven sind,[14] für einen Stoiker wie dann für SENECA (4 v. Chr.–65 n. Chr.) niemand Sklave von Natur.[15] Dieses Naturgesetz wird von den Stoikern in Gott begündet, freilich handelt es sich nicht um einen persönlichen Gott, sondern um die im Universum bestehende Vernunft.

Einen entscheidenden Schritt geht dann PAULUS (zw. 5 und 15–64 n. Chr.). Er schreibt bekanntlich im Römerbrief:

> „[D]enn wenn die Heiden, die das Gesetz nicht haben, von Natur tun, was das Gesetz enthält, so sind diese, die das Gesetz nicht haben, sich selbst ein Gesetz (*heautoís eisi nómos*), da sie ja zu erkennen geben, dass das Werk des Gesetzes in ihre Herzen geschrieben ist, indem auch ihr Gewissen dies bezeugt.“[16]

Sehr wichtig scheint mir hier der Gedanke, dass die Heiden „sich selbst Gesetz sind“ (*heautoís eisi nómos, ipsi sibi sunt lex*). Damit wird noch nicht der Gedanke der *Selbstgesetzgebung* oder *Autonomie* formuliert, da die Heiden dieses Gesetz nicht erfinden, sondern in sich selber entdecken. Wir sprechen vielleicht besser von *Autarkie* oder *Selbstherrschaft*, da die Heiden ja das Gesetz nicht selbst schaffen.[17] Die Heiden, „die das Gesetz nicht haben“, können also gleichwohl gesetzmäßig handeln, da das Werk des Gesetzes in ihr Herz geschrieben ist und das Gewissen von diesem Gesetz Zeugnis ablegt. Dieser paulinische Gedanke der „Selbstregierung“ wurde mit der stoischen Naturrechtslehre „fusioniert“, insofern das Gesetz, von dem PAULUS in seiner „Sich-Selbst-Gesetz-Sein-Formel“ spricht, mit dem stoischen Naturgesetz identifiziert worden ist, zu dessen Aner-

12 Ebd.

13 Vgl. dazu J. FINNIS: Natural law and natural rights (1980).

14 ARISTOTELES: Politeia, 1. Buch, 4. Kapitel, 1254b25–26.

15 Vgl. Brief an Lucilius, 47: „‚Servi sunt.‘ Immo homines. ‚Servi sunt.‘ Immo contubernales. ‚Servi sunt,‘ Immo humiles amici. ‚Servi sunt.‘ Immo conservi, si cogitaveris tantundem in utrosque licere fortunae.“

16 Röm 2, 14–15. Übers. der Zürcher Bibel. Der Text lautet in der Vulgata: „Cum enim Gentes, quae legem non habent, naturaliter ea, quae legis sunt, faciunt, eiusmodi legem non habentes, ipsi sibi sunt lex: qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis, testimonium reddente illis consicentia ipsorum.“

17 Darauf macht insbesondere J. B. SCHNEEWIND: The invention of autonomy (1998), S. 18, 19, 21, aufmerksam.

kennung jedermann durch einen natürlichen Instinkt geführt werde.[18] Auf diese Art lässt sich verstehen, wie paulinische Theologie durch stoische Philosophie erhellt und damit auch von den „Heiden" akzeptiert werden konnte.

2. Thomas von Aquin

THOMAS VON AQUIN (1225–1274) nahm dann den Naturrechtsgedanken wieder auf und bezog ihn auf die göttliche Vorsehung. Die natürlichen Kreaturen seien nämlich der göttlichen Vorsehung auf eine ganz besondere Art und Weise unterworfen: Sie nehmen selber an der göttlichen Vorsehung teil, insofern sie bis zu einem gewissen Grade ihre eigenen Handlungen und diejenigen anderer vorwegnehmen können. Deshalb haben sie Anteil an der göttlichen Vorhersehung. Die entscheidende Definition des Naturrechts gibt THOMAS, indem er von Psalm 4, 6 ausgeht, dem er eine philosophische und theologische Deutung gibt:

> „Viele sagen, wer gibt uns Gutes zu schauen."[19]

Die Antwort des Psalmisten lautet:

> „Das Licht Deines Antlitzes ist ausgegossen [genauer: eingedrückt] über uns."[20]

Das deutet nun THOMAS folgendermaßen:

> „Wie wenn das Licht der natürlichen Vernunft, wodurch wir Gutes von Schlechtem unterscheiden, und welches das natürliche Gesetz ist, nichts anderes wäre als der Eindruck (impressio) des göttlichen Lichtes in uns. Daraus erhellt, dass das natürliche Gesetz nichts anderes ist als die Teilhabe am ewigen Gesetz in einer vernünftigen Natur."[21]

Das bedeutet für THOMAS auch, dass das Naturrecht an der göttlichen Vorsehung partizipiert. Mit der göttlichen Vorsehung aber meint THOMAS hier die Vorsehung des geoffenbarten Gottes. Am Naturrecht aber habe

18 Für Einzelheiten vgl. J. W. MARTENS: „Romans 2.14–16: A Stoic Reading", in: New Testament Studies (1994), S. 40, 55–67. Die Unterscheidung von Selbstregierung (*self-government*) und Autonomie (*autonomy*) übernehme ich von J. B. SCHNEEWIND: The Invention of Autonomy (1998), S. 6, 483.

19 Multi dicunt, Quis ostendit nobis bona?

20 Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine.

21 „quasi lumen naturalis rationionis, quo discernimus quid sit bonum et malum, quod pertinet ad naturalem legen, nihil aliud sit quam impressio divini luminis in nobis. Unde patet quod lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura", ST, prima secundae, Art. 2.

sich auch das staatliche Recht zu orientieren. Das staatliche Recht hätte sich also am Naturrecht, das Naturecht wiederum am göttlichen Gesetz oder der göttlichen Vorsehung auszurichten. Im Idealfall würden somit staatliches Recht, Naturrecht und Vorsehung zusammenfallen.[22]

3. Kants Begründung einer autonomen Ethik

Zu einer entscheidend anderen Auffassung des Naturrechts kommt dann Hugo GROTIUS (1583–1645). Er war in gewissem Sinne ein Kind des Dreißigjährigen Krieges (1618–1648) und gilt mit seinem Werk *De Jure Belli ac Pacis* (1625) als Begründer des neuen Völkerrechts. Sein Problem war Folgendes: Wenn religiöses Recht und staatliches Recht idealiter zusammenfallen sollen und realiter zumindest bis zu einem gewissen Grad zusammenfallen, die Staaten sich aber über verschiedene Punkte der Religion streiten, dann hilft die Berufung auf die Bibel oder auf konfessionell geprägte christliche Lehren nicht. Jede Seite interpretiert die Bibel auf ihre eigene Weise und zu ihrem eigenen Vorteil. Wenn sich also die protestantischen Holländer und die katholischen Portugiesen und Spanier darüber streiten, wer über die Meere herrschen soll, dann hilft die Berufung auf die Bibel nicht viel weiter. Deshalb muss das Naturrecht von einer theologischen und in der Bibel geoffenbarten Ethik losgelöst werden.

GROTIUS' These ist denn auch Folgende:

> „Das Naturrecht ist so unwandelbar, dass es nicht einmal durch Gott selbst verändert werden könnte."[23]

Auch wenn Gott nicht existierte (*etsi deus non daretur*), muss es ein verbindliches Recht geben. Der Grundsatz z. B. „Verträge sind zu halten" (*pacta sunt servanda*), insbesondere Verträge zwischen Staaten verschiedener Konfession, gilt, auch wenn es Gott nicht gäbe. Das heißt also: Das Naturrecht ist nicht schon deshalb Naturrecht, weil es Gott geboten hat. Es gilt vielmehr, weil es in sich richtig und das Gegenteil in sich falsch ist. Denn sowenig Gott bewirken kann, dass zweimal zwei nicht vier sind, ebenso wenig kann er bewirken, dass das intrinsisch Schlechte (*intrinseca*

22 Für eine differenzierte Stellungnahme vgl. G. MENSCHING: Die Natur des Menschen und das Recht der Herrschaft bei Thomas von Aquin, in: ders. (Hg.): Gewalt und ihre Legitimation im Mittelalter (2003).

23 „Est autem jus naturale adeo immutabile, ut ne a Deo quidem mutari queat", De jure Belli ad Pacis, libri tres, Amsterdam 1646. Das Zitat findet sich im 1. Buch, 1. Kapitel, 10. Abschnitt.

ratione) nicht schlecht sei.[24] GROTIUS geht dann von der Tatsache des natürlichen Strebens nach Selbsterhaltung aus und verwendet diese zu einer Begründung der Moral. Diese Tatsache wurde dann für die Vertragstheorie von Th. HOBBES (1588–1679) bedeutsam, wie wir sie in seinem *Leviathan* (1651) finden und für B. SPINOZAs (1632–1677) Ethik, wie sie sich zuerst in seinem *Tractatus theologico-politicus* (1670) niedergeschlagen hat. Beide vertreten eine Moral ohne Rekurs auf eine theologische Begründung in einer Offenbarungsreligion. So schreibt SPINOZA:

> „Denn niemand wäre an dieses Recht [das Recht des Staates] gebunden, sobald er es in Widerspruch mit seinem Glauben oder Aberglauben fände, und so könnte sich jeder unter diesem Vorwand alles erlauben. Da auf diese Weise das Recht des Staates im tiefsten verletzt würde, so steht folglich der höchsten Gewalt, der allein es nach göttlichem wie auch natürlichem Rechte zukommt, die Rechte der Regierung zu wahren und zu schützen, auch das höchste Recht zu, über Religionsangelegenheiten zu entscheiden, wie sie es für gut hält, ...“[25]

Also nicht nur das Naturrecht, sondern auch das staatliche Recht wird von einer Offenbarungsreligion losgelöst. Vielmehr steht – so SPINOZAs radikale Auffassung – der höchsten staatlichen Gewalt „das höchste Recht zu, über Religionsangelegenheiten zu entscheiden“.

Einen entscheidenden weiteren Schritt geht Christian THOMASIUS (1655–1728). Der Leipziger Philosoph, Sohn des Jakob THOMASIUS (1622–1684), eines Lehrers von G. W. v. LEIBNIZ, wurde lange unterschätzt. Gleichwohl gilt er heute als der Begründer der deutschen Aufklärung.[26] THOMASIUS jun., der auch Vorlesungen in deutscher Sprache gehalten hat, unterscheidet mit den Stoikern zwischen dem Ehrenwerten (*honestum*), dem Angemessenen (*decorum*) und dem Gerechten (*iustum*). Während das Ehrenwerte und das Angemessene in den Bereich dessen fallen, was von einem Menschen aus einem inneren Pflichtgefühl getan und durch seine „Tugend“ geleitet wird, so ist dasjenige, was ein Mensch gemäß den Regeln der Gerechtigkeit oder aus äußerer Verpflichtung tut,

24 Ebd.

25 Tractatus theologico-politicus, 16. Kap., S. 185: „Nam nemo eodem teneretur, qui id contra suam fidem et superstitionem statutum judicaret, atque adeo unusquisque sub hoc praetextu licentiam ad omnia sumere posset: et quandoquidem hac ratione jus civitatis prorsus violatur, hinc sequitur summae potestati, cui soli jura imperii conservare et tutari tam jure divino quam naturali incumbit, jus summum competere de religioni statuendi, quicquid judicat, et omnes ad ejusdem de eadem decreta et mandata ex fice data, quam Deus omnino servari jubet, obtemperare teneri.“

26 Vgl. J. B. SCHNEEWIND: The Invention of Autonomy (1998), S. 159, mit weiterer Sekundärliteratur.

das Gerechte. Die inneren Verpflichtungen haben weder Gott noch die äußere Gewalt der Menschen als Ursprung. Deshalb können wir sagen,

> „dass wir uns selbst gegenüber verpflichtet seyn / und dass wir uns selbst (zum Exempel durch Gelübde) Gesetze machen / dass ein jeder sich selbst der nächste sey"[27] (I.5.18).

Diese Verpflichtungen sind wichtiger als die äußeren Verpflichtungen, an die wir uns nur aus Furcht vor äußeren Sanktionen oder aus Hoffnung auf äußere Belohnung halten. Sie kommen dem Bereich nahe, den wir heute als Bereich der Moralität im engeren Sinne bezeichnen würden. Wir können vereinfachend sagen: Im *honestum* und *decorum* zeigt sich die Moralität eines Menschen, im *iustum* oder Gerechten dagegen die Legalität. Der Bereich der Moral wird also getrennt von dem Bereich der Legalität und damit auch die moralische Autonomie von der Heteronomie. Das ist eine Entwicklung, die allerdings erst mit KANT zum vollen Durchbruch und zur Klarheit kommt, insofern wir nicht nur „Gesetze für uns selbst machen", sondern *ein* Gesetz machen, dem wir uns selber unterwerfen.

Doch bevor ich auf KANT eingehe, noch ein Wort zu J.-J. ROUSSEAU. Bekanntlich hat ROUSSEAU auf KANT einen großen Einfluss ausgeübt:

> „Ich verachtete den Pöbel, der von nichts weiß, Rousseau hat mich zurecht gebracht. Dieser verblendende Vorzug verschwindet, ich lerne die Menschen ehren u. ich würde mich unnützer finden wie den gemeinen Arbeiter wenn ich nicht glaubete dass diese Betrachtung allen übrigen einen Wert erteilen könne, die Rechte der Menschheit herzustellen."[28]

Es ist allerdings nicht ganz klar, worin der Einfluss ROUSSEAUs auf KANT besteht. Vermutlich ist KANT durch ROUSSEAU dazu geführt worden, den Wert eines Menschen nicht nach seinen intellektuellen Fähigkeiten, sondern nach seiner Moralität zu bemessen, da die Moralität eine tiefere Dimension zum Ausdruck bringt, nämlich das eigentliche Selbst oder den inneren Menschen (*homo noumenon*). Die Moralität kann aber bei jedermann ungeachtet seiner intellektuellen Fähigkeiten und sozialen Stellung vorhanden sein. Diese Liebe zum moralisch Guten, zur „Tugend", wie ROUSSEAU sagt, sei dem Menschen jedoch ebenso von Natur gegeben wie die Selbstliebe; nur die Kultur ersticke sie. Weiterhin lesen wir bei ROUSSEAU in seinem *Emil oder über die Erziehung* (1762), genauer in der

27 Chr. THOMASIUS: Grundlehren des Natur- und Völkerrechts (2003). Das Zitat findet sich im 1. Buch, 5. Hauptstück, § 18.
28 Ak 20, S. 46.

berühmten „Profession de foi du vicaire savoyard", also im „Glaubensbekenntnis eines savoiardischen Vikars", der bei der Priesterweihe mehr versprochen hatte, als er dann halten konnte, Folgendes:

> „Die ganze Moralität unserer Handlungen besteht im Urteil, das wir selber uns darüber machen. Wenn es wahr ist, dass das Gute gut ist, dann muss es [das Gute] im Grunde unseres Herzens sein wie in unseren Werken, und der erste Lohn der Gerechtigkeit besteht darin, zu fühlen, dass man sie ausübt."[29]

Das heißt nicht nur, dass die moralisch gute Tat ihren Lohn in sich selber tragen muss, sondern auch dass ich selber der Ursprung meiner moralischen Urteile bin, die letztlich in meinem Gewissen begründet sind:

> „Es gibt also im Grunde der Seelen ein eingeborenes Prinzip der Gerechtigkeit und der Tugend, auf Grund dessen wir, ungeachtet unserer eigenen Maximen, unsere und anderer Handlungen als gut oder schlecht beurteilen und es ist dieses Prinzip, dem ich den Namen Gewissen gebe."[30]

Das Prinzip des Gewissens ist so für ROUSSEAU der Ursprung der Moral.

Zusammenfassend können wir sagen, dass mit GROTIUS der Naturrechtsgedanke von Gott abgekoppelt wird, mit THOMASIUS die Unterscheidung von Legalität und Moralität, Heteronomie und Autonomie eingeführt wird – wobei Legalität und Heteronomie, Moralität und Autonomie jeweils zusammengehören – und zuletzt die Betonung des eigenen Gewissens als letzte Quelle der Moralität in ROUSSEAUS Moralphilosophie in den Vordergrund gerückt wird.

Was ROUSSEAU mehr proklamiert und eindringlich eingefordert hat, das wird von KANT begründet. KANT stellt bekanntlich einen unhintergehbaren Wendepunkt in der neuzeitlichen Moralphilosophie dar. Seine Lehre ist wie der nach ihm kommende Utilitarismus zu einem Programm geworden, an dem sich heute noch die besten Moralphilosophen der Welt abmühen. Ich darf hier nur auf zwei Werke verweisen: Thomas SCANLONs *What we owe to each other* (1998) und Derek PARFITs *The rediscovery of reasons*, das hoffentlich bald erscheinen wird.[31] Was ist nun das Neue an KANTs Moralbegründung?

29 J.-J. ROUSSEAU: Émile (1966), 4. Buch, S. 373: „Toute la moralité de nos actions est dans le jugement ue nous en portons nous-mêmes. S'il est vrai que le bien soit bien, il doit être au fond de nos coeurs comme dans nos oevres, et le premier prix de la justice est de sentir qu'on la pratique."

30 Ders., ebd., S. 376.

31 T. M. SCANLON: What we owe to each other (1998). Ich verdanke Derek Parfit den Gedanken, dass Kant im Gegensatz zu dessen Selbstinterpretation den Gedanken der Goldenen Regel aufnimmt , jedoch abstrakter formuliert.

Es besteht nicht darin, dass er die Moral von der Theologie abkoppelt – das haben schon GROTIUS, HOBBES und SPINOZA getan, in gewissem Sinne sogar bereits THOMAS V. AQUIN, wenn er im Anschluss an ARISTOTELES die Moral im Glückseligkeitsstreben, einem empirischen Faktum, begründet.[32]

Ich vermute vielmehr, es ist zum ersten Mal, dass mit KANT Moral rein rational zu begründen versucht wurde, d. h. aus reiner oder bloßer Vernunft.

Um die weitreichenden Implikationen dieser rationalistischen Moralbegründung zu erklären, scheint es mir wichtig, auf zwei anthropologische Bestimmungen des Menschen zurückzugreifen. Die eine geht auf ARISTOTELES zurück und lautet:

> „Logos hat aber allein der Mensch unter allen Sinnenwesen."[33]

Die andere Definition geht auf ROUSSEAU zurück und lautet:

> „Es ist nicht so sehr die Vernunft (entendement), die den Artunterschied des Menschen unter den Lebewesen ausmacht, als seine Eigenschaft, ein frei handelnder (agent libre) zu sein."[34]

Wie hängen nun diese beiden Bestimmungen zusammen?

Ich versuche den Zusammenhang so zu erhellen. Vernunft ist wesentlich gekennzeichnet durch die Fähigkeit zur Begründung. Darin liegt auch der seit SOKRATES formulierte Unterschied des Wissens zur richtigen Meinung (vgl. Men. 98a), dass das Wissen zusätzlich zur richtigen Meinung noch eine Begründung (*aitías logismós*) gibt. Um ein einfaches Beispiel zu geben: Ich kann die richtige Meinung haben, dass $a^2 + b^2 = c^2$, also dass der Satz des PYTHAGORAS gilt. Aber erst, wenn ich den Satz begründen bzw. beweisen kann, weiß ich, dass er gilt. Das Wissen stabilisiert so meine richtige Meinung.

Doch kommt noch etwas hinzu. Die Fähigkeit zur Begründung macht mich unabhängiger von einer sozialen Autorität und abhängiger von einer epistemischen, deren Urheber ich – der Begründende – selber bin.

32 Vgl. z. B. R. McINERNY: „Ethics", in: N. KRETZMANN/E. Stump (eds.): The Cambridge Companion to Aquinas (1993), S. 196–216. McInerny vertritt die Ansicht, Thomas habe zwischen philosophischer Ethik und Moraltheologie zu trennen verstanden und eine Moralbegründung ohne religiöse Basis vorgenommen. Vgl. S. 212 f.: „[T]he immorality of lying and stealing and seducing the spouses of others is recognized as inimical to a reasonable, human ordering of our lives. Aquinas maintains that prohibitions of lying and theft and adultery are exceptionless and that anyone is capable of recognizing this. A society that permits such practices will contain the seeds of its own dissolution."

33 ARISTOTELES: Politeia, 1. Buch, 2. Kap., 1253a9–10.

34 J.-J. ROUSSEAU: Diskurs über die Ungleichheit (1990), 1. Teil, S. 100.

Wenn ich den Satz des PYTHAGORAS beweisen kann, so halte ich ihn nicht mehr nur auf Grund einer sozialen Autorität für wahr, z. B. der Autorität eines Lehrers, sondern auf Grund einer epistemischen. Die epistemische Autorität aber ist letztlich meine eigene, in der mathematischen „Realität" begründete Einsicht. Insofern garantiert meine Fähigkeit zur Begründung auch meine Freiheit.

Gründe aber sind durch Verallgemeinerungsfähigkeit charakterisiert. Wenn die Begründung, d. h. der Beweis für den Satz des PYTHAGORAS, nur für mich gilt und nicht für jedermann grundsätzlich nachvollziehbar bleibt, so ist der Beweis nicht gültig. Vernunft bedingt also Begründung, Begründung aber Freiheit und Verallgemeinerungsfähigkeit.[35]

Diese Freiheit ist einmal eine *negative* Freiheit, nämlich die Freiheit von etwas, eben einer sozialen Autorität. Es ist aber auch eine *positive* Freiheit, insofern ich selber die Ursache meiner Gründe bin, (wenn ich die Begründung nicht nur nachrede). Diese Gründe sind also selbstverursacht. Wo es eine Ursache gibt, muss es aber auch nach einem Grundsatz, der von D. HUME formuliert und KANT reformuliert wurde, ein Gesetz geben.[36] Nun kann es kein physikalisches Gesetz geben, das mich veranlasst, frei – im positiven Sinne von Selbsturheberschaft – zu handeln. Gäbe es ein solches physikalisches Gesetz, so wäre ich ja fremdbestimmt. Also kann die Kausalität aus Freiheit nicht physikalischer Natur sein. Da dieses Gesetz aber auch nicht außerhalb meiner liegen kann – denn dann wäre ich ja ebenfalls fremdbestimmt –, kann es auch nicht in einer extramentalen metaphysischen Welt oder in Gott liegen, d. h. theonomer Natur sein. Das Gesetz kann nur aus mir stammen und wird von mir durch meine Vernunft erst konstruiert. Die *Freiheit* ist in diesem Sinne Selbstgesetzgebung oder Autonomie.

Worin besteht nun dieses Gesetz? Richtig, aber noch sehr unexpliziert lautet es: *Du sollst vernünftig handeln.* Vernunft aber kann hier offensichtlich nicht instrumentell mit D. HUME als „Sklavin der Leidenschaften" verstanden werden, denn sonst wäre sie ja nicht mehr *selbst*gesetzgebend.[37] Sie muss eben Herrin sein. Was ist nun das Hauptmerkmal der Vernunft? Wenn Vernunft durch Gründe und Gründe durch Verallgemeinerungsfähigkeit charakterisiert sind, so besteht dieses Gesetz der Ver-

35 Vgl. dazu R. FERBER: Philosophische Grundbegriffe 2 (2003), 4. Kap., S. 156–168.

36 D. HUME: Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand (1888), 7. Abschnitt, 2. Teil, S. 74–75; I. KANT: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 3. Abschnitt, 4445.

37 Vgl. D. HUME: Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand (1888), 2. Buch, 3. Abschnitt, S. 415. Vgl. PLATON: Prot., 352b–c.

nunft nur in der allgemeinen Charakteristik der Vernunft. Die allgemeine Charakteristik der Vernunft ist die Form der Vernunft. Die Form der Vernunft ist aber deren Verallgemeinerungsfähigkeit. Die Form der Vernunft also schafft das moralische Gesetz, dem die Vernunft sich nur widersetzen kann, indem sie sich selbst widerspricht, d. h. ihre Form – die Verallgemeinerungsfähigkeit – aufgibt. „Handle vernünftig" heißt dann: *„Handle verallgemeinerungsfähig"* oder, nun in der klassischen Formulierung KANTs:

> „Der kategorische Imperativ ist also nur ein einziger und zwar dieser: *handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde.*"[38]

KANT gibt bekanntlich diesem einzigen Imperativ fünf verschiedene Formulierungen, die ich hier nicht im Einzelnen Revue passieren lassen möchte. Ich möchte vielmehr auf den immer noch theologisch-biblischen Hintergrund dieser Verallgemeinerungsregel hinweisen, nämlich die Goldene Regel. Zwar weist KANT den Gedanken zurück, dass der Kategorische Imperativ nur eine Neuformulierung der Goldenen Regel in ihrer negativen Formulierung ist: „Was Du nicht willst, dass man Dir tu, das füge auch keinem anderen zu", die in allen abrahamitischen Religionen und auch bei KONFUZIUS vorkommt.[39] Doch gleichwohl ist der Goldenen Regel und dem Kategorischen Imperativ etwas gemeinsam, nämlich ein Prinzip der Unparteilichkeit. Die Goldene Regel macht uns unparteiisch, indem sie uns in der negativen Formulierung befiehlt, andere nicht so zu behandeln, wie wir von ihnen nicht behandelt zu werden wünschen, wenn wir in ihrer Situation wären. Die Kantische Verallgemeinerungsregel dagegen macht uns unparteiisch in einer weniger unmittelbaren Art und Weise. Statt zu fragen: „Was, wenn Du mir dies antun würdest?", fragen wir: „Was wenn jedermann dies tun würde?". Diese Art von Unparteilichkeit ist nun von großer Wichtigkeit. Wenn es uns erlaubt ist, in bestimmter Art und Weise gegenüber unseren Mitmenschen zu handeln, so muss es für jedermann erlaubt sein, wie wir zu handeln, sofern dies unter denselben relevanten Umständen geschieht. Nach KANTs Formulierung ist es also falsch etwas zu tun, von dem wir nicht wünschen könnten,

38 I. KANT, GMS, 428.

39 I. KANT, GMS, 429/430. Vgl. „Zigong fragte: ‚Gibt es etwas, was aus einem Wort besteht und was man aufgrund von dessen Eigenschaft das ganze Leben hindurch befolgen kann?'. Der Meister sagte: ‚Das ist wohl shù: Was man selbst nicht wünscht, das tue man Menschen nicht an.'" (Lunyu, 15.14. Übersetzung von Heiner Roetz mit kleiner Änderung von Harro von Senger).

dass es jedermann unter den in relevanter Hinsicht ähnlichen Umständen tut. Wir können also die Gemeinsamkeit zwischen der Goldenen Regel in ihrer negativen Formulierung und dem Kategorischen Imperativ so festhalten: Der Kategorische Imperativ formuliert ebenfalls ein Unparteilichkeitsprinzip. Im Unterschied zur Goldenen Regel formuliert der Kategorische Imperativ aber das Unparteilichkeitsprinzip in einer abstrakteren und auf jedermann bezogenen Form.

Sittlichkeit ist also immer noch Gehorsam, aber nicht mehr Gehorsam gegenüber „sozialen Machtverhältnissen" noch einem von Gott gegebenen oder gelösten Naturrecht gegenüber, sondern es ist Gehorsam gegenüber einem von mir selbst geschaffenen Gesetz. Mit dieser Verallgemeinerungsregel ist nun auch Freiheit im positiven Sinne von Selbsturheberschaft oder Selbstgesetzgebung verknüpft, da ich diese Regel eben nur aus mir schöpfe und mir selber gebe.

In dieser Autonomie liegt aber auch für KANT der Grund für die Würde des Menschen, die – biblisch-theologisch gesprochen – in der Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott liegt, d. h. – philosophisch gesprochen – in seiner Freiheit:

> „Autonomie ist also der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur."[40]

Zu dieser Haltung der Moralität kommt der Mensch jedoch nur durch eine „Revolution der Gesinnung", durch einen persönlichen Entschluss, durch die Änderung des Herzens. Zur Legalität dagegen gelangt er auch durch Gewöhnung. In verwandelter Form finden wir in dieser „Revolution der Gesinnung" wiederum das Motiv der „Umwendung der Seele" (*psychés periagogé*),[41] der – neutestamentlich gesprochen – *metánoia*.

Freilich wird beides, die Verallgemeinerungsregel und die Freiheit, von Gott losgelöst und in der Vernunftfähigkeit des Menschen begründet. Deshalb ist auch die Vernunftfähigkeit des Menschen die Richterin darüber, was in der Bibel als moralisch zu gelten hat. Die Schrift hat so zwar in sich einen Kern der Vernunft und des moralischen Gesetzes, etwa die Goldene Regel; des Weiteren aber sind Elemente vorhanden, welche nicht mit der Vernunft übereinstimmen. Die menschliche Vernunft ist aber notwendig auf Wahrheit bezogen und kann sich langfristig nicht mit etwas abfinden, was unvernünftig und d. h. nicht allgemein vertretbar ist.

40 I. KANT: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 2. Abschnitt, 436.
41 PLATON: Res publica, 521c.

Das hat KANT dann insbesondere in seiner Schrift *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* herausgearbeitet. Zwar relativiert er darin die christliche Offenbarung als eine unter anderen und unterscheidet zwischen einem Vernunftglauben einerseits und einem Offenbarungsglauben, den er auch *fides statutaria* nennt. Der Erstere kann als ein von jedem frei angenommener Glaube bezeichnet werden (*fides elicita*), der zweite ist ein gebotener Glaube (*fides imperata*), der auf historischen Dokumenten basiert, die nicht allgemein verbindlich sein können. Das Kriterium für die moralische Richtigkeit dessen, was in einer *fides statutaria* festgelegt ist, ist aber wiederum die Vernunft und damit die Verallgemeinerungsfähigkeit. Das heißt, die „Heilige Schrift" muss moralisch interpretiert werden. Während also Kirchenväter wie AUGUSTINUS und THOMAS mindestens vier verschiedene Schriftsinne unterschieden, den wörtlichen, allegorischen, tropologischen oder moralischen und endlich den anagogischen oder spirituellen Sinn,[42] gibt es für KANT nur den wörtlichen und den moralischen im Sinne der Vertretbarkeit vor der Vernunft. Religion ist für KANT „das Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote"[43]. Das bedeutet eben nicht eine heteronome oder legalistische Beobachtung „äußerer bürgerlicher oder statutarischer Kirchenpflichten"[44]. Vielmehr kann „nur die reine moralische Herzensgesinnung den Menschen Gott wohlgefällig machen"[45].

Die Moral führe zwar zur Religion, da sie mich auf einen Gott hoffen lässt: Den „Tun-Ergehens-Konnex", wonach derjenige, der sich moralisch verhält, auch glücklich ist, – was in der sinnlich wahrnehmbaren oder phänomenalen Welt nicht notwendig der Fall ist –, kann nach meinem Tod nur Gott herstellen. Durch die Achtung vor dem moralischen Gesetz kann ich sogar eine verborgene Finalität in der Schöpfung feststellen, an der auch ich mit meiner *Hoffnung* auf Gott Anteil haben kann. Auch für KANT ist Gott das Ziel, und der Weg zu dieser verborgenen Finalität führt über die Religion als „Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote". Doch zur Begründung der Moral ist Gott für KANT entbehrlich. In seinem *opus postumum* geht er dann soweit zu schreiben:

> „Religion ist Gewissenhaftigkeit (mihi hoc religioni). Die Heiligkeit der Zusage und Wahrhaftigkeit dessen, was der Mensch sich selbst bekennen

42 Vgl. zu diesem Komplex des mehrfachen Schriftsinnes: THOMAS VON AQUIN: Summa theologica, 1. Teil, 10. Frage, 10. Artikel.

43 I. KANT: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, B 229.

44 Ders., ebd., 214.

45 Ebd.

muss. Bekenne dir selbst. Diese zu haben wird nicht der Begriff von Gott noch weniger das Postulat: ‚es ist ein Gott' gefordert."[46]

Wir können den Gedanken KANTs vereinfacht auch so wiedergeben: Handle stets so, dass Du Dich vor Dir selber nicht schämen musst. Dazu braucht es keinen Begriff von Gott, sondern eher einen vielleicht unzeitgemäß anspruchsvollen Begriff von sich selbst, – nicht als empirisches Individuum, sondern eben als vernünftiges Wesen. Sittlich verhält sich also noch nicht, um auf die Definition MENGERs zurückzukommen, wer sich den sozialen Machtverhältnissen anpasst (vgl. S. 1). Sittlich handelt vielmehr, wer sich dem Menschlichsten in ihm, der Vernunft, anpasst, unsittlich dagegen, wer gegen sie Widerstand leistet. Unser Jubilar Hans J. MÜNK hat sich in seiner grundlegenden Dissertation über den Freiburger Moraltheologen Ferdinand Geminian WANKER (1758–1824) eingehend mit der Wirkung KANTs auf die Moraltheologie der nachkantischen Ära auseinandergesetzt und nicht zuletzt auf die fruchtbaren Aspekte der kantischen Ethik für das Verständnis „eines auf den Begriff der Menschenwürde konzentrierten Moralprinzips" hingewiesen.[47]

Literatur

FERBER, R.: Philosophische Grundbegriffe 1: Philosophie, Sprache, Erkenntnis, Wahrheit, Sein, Gut. – München: Beck, [7]2003 (Beck'sche Reihe; 1054).

FERBER, R.: Philosophische Grundbegriffe 2: Mensch, Bewusstsein, Leib und Seele, Willensfreiheit, Tod. – München: Beck, 2003 (Beck'sche Reihe; 1533).

FINNIS, J.: Natural law and natural rights. – Oxford: Clarendon Press, 1980.

HUME, D.: Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand. Zitiert nach der Ausgabe von L. A. Selby-Bigge, Oxford, 1988.

Kants handschriftlicher Nachlass, Band 8, Opus postumum, 1. Hälfte. – Berlin; Leipzig: de Gruyter, 1936.

KRETZMANN, N./STUMP, E. (eds.): The Cambridge Companion to Aquinas. – Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

MENGER, A.: Neue Sittenlehre. – Jena: Fischer, 1905.

MENSCHING, G. (Hg.): Gewalt und ihre Legitimation im Mittelalter. Symposium des Philosophischen Seminars der Universität Hannover vom 26. bis 28. Februar 2002. – Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003.

46 Kants handschriftlicher Nachlass, Band 8, Opus postumum, 1. Hälfte (1936), 81.

47 H. J. MÜNK: Der Freiburger Moraltheologe Ferdinand Geminian Wanker (1758–1824) und Immanuel Kant (1985).

Ich danke Herrn Dr. H. Ambühl und Herrn lic. phil. Th. Hiltbrunner für die Durchsicht einer früheren Fassung.

MÜNK, H. J.: Der Freiburger Moraltheologe Ferdinand Geminian Wanker (1758–1824) und Immanuel Kant. Historisch-vergleichende Studie unter Berücksichtigung weiteren philosophisch-theologischen Gedankenguts der Spätaufklärung. – Düsseldorf: Patmos, 1985 (Moraltheologische Studien: Historische Abteilung; 10).

NESCHKE, A.: Platonisme politique et théorie du droit naturel. Contribution à une archéologie de la culture politique européenne. I, II. – Brüssel: Peeters, 1995; 2004.

ROUSSEAU, J. J.: Émile ou de l'éducation. Chronologie et introd. par Michel Launay. - Paris: Garnier-Flammarion, 1966.

ROUSSEAU, J.-J.: Diskurs über die Ungleichheit. Mit sämtlichen Fragm. und erg. Materialien nach den Orig.-Ausg. und den Hs. neu ed., übers. und kommentiert von Heinrich Meier. – Kritische Ausg. des integralen Textes, 2., durchges. und erg. Aufl. - Paderborn u. a.: Schöningh, 1990.

SCANLON, T. M.: What we owe to each other. – Cambridge, Mass. et al.: Belknap Press of Harvard University Press, 1998.

SCHNEEWIND, J. B.: The invention of autonomy. – Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

THOMASIUS, Chr.: Grundlehren des Natur- und Völkerrechts, hg. und mit einem Vorwort versehen von F. Grunert, Nachdruck der Ausgabe von 1709. – Hildesheim: Olms, 2003.

TOLSTOI, L. N.: Anna Karénina. Übers. v. F. Ottow. – München: Deutscher Taschenbuch-Verlag, 1978.

Prof. Dr. Rafael Ferber, Universität Luzern, Theol. Fakultät, Professur für Philosophie,
Kasernenplatz 3, CH-6003 Luzern
E-Mail: rafael.ferber@unilu.ch

ETHICA; 12 (2004) 4, 364 - 382

KONRAD HILPERT

WIE HAT DIE THEOLOGISCHE ETHIK AUF DIE EMANZIPATION DER PHILOSOPHISCHEN VON DER THEOLOGISCHEN ETHIK REAGIERT?

Prof. Dr. Konrad Hilpert, geb. 1947 in Bad Säckingen; Studium der Philosophie, Katholischen Theologie und Germanistik an den Universitäten Freiburg und München; 1978 Promotion, 1985 Habilitation für Moraltheologie an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg. 1990–2001 Prof. für Praktische Theologie und Sozialethik an der Universität des Saarlandes; seit 2001 Lehrstuhlinhaber für Moraltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität München.
Arbeitsschwerpunkte: Theologische Ethik unter den Bedingungen der Moderne, Menschenrechte, Ethik zwischenmenschlicher Beziehungen, Bioethik, Theorie diakonischen Handelns.
Veröffentlichungen: *Die Menschenrechte. Geschichte – Theologie – Aktualität* (Düsseldorf, 1991); *Caritas und Sozialethik. Elemente einer theologischen Ethik des Helfens* (Paderborn, 1997); *Theologie und Menschenrechte. Forschungsbeiträge zur ethischen Diskussion der Menschenrechte* (Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br., 2001); (zus. mit P. Winterhoff-Spurk) Hg., *Der Traum vom Glück. Orte der Imagination* (St. Ingbert, 2002).

1. Selbstbehauptung durch Abwehr

Eine der letzten Gesamtdarstellungen der Moraltheologie aus der Epoche vor dem Zweiten Vatikanum, die dreibändige *Katholische Moraltheologie* von Joseph MAUSBACH und Gustav ERMECKE, charakterisiert das Verhältnis von christlicher Moraltheologie und „moderner Ethik" als „feindlichen Gegensatz"[1]. Dieser sei ein „notwendiges" Ergebnis der Entwicklung seit der Reformation, in deren Gefolge die „weltliche Philosophie" „unchristlich und allmählich atheistisch, die auf ihr aufgebaute Lebensanschauung naturalistisch oder doch rein diesseitig" geworden sei.[2] Nachdem „die Ethik der Gegenwart" (auf knapp einer Seite!) in sieben typischen Richtungen vorgestellt ist, wird sie zusammenfassend folgendermaßen charakterisiert:

1 J. MAUSBACH/G. ERMECKE: Katholische Moraltheologie, Bd. I (^{9}1959), S. 29.
2 Ebd., S. 28.

„Ein grundlegender Zug der modernen Ethik ist ihre *säkularistische* Grundhaltung, auch dort, wo sie noch deistisch an Gott festhält oder wenigstens die Gottesfrage nicht vollends verneint, sondern offen lässt, ausklammert. Eine weitere Eigenschaft der modernen Ethik ist, dass sie den Menschen verkennt und absolut setzt (*Anthropozentrismus*), letztlich weil sie Gott verloren hat."[3]

Diese anthropologischen Irrtümer erscheinen als die beiden Wurzeln, aus denen sich alle verkehrten Ethiken der Neuzeit zwangsläufig ergeben.[4]

Diese Sicht des Verhältnisses zwischen theologischer und neuzeitlicher philosophischer Ethik findet sich in ähnlicher Weise in sehr vielen Handbüchern der Moraltheologie seit der Mitte des 19. Jahrhunderts. Ihre charakteristischen Züge sind:

1. die Bestimmung des Verhältnisses als konfrontativer und prinzipieller Gegensatz;
2. die Kritik an bestimmten philosophischen Voraussetzungen und Grundlagen wie Anspruch der Vernunft, Erkennbarkeit Gottes, Rolle der Freiheit;
3. die Identifizierung des Einsetzens der beklagten Entwicklung mit der Aufklärung, die ihrerseits in eine ideengeschichtliche Kontinuität mit der Reformation gestellt wird; und schließlich
4. die faktische Zuschreibung der Verantwortlichkeit an die Philosophie, die sich der Theologie entfremdet bzw. bestimmten Wahrheiten verweigert habe.

Eine Verhältnisbestimmung wie diese kann allerdings nicht einfach als objektive Darstellung einer bestehenden Distanz gelten. Vielmehr ist sie auch eine Interpretation, durch welche die eine der beiden betroffenen Parteien zum Ausdruck bringt, wo sie selbst steht oder stehen möchte. Infolgedessen bleibt zu prüfen, ob die Auseinanderentwicklung nicht noch andere Auffassungen der Zuordnung von christlich-theologischer und weltlich-philosophischer Ethik hervorgebracht hat.

Unter dieser Hinsicht ist der metaphorische Begriff „Emanzipation", der in der mir als Aufgabe gestellten Leitfrage enthalten ist, durchaus offener und heuristisch fruchtbarer als die Kategorie des polemisch-abwehrenden Gegensatzes.[5] Denn der Begriff „Emanzipation" bietet von seiner Her-

3 Ebd., S. 30.

4 Ebd., S. 30f.

5 Die Charakterisierung der Loslösung der Ethik von der Theologie als „Emanzipation" wurde vor allem durch den Beitrag „Die Evidenz des Ethischen und die Theologie"

kunft im römischen Familienrecht sowohl die Möglichkeit des Verständnisses als Selbstbefreiung als auch die einer Deutung als rechtmäßigen Akt des Selbstständigwerdens und der geordneten Ablösung aus der Autorität des Herkommens. Tatsächlich hat ja das Entstehen einer von Religion und Kirche abgelösten philosophischen Ethik, die statt an die Dokumente des Christentums an die antiken Morallehren anknüpfte, zunächst nichts mit Polemik gegen Sitten, Pflichten und Praktiken der Religion zu tun, aber sehr viel mit dem Bestreben und der Hoffnung, trotz und jenseits der konfessionellen Frontstellungen und ihrer bedrückenden Folgen für die Menschen Gemeinsamkeiten in den moralischen Anschauungen zu finden und zu begründen.[6]

Um herauszufinden, wie die Moraltheologie in der Breite ihrer Vertreter und Richtungen auf diesen Prozess der Emanzipation der philosophischen Ethik reagiert hat, werde ich nun zwei Durchgänge durch ihre Geschichte unternehmen. Im ersten sollen gleichsam die Schauplätze abgeleuchtet werden, auf denen die Auseinandersetzung mit der verselbstständigten philosophischen Ethik ausgetragen wurde. Im zweiten Durchgang sollen auf dieser Grundlage die paradigmatischen Konstellationen umschrieben werden, in denen sich die theologische Ethik gegenüber der philosophischen positioniert hat.

2. Orte der gedanklichen Auseinandersetzung

Das vordringliche Thema, von dem sich die Moraltheologie durch die verselbstständigte philosophische Ethik herausgefordert sah, war ohne jeden Zweifel der Erkenntnisanspruch der menschlichen *Vernunft*. „Vernünftig" sollte vor allem heißen: streng allgemein gültig, so dass die Gründe von jedem eingesehen werden können. Bezogen auf die Moral bedeutete das, dass jeder Geltungsanspruch überprüft und begründet werden können muss. Dieser Anspruch traf auf eine Moraltheologie, die sich seit ihrer Formierung zu einer selbstständigen Disziplin am Ende des 16. Jahr-

von Gerhard EBELING (jetzt in: ders.: Wort und Glaube, Bd. II (1969), S. 1–41) üblich. Tatsächlich aber spricht bereits F. X. v. LINSENMANN in seiner Abhandlung „Über Richtungen und Ziele der heutigen Moralwissenschaft" in der Theologischen Quartalschrift von 1872 davon, dass die Ethik, „welche unser heutiges politisches, soziales, literarisches Leben beherrscht" „sich mannigfach emanzipiert [hat] von der positiven offenbarungsgläubigen Theologie, *weil die Theologie hinter ihrer Aufgabe zurückgeblieben ist*" (in: F. X. v. LINSENMANN: Gesammelte Schriften (1912), S. 173–188, hier: 186).

6 S. dazu die Hinweise bei M. VENARD: Christentum und Moral, in: J.-M. MAYEUR u. a. (Hg.): Die Geschichte des Christentums, Bd. IX (1998), S. 987–1030.

hunderts ganz der Zielsetzung verschrieben hatte, pastorale Anleitung für die Beichtstuhlpraxis zu sein. Sie bestand deshalb aus einer Sammlung von Fällen, die äußerlich geordnet die Ergebnisse von Reflexionen auf Grund allgemeiner Prinzipien, Lösungsempfehlungen aus ähnlich gelagerten Fällen, rechtliche Vorschriften, liturgische Bestimmungen und autoritative Entscheidungen enthielt, die im Rahmen der Verwaltung des Bußsakraments im Laufe der Jahrzehnte und Jahrhunderte gemacht wurden. Die Geltungsgründe dieser Kasus sind Erfahrungen, Gewohnheiten, Anordnungen von Autoritäten, Normen des Kanonischen Rechts – alles Gründe also, die angesichts der neueren philosophischen Vernunftkriterien nicht mehr genügen können. Johann M. SAILER spricht deshalb von der „Pflicht, das Maß der Achtung (sc. von Meinungen gelehrter Autoritäten) dem Maß der Gründe, die ihre Meinungen stützen, anzupassen"[7] und stellt unmissverständlich klar:

> „Es wäre ein überaus schädlicher Missgriff, der alle Gewissheit der Erkenntniß zernichten müsste, wenn man überall auf bloß menschliches Ansehen baute, und wo *Gründe* gewogen werden sollten, bloß *Stimmen* gezählet würden, wie es denn zu oft hieß: Ita Laymann cum viginti aliis."[8]

Schon seit der Mitte des 18. Jahrhunderts, verstärkt gegen dessen Ende, als die kantischen Schriften bereits erschienen waren, bemühten sich deshalb eine Reihe von Moraltheologen, ihrem Fach eine tragfähige theoretische Basis zu beschaffen; diese fanden sie einerseits in der philosophischen Ethik und andererseits in der geoffenbarten Lehre Jesu. Nach Sebastian MUTSCHELLE hat die Moraltheologie die Aufgabe, die „ersten Grundgesetze und Grundlagen, auf denen die wissenschaftliche Kenntniß der Moral ruht, deutlich, oder ausdrücklich als solche, anzugeben und sie in der Ordnung voranzustellen"[9]. Geoffenbarte Lehre Jesu und ethische Vernunftreflexion gelten dabei nicht als gleichartige Quellen, deren Inhalte man einfach addieren könnte. Die Lehre Jesu stelle ja keine Grundlagenreflexion dar, vielmehr setze sie ihrerseits voraus, „dass sich die allgemeinen moralischen Grundsätze bereits in jeder Vernunft finden"[10]. Gott selbst aber sei es, der den Menschen diese Vernunft gegeben hat und durch das praktische Gesetz der Vernunft seinen Willen erkennen lasse.

7 J. M. SAILER: Handbuch der christlichen Moral, zunächst für künftige katholische Seelensorger und dann für jeden gebildeten Christen, 3 Bde. ([2]1818), Bd. III, S. 189.
8 Ebd.
9 S. MUTSCHELLE: Moraltheologie, oder Theologische Moral, 2 Bde. (1801–1803), Bd. I, S. 20.
10 Ebd., S. 32.

Durch die Vernunft wohne Gott im Menschen, habe er Menschengestalt angenommen.[11] Die Vernunft werde „von außen" unterstützt durch die Offenbarung. Diese enthalte nichts, was nicht auch der Vernunft grundsätzlich erreichbar wäre; trotzdem sei sie wertvoll – als pädagogische Maßnahme, wie MUTSCHELLE mit einem von vielen anderen Autoren benutzten Bild sagt, um nämlich die Einsicht der Vernunft zu erleichtern und zu bestätigen. Auch bei Franz X. von LINSENMANN wird es ein Dreivierteljahrhundert später zwar wesentlich nüchterner, aber was die grundsätzliche Zuordnung von Vernunft und Offenbarung betrifft, doch ganz ähnlich heißen:

> „Die Vernunft ist zwar nicht nach der Würde, aber nach der logischen Ordnung die erste Quelle der Erkenntniß des Sittlichen; denn in ihr ist fürs Erste die natürliche Offenbarung Gottes ... niedergelegt; fürs Zweite ist sie die nothwendige Voraussetzung für die positive Offenbarung, ohne Vernunft kein Glaube. Die Vernunfterkenntniß ist nicht nur nicht im Widerspruch mit der Offenbarung, vielmehr offenbart sich uns Gott selbst als ... absolute Vernunft ..."[12]

Von hier geht eine sachliche Linie zur Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanums und deren Rede von der „Autonomie der irdischen Wirklichkeiten"[13]. Diese allbekannte Formel besagt ja nicht weniger, als dass die verschiedenen Bereiche der Kultur ihre eigene Gesetzmäßigkeit und Vernunft haben, die im Willen des Schöpfers gründe, so dass es auch keine prinzipiellen Widersprüche zwischen wissenschaftlichem Erkennen und Glauben gibt.

Ein anderer zentraler Punkt, in dem sich die Moraltheologie als Disziplin zum Reagieren genötigt fühlte, war die exponierte Stellung des Menschen als *Subjekt* in der philosophischen Ethik seit Immanuel KANT und Georg W. F. HEGEL. Nicht mehr die Natur, sondern der Einzelne gilt als der Träger der allen gemeinsamen Vernunft; und er ist auch der Fixpunkt, von dem her und auf den hin die Wirklichkeit wahrgenommen, entworfen und handelnd gestaltet wird. Auch wenn sich kein moraltheologisches Konzept die transzendentale Wende und die Begründung der Religion aus der Anerkennung der moralischen Pflichten bei KANT und Johann G. FICHTE in ihrem vollen Umfang zu Eigen gemacht hat, findet eine intensive Auseinandersetzung mit dem Stellenwert und dem Vermögen des einzelnen Subjekts statt. Sie findet ihren nachhaltigen Niederschlag in

11 Vgl. ebd., S. 132.
12 F. X. v. LINSENMANN: Lehrbuch der Moraltheologie (1878), S. 28f.
13 Bes. art. 36. Vgl. außerdem art. 59; 62; 64; 76.

zwei charakteristischen Entwicklungen, nämlich zum einen in der Aufmerksamkeit für die sittliche Bildung der Persönlichkeit und zum anderen in der Wahrnehmung der Laien als urteilsfähiger Subjekte.

Der Bearbeiter des zweiten Bandes von MUTSCHELLEs *Moraltheologie* etwa erklärt „die sittliche Bildung der Menschen" in progressiver Tendenz von innen heraus zu einer der vornehmsten Aufgaben der Moral.[14] Sie könne man positiv durch „Erziehung und Unterricht, Litteratur und Volksbelehrung" unterstützen.[15] Umgekehrt reiht dieser Autor „Unterdrückung der Geistes-Entwicklung und freien Untersuchung, Hinderung des eigenen Nachdenkens und besserer Begriffe" unter die „Verbrechen des Hochverrathes an der Menschheit"[16] ein. Als bevorzugte Argumentationsgrundlage gilt ihm wie auch anderen Autoren aus dieser Zeit die Menschenwürde im je anderen.[17] LINSENMANN wendet das bei MUTSCHELLE, WANKER und noch SAILER mit dem von KANT übernommenen Begriff des Selbstdenkens[18] umschriebene Ziel ins Psychologische, wenn er betont, dass der empirische Mensch im Unterschied zum abstrakten eben kein fertiger und vollkommener ist, sondern ein stets werdender.[19] Die herkömmliche Moraltheologie kasuistischen Typs erfährt bei ihm und anderen Autoren aus der so genannten Tübinger Schule auch aus dem Grunde so starke Kritik, weil sie die einzelnen Taten von ihren Urhebern isolieren würde. Eine solche Isolierung sei etwas Äußerliches und Künstliches, dem wirklichen Leben völlig Entfremdetes. Das Handeln in der einzelnen Situation im umgreifenderen Zusammenhang der sittlichen Persönlichkeit in ihrer Kontinuität und in ihrem andauernden Wachstum zu sehen, also das sittliche Leben als etwas Zusammenhängendes, als organische Einheit

14 S. MUTSCHELLE: Moraltheologie, oder Theologische Moral (1801–1803), Bd. II, S. 68, vgl. 90f. Der Bearbeiter des zweiten Bandes bezeichnet sich selbst als „ein Verehrer des sel. Sebastian Mutschelle". Nach Ch. KELLER: Das Theologische in der Moraltheologie (1976), S. 93, handelt es sich um *Ignaz Thanner*.

15 Ebd., S. 71.

16 Ebd., S. 72.

17 Ebd., S. 80; 84; 137.

18 S. MUTSCHELLE: Über das sittlich Gute (1788), S. 143; F. G. WANKER: Christliche Sittenlehre oder Unterricht vom Verhalten des Christen, um durch Tugend wahrhaft glücklich zu werden (1794), Bd. I, S. 312; J. M. SAILER: Einleitung zur gemeinnützigern Moralphilosophie (1786), S. 25 u. a. Freilich finden sich gerade bei Sailer auch deutliche Vorbehalte gegen eine Übersteigerung des Selbstdenkens. S. beispielsweise Handbuch der christlichen Moral, Bd. I (^{2}1818), S. 5f. – Eine der klassischen Stellen dieses Schlüsselworts der Aufklärung findet sich in Kants Aufsatz „Was heißt: sich im Denken orientieren?" (in: I. KANT: Werke in 6 Bden., hg. v. W. Weischedel, Darmstadt, 1975, Bd. III): „*Selbstdenken* heißt den obersten Probierstein der Wahrheit in sich selbst (d. i. in seiner eigenen Vernunft) suchen." (A 329).

19 F. X. v. LINSENMANN: Lehrbuch der Moraltheologie (1878), S. 39.

zu begreifen, ist infolgedessen eine der Intentionen, der sich die erfolgreiche „Christliche Moral" von Johann B. HIRSCHER verpflichtet sieht.[20] Vielleicht die intensivsten Bemühungen um die sittliche Persönlichkeit stellen jedoch die auf die personalistische und die dialogische Philosophie zurückgreifenden Reformanstöße von Autoren wie Fritz TILLMANN,[21] Theodor MÜNCKER[22] und Theodor STEINBÜCHEL[23] in den 1930er-Jahren dar. Selten war bis dahin die Subjektseite der Sittlichkeit mit solcher Intensität und zugleich mit solcher Offenheit für die Einsichten nichttheologischer Wissenschaften und Geistesströmungen zur Aufgabe der Moraltheologie gemacht worden. Selten auch befand sich diese in so enger Nachbarschaft zu den Entwicklungen in der evangelischen Ethik.

Dass infolge dieser Gedanken jeder Einzelne in seiner Urteilsfähigkeit ernster genommen werden müsse und das Wissen vom christlichen Leben nicht einfach mehr dem Expertenwissen von Seelsorgern und Theologen vorbehalten werden dürfe, gestand sich wohl zuerst SAILER ein, der sein 1818 erschienenes *Handbuch der christlichen Moral* ausdrücklich „zunächst für zukünftige katholische Seelensorger und dann für jeden gebildeten Christen"[24] bestimmte. Diese Widmung hat übrigens Schule gemacht und wurde immer dort wiederholt, wo konzeptionell das Ziel verfolgt wurde, das Recht und die Vertrauenswürdigkeit der subjektiven Urteilskompetenz gegenüber einem allzu starken Anspruch objektiv vorgegebener Verbindlichkeiten zu stärken.[25] Bei HIRSCHER findet sie sich ebenso wie bei TILLMANN und später Bernhard HÄRING.[26] Ihren eigentlichen Höhepunkt hat sie aber erst in der expliziten Anerkennung der Unhintergehbarkeit des individuellen Gewissensspruchs in den Texten des Zweiten Vatikanums[27] gefunden.

20 J. B. HIRSCHER: Die christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit, 3 Bde. ([2]1836), Bd. I, V.

21 F. TILLMANN: Die Idee der Nachfolge Christi ([2]1939) (= Handbuch der katholischen Sittenlehre, Bd. III); Die Verwirklichung der Nachfolge Christi 1935–1936) (= Handbuch der katholischen Sittenlehre IV/1 und IV/2).

22 Th. MÜNCKER: Die psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre (1934) (= Handbuch der katholischen Sittenlehre, Bd. II).

23 Th. STEINBÜCHEL: Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre (1938) (= Handbuch der katholischen Sittenlehre, Bd. I/1 und I/2).

24 So der Untertitel in allen drei Auflagen.

25 Vgl. R. HOFMANN: Moraltheologische Erkenntnis- und Methodenlehre (1963), S. 75f. Zur theoretischen Bewältigung dieser Grundspannung s. noch immer F. BÖCKLE: Bestrebungen in der Moraltheologie, in: J. FEINER/J. TRÜTSCH/F. BÖCKLE (Hg.): Fragen der Theologie heute (1957), S. 425–446.

26 B. HÄRING: Das Gesetz Christi. 3 Bde. ([6]1961), S. 27f.; 63f. u. ö.

27 Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*, art. 16; Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae*.

Damit aber sind wir bei dem Punkt angelangt, der für die neuzeitliche Philosophie der alles durchdringende ist, wann immer über den Menschen und das menschliche Handeln nachgedacht wird, nämlich bei der *Freiheit*. Freiheit, sich selbst zu bestimmen, bedeutet gleichermaßen die Chance, die den Menschen vor allen anderen Lebewesen auszeichnet, wie auch die Aufgabe, von deren Realisierung das Gelingen der sittlichen Existenz des Einzelnen abhängt. Freiheit ist die Voraussetzung dafür, dass sich der Mensch immer neue Handlungsräume erschließen kann, aber auch das, was ihm Selbstbeschränkung und verantwortliche Gestaltung struktureller und institutioneller Rahmenbedingungen abverlangt. Diese Schlüsselstellung der Freiheit aus Vernunft, die noch vor jeder Disziplinierung durch die Zivilisation allen Subjekten gleichermaßen eigen ist, steht nach dem Urteil vieler Moraltheologen seit dem Ende des 18. Jahrhunderts notorisch in zwei Spannungen, nämlich gleichsam nach innen in einer Spannung zur Fixierung auf die Sünden und nach außen zur obrigkeitlichen Organisation sämtlicher Formen des Miteinanders von Menschen in Familie, Gesellschaft und Staat. Was die innere Spannung betrifft, so konkretisiert sie sich vor allem in der Feststellung, dass die kasuistische Moraltheologie in ihrer überlieferten Gestalt statt bloß Hilfsinstrument zur Abwägung von Schuld bei Normverletzung zu sein, die eigentliche Zielsetzung der Moraltheologie, nämlich positive Anleitung zum sittlichen Handeln zu sein, ersticke. Die Moraltheologie habe in erster Linie Tugendlehre zu sein, nicht Sündenlehre – heißt es immer wieder in den Vorworten. In einem Aufsatz über das Verhältnis von Gesetz und Freiheit schreibt LINSENMANN in der *Theologischen Quartalschrift* 1871, dass es vor allem darauf ankomme, seine eigene sittliche Verfassung zu formen und seine Entscheidungen frei – und das heißt für ihn: unter Zugrundelegung des gut begründeten eigenen Urteils und nicht in ängstlichem Suchen nach positivierten rechtlichen Regelungen – zu treffen.[28] „Nur ein kleiner Teil unserer Pflichten ist durch ‚Gesetze' umschrieben, ein großes Gebiet freier sittlicher Betätigung liegt vor uns."[29] Moraltheologie müsse die wissenschaftliche Bestätigung und Entfaltung der „evangelischen Grundidee von der *ethischen Freiheit*" sein[30], und diese sei nicht vereinbar mit „einer *Moral des Absolutismus* und des *leidenden Gehor-*

28 F. X. v. LINSENMANN: Untersuchungen über die Lehre von Gesetz und Freiheit. In: F. X. v. LINSENMANN: Gesammelte Schriften (1912), S. 36–172, hier: 84f.; 135–137; 138f.

29 Ebd., S. 135, ähnlich 46.

30 F. X. v. LINSENMANN: Über Richtungen und Ziele der heutigen Moralwissenschaft, in: Theologische Quartalschrift (1872), 187.

sams", die „den Schwerpunkt der Sittlichkeit nicht in das *Gewissen des einzelnen*, sondern in den *Gesetzesbuchstaben* und in die *äußere Autorität*" verlege.[31] Dass mit dieser Auffassung eine zentrale Stelle des Selbstverständnisses des Fachs getroffen war (wenn man die Aufforderung zur Darlegung der „Erhabenheit der Berufung der Gläubigen in Christus" im Dekret über die Priesterausbildung des Zweiten Vatikanums richtig versteht – auch noch bis in die jüngere Zeit!), zeigen die empörten Äußerungen des Jesuiten August LEHMKUHL, der an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert einem an der Universität lehrenden moraltheologischen Kollegen, der sich anonym und öffentlich gegen die seinerzeit dominierende Moraltheologie ausgesprochen hatte, antwortete,

> „es handle sich hier um eine durchaus kirchliche Angelegenheit. Der Gegenstand der Moraltheologie gehört in gleicher Weise wie das Dogma zu dem Gebiete, worüber die Kirche zu befinden hat; und die Heranbildung und Schulung derer, die sich ihrem Dienste widmen wollen, ist *ihre* Sache, nicht Sache des großen Publikums, noch auch derjenigen Organe, welche das Publikum mit Tagesnachrichten und Vorkommnissen des öffentlichen Lebens bedienen. Bei profanen Wissenszweigen und andern weltlichen Dingen und staatlichen Angelegenheiten mag das gehen; ... Aber die Kirche und das kirchliche Recht haben ganz andere Grundlagen. Da kommt alles von oben; das demokratische Element der öffentlichen Meinung hat dort keinen Platz."[32]

Wie die Anerkennung der sittlichen Freiheit nach innen eine Spannung zur Reduktion der Moraltheologie auf eine Sündenlehre und zum Gehorsam als der allem übergeordneten Grundverpflichtung sichtbar werden lässt, so zeichnen sich nach außen schon früh politische Implikationen ab. Ein besonders beeindruckendes Beispiel dafür kann man im speziellen Teil der Moraltheologie von MUTSCHELLE finden, in dem es unter anderem heißt:

> „Indem die Moral jeden Menschen nicht blos als ein rechtliches Subject, sondern als ein moralisches Wesen, begleitet mit einer unveräußerlichen Würde, betrachtet wissen will, verbietet sie schlechthin, ihm die Mittel zu entziehen, welche Theils zur *Ausbildung* Theils zur *Nahrung* seines ausgebildeten Geistes gehören. ... Preß- und Gewissens-Freyheit ... mehr, als *schlechthin Noth* ist, einschränken, ist Beleidigung der Menschheit und noch mehr aller Einzelnen ... Weiter ist es strenge verboten, jemand im rechtlichen und sittlichen Genuße seiner Freyheit muthwillig oder aus Lau-

31 Ebd., 186.

32 A. LEHMKUHL: Die katholische Moraltheologie und das Studium derselben, in: Stimmen aus Maria Laach 61 (1901), 1–20, hier: 1.

ne und Leidenschaft zu stören ...; noch mehr, der Entwicklung seiner Vernunft und Einsicht, der Ausbildung seines Charakters Hindernisse zu legen; ... Es ist nicht einmal recht, anderen den *Selbstgebrauch* ihrer Vernunft und ihrer Freyheit einzuschränken ... Die Achtung für freye Vernunftwesen gestattet das alles nicht."[33]

Dies, so wird dann weiter ausgeführt, habe Konsequenzen für das Verhalten „aller Gattungen" von Vorgesetzten und Mächtigen[34], und auch für den Staat und das Recht[35].

Ein vierter Grundzug des neuzeitlichen Denkens, an dem die philosophische Ethik aber erst nach und nach partizipierte, war die *Geschichtlichkeit* von Ideen, Denksystemen und Sichtweisen. Alle programmatischen Aufforderungen zu einem Neubeginn, zu substanziellen Erweiterungen und zu Korrekturen setzen im Grunde unausgesprochen voraus, dass auch Theorien geschichtlich bedingten Erkenntnisperspektiven unterliegen. Und das starke Insistieren auf dem „Selbstdenken" schließt selbstverständlich immer ein und betont auch die Eventualität und die Berechtigung, über das, was geschichtlich geworden ist, hinauszuschreiten.

Dass auch zwischen den Anfängen des Christentums und dem Heute beträchtliche Differenzen bestehen und das Christentum insofern selbst eine geschichtliche Größe ist, war eine Einsicht, die im theologischen Denken erst im 19. Jahrhundert zum Gemeingut wurde. Dabei wurde die Geschichtlichkeit selbst mit Hilfe von Metaphern wie Organismus, Leben und Entwicklung interpretiert und auch abgemildert.

Geschichtlichkeit und Entwicklung wurden in diesem Zuge auch zu einem Thema der Moraltheologie, allerdings zunächst ausgesprochen vorsichtig. Denn Geschichtlichkeit schloss ja auch ein, dass bis dahin behauptete Geltungen in Frage gestellt werden konnten. Forderungen nach Veränderungen des Bisherigen im Gesamten wie auch affirmatives Reden von einer Entwicklung bestimmter sittlicher Ideen oder gar von Fortschritt konnten, wenn sie nicht nur als Nachzeichnung einer Entwicklung oder als Beweis des zeitlos Geltenden aus dem Fundus der Tradition gemeint waren, leicht als Angriff verstanden werden.

„Da [...] einen wesentlichen Fortschritt haben wollen, hieße, die christliche Sittenlehre in Trümmer schlagen. Der ganze Fortschritt kann sich da fast

33 S. MUTSCHELLE: Moraltheologie, oder Theologische Moral (1801–1803), Bd. II, S. 84f.
34 Ebd., II, S. 85.
35 Z. B. ebd., II, S. 139f.

> nur auf eine gefälligere Form der Darstellung beziehen und auf die Anwendung auf neu auftauchende Verhältnisse des menschlichen Lebens",[36]

schrieb LEHMKUHL in dem schon erwähnten Aufsatz.

Auf der anderen Seite finden sich Autoren wie Ferdinand G. WANKER, Maurus SCHENKL, mit Einschränkung auch SAILER und eine Generation später vor allem HIRSCHER, die sich nicht mehr damit begnügen wollen, ihren Moraltheologien eine Liste mit Vorgängerwerken mitzugeben, sondern die eine mehr oder minder ausführliche Literaturgeschichte der Moraltheologie zum Bestandteil ihres eigenen Entwurfs machen und ihn als eine Station in die voranschreitende Ideenentwicklung einreihen. HIRSCHER gehört denn auch zu den namentlich genannten Theologen, denen der Begründer der Neuscholastik in Deutschland, Joseph KLEUTGEN, vorwarf, sie bedrohten die katholische Theologie tödlich mit ihrem „Streben, alles in der Wissenschaft und im Leben neu zu gestalten"[37] und „alles, was ehemals gegolten" habe, zu verachten und zu bekämpfen[38]. Als legitimierende Formel für die Abwehr des Neuen dient hier der bis zum Übermaß beklagte „Zeitgeist"[39].

Die Moraltheologen im 20. Jahrhundert sind in der Sache freilich weitgehend der durch HIRSCHER gespurten Linie gefolgt. Für viele Vertreter des Reformansatzes um TILLMANN, STEINBÜCHEL und nach dem Zweiten Weltkrieg dann auch Werner SCHÖLLGEN war es überhaupt keine Frage mehr, dass die Geschichtlichkeit ein dominierendes und alles Denken bis in die letzten Ausläufer der Weltorientierung bestimmendes Bewusstsein darstellt.[40] Das Zweite Vatikanum verlangte schließlich an der einzigen Stelle, an der es ausdrücklich von der Moraltheologie sprach, deren Erneuerung und Vervollkommnung[41] – ein weiter Weg, wenn man bedenkt, dass noch die Enzyklika *Rerum novarum* 70 Jahre zuvor den „Geist der Neuerung" für die ganzen Verwerfungen im Zusammenhang der sozialen Frage verantwortlich gemacht hatte.

Die Schauplätze der Auseinandersetzung, die bisher in Augenschein genommen worden sind, gehören in jenen Teil der Moraltheologie, der sich

36 A. LEHMKUHL: Die katholische Moraltheologie und das Studium derselben, in: Stimmen aus Maria Laach 61 (1901), 3.

37 J. KLEUTGEN: Theologie der Vorzeit vertheidigt, 4 Bde. (1853–70), hier: Bd. I, S. 6, vgl. 3–25.

38 Ebd., S. 5.

39 Z. B. ebd., S. 5.

40 Z. B. Th. STEINBÜCHEL: Zerfall des christlichen Ethos im XIX. Jahrhundert (1951), S. 16.

41 Dekret über die Priesterausbildung *Optatam totius* art. 16.

mit der christlichen Sittlichkeit als Ganzes befasst. Wenigstens ein Streiflicht soll aber auch auf den anderen Teil gerichtet werden, in dem die konkreten Fragen verhandelt werden. Denn es darf vermutet werden, dass auch hier eine Auseinandersetzung mit Gedanken der philosophischen Ethiker stattgefunden hat. Freilich liegen erst wenige wissenschaftliche Studien vor, die sich vergleichend oder gar diachron mit der Erörterung praktischer Fragen in der theologischen und philosophischen Ethik befasst haben, wie etwa die vorzüglichen Untersuchungen, die Joseph RENKER zur Ehelehre[42] und Hans MÜNK zur Rechts- und Staatslehre bei WANKER und KANT[43] vorgelegt haben.

Immerhin lässt schon eine erste Durchsicht der moraltheologischen Handbücher erkennen, dass es Interdependenzen dieser Art sowohl bei der Berücksichtigung der Themen als auch in der Art ihrer Durcharbeitung gibt. So wird etwa die Problematik des Aberglaubens ausführlich behandelt. Eine Reihe von Praktiken, die heute als Verstöße gegen Menschenrechte klassifiziert werden, wie der Zauber- und Hexenwahn, die Folter und die Sklaverei erfahren eine kritische Behandlung, die angesichts des jeweiligen politischen Kontextes in ihrer Eindeutigkeit erstaunt. In der Ehelehre werden unter anderem die Freiheit der Wahl des Partners auch von Seiten der Frau unter ausdrücklicher Kritik an den kaufmännischen Elementen in der konventionellen Heiratsanbahnung[44] sowie die Liebe als konstitutive Basis der Ehe[45], also gerade die personale und beziehungsdynamische Innenseite gegenüber der rechtlich-institutionellen Außenseite betont. Beim Verhältnis zwischen Frau und Mann in der Ehe reicht das Spektrum der Positionen von der traditionellen Unterordnung bis zur partnerschaftlichen Gleichrangigkeit. Bezüglich Frauenrechten und -emanzipation wird die Forderung nach völliger Gleichstellung wohl meist kritisiert, es werden aber eben auch faktische Benachteiligungen und die Unhaltbarkeit gewisser Legitimationstopoi eingeräumt.

Dass die dringenden und brennenden sozialen Fragen der jeweiligen Gegenwart und die Erkenntnisse der Gesellschaftswissenschaften zu wenig Aufmerksamkeit fänden, wird schon lange vor 1891 vor allem bei je-

42 J. RENKER: Christliche Ehe im Wandel der Zeit (1977).

43 H. J. MÜNK: Der Freiburger Moraltheologe Ferdinand Geminian Wanker (1758–1824) und Immanuel Kant. Historisch-vergleichende Studie unter Berücksichtigung weiteren philosophisch-theologischen Gedankenguts der Spätaufklärung (1985), bes. S. 220–265.

44 Z. B. S. MUTSCHELLE: Moraltheologie, oder Theologische Moral (1801–1803), Bd. II, S. 124.

45 Z. B. J. M. SAILER: Handbuch der christlichen Moral (^{2}1818), Bd. III, S. 98f.

nen Moraltheologen kritisch vermerkt, die in der Idee des Reiches Gottes in der Menschheit das Einheit schaffende und tragende Prinzip der christlichen Moral erkennen wollten.[46]

3. Paradigmatische Konstellationen

Die Untersuchung der Themenkomplexe, durch die und in deren Zusammenhang sich Moraltheologen in den letzten 250 Jahren mit den Leitideen der neuzeitlichen philosophischen Ethik auseinandergesetzt haben, ergibt ein vielfältigeres Bild als jenes, welches das eingangs zitierte Lehrbuch von MAUSBACH/ERMECKE zeichnet. Im Gegenteil erweist sich diese Sicht nun ihrerseits als Ausdruck eines höchst voraussetzungsreichen, keineswegs zwingenden theologischen Denkens, das in den zentralen Anliegen der neuzeitlichen philosophischen Ethik durchweg Bedrohungen sieht. Das Postulat der kritischen Vernunft als Forum beantwortet es infolgedessen mit dem Hinweis auf die Notwendigkeit der Orientierung an Autorität und Tradition, das Festmachen aller Reflexion am einzelnen Subjekt mit der Betonung des Eingebundenseins in die hierarchisch verfasste Kirche, das Streben nach Freiheit mit der höheren Verpflichtung zum Gehorsam und die Entdeckung der Geschichtlichkeit mit dem Verweis auf die Wahrheit des Immergültigen.

Im Gegensatz zu dieser strikten Abgrenzung steht bereits eine Reihe von Moraltheologen zwischen 1780 und 1830, die erklärtermaßen von der „*Einheit* der philosophischen und christlichen Moral"[47] ausgehen und im Zuge dieser Überzeugung Ideen und Erkenntnisse der philosophischen Ethik übernehmen und die christliche Moral gleichsam als deren Vollendung und Vertiefung darstellen wollten. Die entsprechenden Bemühungen setzen genau zu dem Zeitpunkt ein, als KANTs und FICHTEs Philosophie das philosophische Denken weithin zu bestimmen beginnen. Insofern ist die an und für sich problematische Gleichsetzung von neuzeitlicher oder moderner Philosophie und Aufklärung in der typologischen Vergröberung bei MAUSBACH/ERMECKE durchaus zutreffend.[48]

46 S. HIRSCHER: Die christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches ([2]1836); ders.: Die socialen Zustände der Gegenwart und die Kirche (1849); F. X. v. LINSENMANN: Lehrbuch der Moraltheologie (1878), VI.

47 J. M. SAILER: Handbuch der christlichen Moral ([2]1818), Bd. I, S. 10 und 94–96.

48 Zum (bereits 1791 von Pius VI. im Breve *Quod aliquantum* benutzten) Konstrukt einer Kontinuität von Aufklärung und Reformation vgl. hingegen die Einwände bei Th. STEINBÜCHEL: Zerfall des christlichen Ethos im XIX. Jahrhundert (1951), S. 53–55.

Die Vision von der Einheit oder deutlicher von dem inneren Aufeinanderbezogensein(müssen) von philosophischer und theologischer Ethik bei vielen Moraltheologen der Aufklärungszeit wird von den Vertretern der Tübinger Schule bis zu deren Aussterben in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts aufgenommen. Aber sie gewinnt bei ihnen durch die Befassung mit der romantischen Philosophie (Friedrich W. v. SCHELLING, Franz v. BAADER, Friedrich SCHLEIERMACHER) und durch die Bemühung um ein solideres neutestamentliches Fundament der Moraltheologie eine sehr viel stärker selbstkritische Ausrichtung. Dementsprechend werden die Leitgedanken der neuzeitlichen philosophischen Ethik hier als Herausforderungen wahrgenommen, die Korrekturbedürftigkeit der eigenen Tradition (die immer wieder festgemacht wird an der Rolle der Kasuistik und am jahrhundertelangen Streit um die so genannten Moralsysteme) eingestanden und die eigenen Entwürfe als Versuche verstanden, Religion und Kulturfortschritt bzw. theologische und philosophische Ethik miteinander zu *versöhnen*.

In zunehmendem Maße bedrängt sehen sich die Theologen der Tübinger Schule durch die sich seit der Jahrhundertmitte etablierende Neuscholastik, die, unterstützt durch kirchenamtliche Maßnahmen, das Eindringen des neuzeitlichen und als typisch germanisch klassifizierten idealistischen Denkens als Fehlentwicklung wertet und stattdessen auf den durch die Brille der Spätscholastik interpretierten THOMAS VON AQUIN und – für die Moraltheologie und die Frömmigkeitspraxis wahrscheinlich noch entscheidender! – auf die kasuistische Tradition des 1839 heilig gesprochenen und 1871 sogar zum Kirchenlehrer erhobenen Alfons von LIGUORI[49] zurückgriff. Hier, bei Autoren wie LEHMKUHL, Hieronymus NOLDIN, Viktor CATHREIN stößt man auf jene *konfrontative Konstellation* zur neuzeitlichen philosophischen Ethik, die ein halbes Jahrhundert später bei MAUSBACH/ERMECKE zu einem gewissen Abschluss kommt. Bei der Wahrnehmung dieser Abwehrstellung sollte man freilich nicht übersehen, dass die zahlreichen Handbücher, die gerade für die Moraltheologie der Neuscholastik zur signifikanten Buchform geworden sind, im Vergleich zur älteren Kasuistik unübersehbare Stärken haben und insofern von den gegnerischen Positionen durchaus etwas gelernt haben: Sie verfügen nämlich im Unterschied zur herkömmlichen Moraltheologie des kasuistischen Typs wie dem zur gleichen Zeit stark verbreiteten Kompendium von

49 S. dazu die aufschlussreiche Arbeit von O. WEIß: Deutsche oder römische Moral (2001).

Jean-Pierre GURY[50] über eine ausführliche Grundlegungstheorie und entsprechen insofern in etwa dem Desiderat einer systematisch-wissenschaftlichen und kohärenten Darstellung, das seit der Mitte des 18. Jahrhunderts immer wieder vorgetragen worden war; sie verwenden eine exakte und konsistente Begrifflichkeit, und sie machen den Versuch, die bloß positivistische Behandlung der einzelnen praktischen Probleme begründend zu untermauern.

Diese konfrontative Stellung erfährt eine vorsichtige Relativierung durch die Reformvorschläge vor und nach dem Zweiten Weltkrieg; dieser hat in der Moraltheologie selbst ein seit der Jahrhundertwende sich artikulierendes Krisenbewusstsein den Boden bereitet. Was das Fach vor allem brauche, sei die Ergänzung durch eine „natürliche Grundlage" oder wie TILLMANN im Vorwort zu seiner *Idee der Nachfolge Christi* mit einem anderen Bild sagt, durch eine „dem Heiligtum vorangestellte Vorhalle"; sie soll ebenso aus einem humanwissenschaftlichen wie aus einem philosophischen Teil bestehen, der sich mit den Ansätzen der neuzeitlichen Ethik seit KANT, aber auch des 19. Jahrhunderts und der Gegenwart prüfend und lernend auseinandersetzt und dadurch der registrierten Isolierung des theologischen Denkens und der Kirche von der modernen Kultur entgegenwirken kann.

Im Grunde kann man im Zweiten Vatikanum und in den auf ihm aufbauenden moraltheologischen Entwürfen von Alfons AUER, Franz BÖCKLE, Klaus DEMMER, Wilhelm KORFF und anderen eine weitere, wenigstens grundsätzlich angedeutete Positionsbestimmung sehen, die man – Stichwort „Dialog"[51] – durch die Formel *lernender Austausch unter Gleichen* charakterisieren könnte. Die zum locus theologicus erklärten „Zeichen der Zeit" enthalten zwar keine methodologische Anleitung und sie können auch ziemlich beliebig in Anspruch genommen werden. Dennoch markieren sie eine Denk- und Suchrichtung, die es der theologischen Ethik verwehrt, sich selbstgenügsam gegenüber den wo auch immer stattfindenden Bemühungen um eine Kultivierung der Humanisierung und eine immer bessere Kenntnis des Menschen zu verschließen. Vielmehr wird sie dadurch verpflichtet, die Menschen in all ihren Lebenslagen als zur Freiheit berufene Subjekte ernst zu nehmen und ihnen einsehbare und überzeugende Orientierungen anzubieten.

50 J.-P. GURY: Compendium theologiae moralis (1850, dt. 1853).

51 Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* art. 40–44; Erklärung über die Religionsfreiheit „Dignitatis humanae„ art. 3.

In seinen Texten über das Gewissen und über die Religionsfreiheit hat sich das Zweite Vatikanum sogar dazu bekannt, dass der Mensch die sittliche Wahrheit nicht anders als durch sein eigenes Gewissen erkennen und anerkennen kann und dass deshalb niemand zu einem Handeln gegen sein Gewissen gezwungen werden darf.[52] Man kann dies als eine an die eigene Lehre vom Gewissen anschließende Reformulierung der Leitideen der neuzeitlichen philosophischen Ethik, also Vernunft, Subjekt und Freiheit, interpretieren, zumindest jedoch als eine deutliche „Abkehr von der gegen die Neuzeit gerichteten Mentalität"[53]. Dass die Umsetzung dieser großen Programmatik in das Kleingeld der theoretischen Reflexionen der akademischen Lehre und der konkreten Hilfeempfehlungen innerhalb und außerhalb der Kirche mühsam und gelegentlich auch konfliktreich ist, wissen die heutigen Vertreter des Faches theologische Ethik nur zu gut.

4. Theologische und philosophische Ethik unter den Bedingungen der Modernisierung

Könnte man also zuletzt sagen, dass die Herausforderungen, die im Aufkommen einer eigenständigen philosophischen Ethik in der Neuzeit liegen, mit einer solchen Anstrengung „nachholender Modernität" (Franz Xaver KAUFMANN) bewältigt wären? Wohl kaum; denn die Lage der theologischen Ethik hat sich in den letzten Jahrzehnten in mehrerlei Hinsicht verschärft: Was als *vernünftig* gelten darf, muss heute in der Begegnung mit nicht nur einer, sondern einer Mehrzahl von philosophischen Ethiken[54] gesucht und zusätzlich im Kontext anderer Kulturen und Religionen beleuchtet werden. Was als *freies* Handeln zu verantworten ist, steht zu wachsenden Anteilen unter dem Druck von Ausdifferenzierung in eigenständige Handlungsfelder, Spezialisierung und steigender Komplexität. Neben den Individuen werden Institutionen und Organisationen als Akteure immer wichtiger, Freiheit und persönliche Verantwortung der Einzelnen werden in den langen Handlungsketten unsichtbarer. Zumindest aber lässt sich sagen, dass eine ausschließlich auf das Individuum bezogene Ethik vor den Aufgaben, die sich in der Realität von heute und morgen stellen, versagen müsste. Und was schließlich das *Subjekt* betrifft, so kann

52 *Gaudium et spes* art. 16; *Dignitatis humanae* art. 2.

53 W. KASPER: Einführung in den Glauben (1972), S. 21.

54 Für einen Überblick über die verschiedenen Typen philosophischer Ethik in der Gegenwart s. A. PIEPER (Hg.): Geschichte der neueren Ethik, Bd. II (1992).

es nicht mehr wie früher als durch die Autonomie der Vernunft schon garantiert vorausgesetzt werden, weil subjektive Identität in der hochkomplexen Gesellschaft immer erst individuell gefunden, erprobt und stabilisiert werden muss. Dabei müssen nicht nur phasentypische Entwicklungsaufgaben bewältigt werden, sondern zusätzlich risikoreiche Übergänge in Beruf, Partnerschaft, Markt usw. – und dies in einer Umwelt, die wohl Wahlmöglichkeiten, aber kaum noch von allen akzeptierte Gewissheiten bietet.[55]

Wie soll man mit diesen neuen Herausforderungen umgehen? Wenn man aus dem Rückblick auf die paradigmatischen Konstellationen von theologischer und philosophischer Ethik etwas lernen kann, dann ist es der Hinweis, dass die nur polemische Abgrenzung von Denkströmungen auf Dauer so unfruchtbar ist wie der Verzicht auf die theologische Argumentation einen Verlust bedeutet für das Anliegen der Ethik, Hilfe zum guten Leben und zum gerechten Miteinander zu geben. Beide, theologische und philosophische Ethik, brauchen vielmehr einander und können sich, kombiniert und im gemeinsamen Bemühen um das Gleiche gegenseitig einen Dienst leisten, den SOKRATES/PLATO mit jenem verglichen hat, den eine Hebamme bei der Geburt tut.[56] Das „Kapital", das hierbei die Moraltheologie einzubringen hat, ist ihr Wissen um die wirkliche Verfasstheit des Menschen als eines bei aller Gestaltung und Verantwortung doch stets endlichen, verletzlichen und nicht nur zum Guten, sondern auch zum Bösen fähigen Wesens, die anwaltschaftliche Sensibilität als biblisches Erbe und schließlich der Reichtum einer Tradition, in der viele Erfahrungen und Argumentationsformen aufgehoben sind, die sich auf ihren Vernunftgehalt hin wiederentdecken lassen. Was sie andererseits von der philosophischen Ethik an Gewinn ziehen kann, ist deren Nötigung zum rationalen Argument anstelle von bloß autoritativer Verordnung oder von Gewohnheit sowie eine Theoriebildung, die ganz selbstverständlich die Ergebnisse und Zusammenhänge der Human- und Sozialwissenschaften, also kurz gesagt die Empirie, rezipiert (wie es ja auch in der eigenen großen Tradition [THOMAS] intendiert war). Das verlangt vor allem in der konkreten Ethik eine stärkere Berücksichtigung von Kontexten, von biografischen Besonderheiten und von realen Konfliktlagen. Aber es bedeutet nach der anderen Seite hin auch mehr Bescheidenheit im Verbindlich-

55 Näheres dazu beispielsweise bei M. LECHNER: Jugend 2002 – eine Generation von Egotaktikern?, in: Stimmen der Zeit 127 (2002), 857–860. Grundlegend: U. BECK: Risikogesellschaft (1986) und G. NOLLMANN/H. STRASSER (Hg.): Das individualisierte Ich in der modernen Gesellschaft (2004).

56 PLATON: Theätet, in: ders., Sämtliche Dialoge ([4]1988), Bd. IV.

keitsanspruch. Das gilt gerade dann, wenn die Moraltheologie in erneuerter Anknüpfung an ihre kasuistische Tradition daran festhalten möchte, auch konkrete Handlungsorientierungen geben zu wollen und zu können.

Erwähnte moraltheologische Autoren:

Viktor CATHREIN SJ (1845–1931)
Gustav ERMECKE (1907–1987)
Jean-Pierre GURY SJ (1801–1866)
Bernhard HÄRING CSsR (1912–1998)
Johann B. v. HIRSCHER (1788–1865)
Joseph KLEUTGEN SJ (1811–1883)
August LEHMKUHL SJ (1834–1918)
Alfons Maria von LIGUORI (1696–1788)
Franz X. v. LINSENMANN (1835–1898)
Joseph MAUSBACH (1861–1931)
Theodor MÜNCKER (1887–1960)
Sebastian MUTSCHELLE (1749–1800)
Hieronymus NOLDIN SJ (1838–1922)
Johann M. SAILER (1751–1832)
Maurus v. SCHENKL OSB (1749–1816)
Werner SCHÖLLGEN (1893–1983)
Theodor STEINBÜCHEL (1888–1949)
Fritz TILLMANN (1874–1953)
Ferdinand G. WANKER (1758–1824)

Literatur

BECK, U.: Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986.

EBELING, G.: Wort und Glaube. Bd. II. – Tübingen: Mohr, 1969.

FEINER, J./TRÜTSCH, J./BÖCKLE, F. (Hg.): Fragen der Theologie heute. – Einsiedeln; Zürich; Köln: Benziger, 1957.

GURY, J.-P.: Compendium theologiae moralis. – Lyon; Paris, 1850; dt.: Regensburg, 1853.

HÄRING, B.: Das Gesetz Christi. Moraltheologie. Dargestellt für Priester und Laien. 3 Bde. – Freiburg: Wewel, [6]1961.

Handbuch der katholischen Sittenlehre. Unter Mitarb. u. hrsg. v. Fritz Tillmann. – Düsseldorf: Patmos-Verl., 1934ff.

HIRSCHER, J. B.: Die christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit, 3 Bde. – Tübingen, [2]1836.

HIRSCHER, J. B.: Die socialen Zustände der Gegenwart und die Kirche. – Tübingen, 1849.

HOFMANN, R.: Moraltheologische Erkenntnis- und Methodenlehre. – München: Hueber, 1963.

KANT, I.: Werke in 6 Bden., hg. v. W. Weischedel. – Darmstadt: Wissensch. Buchges., 1975.

KASPER, W.: Einführung in den Glauben. – Mainz: Grünewald, 1972.

KELLER, Ch.: Das Theologische in der Moraltheologie. Eine Untersuchung historischer Modelle aus der Zeit des Deutschen Idealismus. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1976.

KLEUTGEN, J.: Die Theologie der Vorzeit, vertheidigt von Joseph Kleutgen. 4 Bde. – Münster: Theissing, 1853–70.

LECHNER, M.: Jugend 2002 – eine Generation von Egotaktikern? Anmerkungen zur 14. Shell-Jugendstudie, in: Stimmen der Zeit 127 (2002).

LEHMKUHL, A.: Die katholische Moraltheologie und das Studium derselben, in: Stimmen aus Maria Laach 61 (1901).

LINSENMANN, F. X.: Lehrbuch der Moraltheologie. – Freiburg i. Br.: Herder, 1878.

LINSENMANN, F. X.: Gesammelte Schriften, hg. v. A. Miller. – Kempten; München: Kösel, 1912.

MAUSBACH, J./ERMECKE, G.: Katholische Moraltheologie. Bd. I. – Münster: Aschendorff, [9]1959.

MAYEUR, J.-M. u. a. (Hg.): Die Geschichte des Christentums. Bd. IX. – Freiburg i. Br.: Herder, 1998.

MÜNK, H. J.: Der Freiburger Moraltheologe Ferdinand Geminian Wanker (1758–1824) und Immanuel Kant. Historisch-vergleichende Studie unter Berücksichtigung weiteren philosophisch-theologischen Gedankenguts der Spätaufklärung. – Düsseldorf: Patmos, 1985 (Moraltheologische Studien – Historische Abteilung; 10).

MUTSCHELLE, S.: Über das sittlich Gute. – München: Lindauer, 1788.

MUTSCHELLE, S.: Moraltheologie, oder Theologische Moral. 2 Bde. – München, 1801–1803.

NOLLMANN, G./STRASSER, H. (Hg.): Das individualisierte Ich in der modernen Gesellschaft. – Frankfurt a. M.: Campus, 2004.

PIEPER, A. (Hg.): Geschichte der neueren Ethik. Bd. II. – Tübingen; Basel: Francke, 1992.

PLATON: Sämtliche Dialoge, hg. v. O. Apelt. – Hamburg: Meiner, 41988.

RENKER, J.: Christliche Ehe im Wandel der Zeit. Zur Ehelehre der Moraltheologen im deutschsprachigen Raum in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. – Regensburg: Pustet, 1977 (Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie; 23).

SAILER, J. M.: Einleitung zur gemeinnützigern Moralphilosophie. – München: Lentner, 1786.

SAILER, J. M.: Handbuch der christlichen Moral, zunächst für künftige Seelensorger und dann für jeden gebildeten Christen. 3 Bde. – Wien: Wimmer, 1818.

STEINBÜCHEL, Th.: Zerfall des christlichen Ethos im XIX. Jahrhundert. – Frankfurt a. M.: Knecht, 1951.

WANKER, F. G.: Christliche Sittenlehre oder Unterricht vom Verhalten des Christen, um durch Tugend wahrhaft glücklich zu werden. 2 Bde. – Freiburg i. Br. u. a.: Wohler, 1794.

WEIß, O.: Deutsche oder römische Moral? – oder: der Streit um Alfons von Liguori. Ein Beitrag zur Auseinandersetzung zwischen Romanismus und Germanismus im 19. Jahrhundert. – Regensburg: Pustet, 2001.

Prof. Dr. Konrad Hilpert, Lehrstuhl für Moraltheologie an der Kathol.-Theol. Fakultät der Universität München, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München
E-Mail: moraltheologie@kaththeol.uni-muenchen.de

ETHICA; 12 (2004) 4, 383 – 393

ENNO RUDOLPH

ANFRAGEN EINES PHILOSOPHEN AN DIE THEOLOGISCHE ETHIK

Prof. Dr. Enno Rudolph, geb. 1945, Studium der Philosophie und der ev. Theologie in Münster und Heidelberg, 1974 Promotion über Kant, 1983 Habilitation über Aristoteles; seit 1977 Leiter des philosophischen Arbeitsbereiches des Interdisziplinären Forschungsinstituts/FEST in Heidelberg; seit 1990 apl. Prof. für Religionsphilosophie an der Universität Heidelberg, seit 2000 ordentlicher Prof. für Philosophie an der Universität Luzern, von 2002–2004 Dekan der Geisteswissenschaftlichen Fakultät der Universität Luzern; Gastprofessuren u. a. in Berlin, Tübingen, Jena, Florenz, Pisa, Rio de Janeiro und Fribourg; geschäftsführender Leiter des Kulturwissenschaftlichen Instituts der Universität Luzern, Mitbegründer und Vorstandsmitglied der Internationalen Ernst Cassirer-Gesellschaft; zus. mit Furio Cerutti (Florenz) zuständig für das Projekt „Gibt es eine kulturelle Identität Europas?" im Auftrag der Europäischen Kommission (Brüssel).
Forschungsschwerpunkte: Kulturphilosophie (Cassirer-Forschung), Wirkungsgeschichte der Antike, Philosophie der Renaissance, Philosophie des 20. Jahrhunderts.
Veröffentlichungen: *Ernst Cassirer im Kontext. Kulturphilosophie zwischen Metaphysik und Historismus* (Tübingen, 2003); zus. mit Dominic Kaegi Hg. von *Cassirer – Heidegger. 70 Jahre Davoser Disputation* (Hamburg, 2002); zus. mit Richard Faber Hg. von *Humanismus in Geschichte und Gegenwart* (Tübingen, 2002); diverse Aufsätze in Büchern und Zeitschriften; Gründer und Mitherausgeber der *Internationalen Zeitschrift für Philosophie* (Stuttgart, seit 1992).

Wenn theologische und philosophische Ethik jemals Geschwister waren, dann allenfalls Stiefgeschwister, die zu unterschiedlichen Zeiten von der europäischen Kulturgeschichte adoptiert wurden: die philosophische stammt aus Griechenland, die theologische aus Rom. Schon der Umstand, dass der Begründer der Ethik als Disziplin in der europäischen Wissenschaftsgeschichte, ARISTOTELES, zugleich auch der Begründer der Wissenschaft von der Theologie gewesen ist, gibt Anlass, auf einer disziplinengeschichtlich begründeten, distinkten Komplementarität der beiden Ethiken – ohne Unterstellung verwandtschaftlicher Beziehungen – zu bestehen, und die spätere Entstehung einer genuin als theologisch prädizierten Ethik hat gute Gründe, ihre Existenzberechtigung aus dem Befund ab-

zuleiten, dass ARISTOTELES die Ethik der Philosophie zuordnete, die Philosophie aber hierarchisch untergliederte und die erste Philosophie als Theologie bezeichnete.

Dieser disziplingeschichtlich entstandenen Problematik sei noch eine andere hinzugefügt, die darin besteht, dass im Falle der theologischen Ethik das Prädikat „theologisch" die bezeichnete Disziplin in einer anderen Weise charakterisiert als es in der „philosophischen" Ethik der Fall ist. Wenn eine Ethik sich als „theologisch" präsentiert, so setzt sie auf die Unterscheidung zu anderen Ethiken. Es geht um die *differentia specifica* und damit auch um den Anspruch – besser: um die Hypothek –, der Theologie eine spezifische Kompetenz für das Ethische zuzusprechen. Einen solchen Kompetenznachweis hat die Philosophie nicht nötig. Ethik war, war immer wieder und ist immer noch zunächst ein genuines Geschäft von Philosophen: philosophische Ethik – fast ein Pleonasmus. Das einzige, worüber Philosophen streiten, ist, ob man die Existenz von Ethik überhaupt hinreichend begründen kann, und wenn, wie. Dass aber, wenn es sie geben soll und geben kann, Ethik eine philosophische Angelegenheit ist, ist für das Gros der Philosophen unstrittig.

Vor dem Hintergrund dieser Problemlage, die sich hier kaum erleichtern, vielleicht aber transparenter machen lässt, möchte ich zwei Wege zur Befriedigung des Legitimationsbedarfs von Ethik zur Diskussion stellen, um im Anschluss daran meine Fragen – es sind ebenfalls zwei – besser verständlich zu machen.

In einem ersten Zugang geht es darum, einen der frühesten Versuche der uns literarisch vertrauten Philosophiegeschichte in Erinnerung zu rufen, in dem so etwas wie Ethik thematisiert wurde, ohne dass sie disziplinär umrissen gewesen wäre. Überhaupt können wir nur rechtfertigen, in dieser frühen Position bereits so etwas wie eine Ethik in nuce angelegt zu sehen, wenn wir sie auf spätere, ausdrückliche Ethiken hin auslegen, was immer unter Gewaltsamkeitsverdacht steht. Um unser hermeneutisches Gewissen für diese Frage zu sensibilisieren, werde ich ein Beispiel aus der jüngeren Philosophiegeschichte auswählen, das zeigt, wie prekär es ist, wenn man sich Frühes für spätere Absichten zu eigen macht.

In einem zweiten Zugang geht es um eine aktuelle Debatte in unserer unmittelbaren Gegenwart, insbesondere um die Frage, ob Ethik, wenn sie beansprucht, auf die Frage nach dem, was der Mensch tun soll, eine Antwort zu geben, den Menschen nicht eo ipso überfordern muss.

Im ersten Zugang diskutiere ich mit HERAKLIT und werfe dabei einen kritischen Blick auf M. HEIDEGGERs Projekt, HERAKLIT zum Ethiker jen-

seits jeder Freiheitsphilosophie avant la lettre zu machen. Im zweiten Zusammenhang diskutiere ich mit der amerikanischen Ethikerin Judith BUTLER und ihrem provokativen Projekt, Ethik an dem scheitern zu lassen, für den sie sein soll, nämlich am Menschen.

1. Heideggers Ethik oder Heraklits Ethos?

Martin HEIDEGGER hat 1946 bekanntlich auf die Frage eines anonym gebliebenen „jungen Freundes", ob der technische Fortschritt eine Ethik notwendig mache[1], mit der Feststellung geantwortet, es gäbe die Ethik, die er suche, bereits. Wir dürfen voraussetzen, dass der Fragesteller wusste, wie reich der Markt an Ethik-Angeboten ist, derer man sich im Blick auf die in der Nachkriegszeit bereits diagnostizierte Überforderung des Menschen durch die von ihm selbst produzierte Welt, vor allem diejenige der Technik, mehr oder weniger vertrauensvoll hätte bedienen können. Wir dürfen überdies voraussetzen, Fragesteller und Gefragter waren sich in der Beurteilung dieser Marktlage einig – wenn HEIDEGGER die Frage nicht überhaupt fingiert hat –, zum einen, um indirekt zu demonstrieren, dass er sich von den gängigen Ethiken von ARISTOTELES bis KANT im Blick auf die angesprochene Problemlage nichts versprach, und, gravierender noch, dass er es im Jahr 1946, kurz nach dem Zusammenbruch eines politischen Regimes, mit dem kollaboriert zu haben für seine gesamte Reputation prekär war, für dringlicher hielt, ihm unangemessen und gefährlich erscheinende Ethikmodelle zu bekämpfen, anstatt an seinem nie hinreichend diskutierten Karrieresprung vom akademischen Philosophen zum Strategen des politischen Fundamentalismus zu arbeiten.

Gefährliche Ethikmodelle? Die Schrift von 1946, in der Heidegger die Ethikfrage diskutiert, beschäftigt sich mit dem Humanismus. Im Wesentlichen begründet sie die Botschaft, dass es fatal sei, auf Paradigma und Tradition des europäischen Humanismus zu setzen, wenn man nach 1945 neue Orientierungen suche. Deswegen kommen der Humanismus und seine unterschiedlichen Teilprojekte, die allesamt unkritisch das Vertrauen in die Rationalität des Menschen eint, als Beantwortung der Frage nach moralischer Orientierung nicht in Betracht. HEIDEGGERs in diesem Text mit denkwürdiger Rigidität vorgetragene Destruktion des Humanismus gipfelt in dem Anspruch, selbst in der Form seines eigenen philosophi-

1 M. HEIDEGGER: Über den Humanismus. – Frankfurt a. M.: Klostermann, ^{9}1991, S. 43.

schen Projekts genuinen Humanismus zu präsentieren, da der traditionelle Humanismus, der den Menschen nur als Tier mit Verstand (*animal rationale*) charakterisiere, verfehle, worum es ihm eigentlich gehen müsste, nämlich die Würde eines vor der Biosphäre ausgezeichneten Wesens zu begründen. Ist für den Humanismus der Mensch ein Tier mit Verstand, ist er für HEIDEGGER das ausgezeichnete Seiende, das sein Herausragen aus dem Sein, seine Existenz leben und verstehen kann. Deswegen erscheint es konsequent, dass HEIDEGGER den Fragesteller nicht auf ARISTOTELES oder KANT, nicht auf PLATON oder M. SCHELER verweist, sondern die Gelegenheit ergreift, seinen scheinbar paradoxen humanistischen Antihumanismus als Ethik zu empfehlen.

HEIDEGGER präsentiert sich als Ethiker. Dasjenige Denken, so betont er, das die Wahrheit des Seins als das anfängliche Element des Menschen als eines Existierenden denkt, ist „in sich schon die ursprüngliche Ethik"[2]. Auffällig ist der in dieser Selbstanzeige zum Ausdruck gebrachte Exklusivitätsanspruch: *die* ursprüngliche Ethik heisst es, nicht *eine* Ethik. Der Autor will den Leser seines Briefes wissen lassen, dass in jenem Traktat, in dem HEIDEGGER mit ultimativem Anspruch vorgeführt hat, wie die Wahrheit des Seins sich im Existieren des Daseins ereignet, Ethik, nicht eine, sondern *die* Ethik verborgen ist. HEIDEGGER verweist auf die als sein Hauptwerk rezipierte Schrift *Sein und Zeit*, in der er diese Arbeit verrichtet hat und regt so zu einer Retraktation des Werkes an. HEIDEGGER selbst legitimiert uns damit, sein Opus magnum als Kryptoethik zur Kenntnis zu nehmen. Und die sich aufdrängende Frage, was das Ethische an der existenzialen Analytik des menschlichen Daseins, wie er es seinerzeit vorgetragen hatte, denn eigentlich sei, beantwortet er durchaus prägnant, wenngleich, wie häufig, indirekt: er verwendet für seine Antwort ein prominentes Zitat des Vorsokratikers HERAKLIT[3]: Der „Dunkle" des 20. Jahrhunderts beruft sich auf den „Dunklen" der philosophischen Anfänge bei den Griechen.

Ich deute diese Selbstinszenierung HEIDEGGERs als Teil der wohl durchdachten Strategie eines Kontinuitätsbekenntnisses, das die Aktualität seiner eigenen Antworten von vor 1933 für spezifische Fragen der Zeit nach 1945 belegen soll, und zugleich als den Versuch, jede Nötigung zu einer Rehabilitation zu unterlaufen und vielmehr darauf zu setzen, seine Zeitgenossenschaft vor der nahe liegenden Wiederanknüpfung an andere

2 Ders., ebd., S. 47.
3 Ebd.

konstruktive Paradigmen des europäischen Moraldenkens zu warnen – deshalb die raffinierte Dekonstruktion des Humanismus, durch die dieser Text berühmt wurde. Es ist Gegenstand einer anderen Diskussion, die immerhin seit einigen Jahren wieder aufgeflammt ist, der Frage nachzugehen, worin der spektakuläre Nachkriegserfolg der heideggerschen Philosophie begründet liegt.

Nun geht es hier nicht um die Bewertung der Rolle der heideggerschen Philosophie für seine Biographie und für die europäische Geistesgeschichte, sondern es geht um die eigenartige Ambivalenz, der die Rezeption des besagten Heraklit-Aphorismus seit langer Zeit ausgesetzt ist und die sich an HEIDEGGERs Deutung besonders eindrucksvoll demonstrieren lässt. Heraklits Satz – ēthos anthrōpō daimōn (Fr 119) – besagt nach HEIDEGGER: Sein Geschick ist das Ethos des Menschen. (HEIDEGGER übersetzt umständlicher und formuliert: „Der Mensch wohnt, insofern er Mensch ist, in der Nähe des Gottes."[4]) In jedem Fall formuliert der Aphorismus ein Problem, das darin besteht, zu bestimmen, worin das Geschick des Menschen besteht, oder, archaischer formuliert: herauszufinden, was der Gott, bei dem der Mensch, ob er es weiß oder nicht, wohnt, mit ihm vorhat, um zu wissen, was er tun soll: *Sollen also als Implikat des Seins* – das ist das Fazit; *Ethik als Funktion der Ontologie* – das ist die Botschaft.

Der Nachkriegs-Heidegger belehrt seine Leserschaft im Vollzug einer Selbstinterpretation darüber, dass der Vorkriegs-Heidegger das heraklitsche Rätsel in ungebrochen gültiger Weise gelöst hat. Was er vor dem schicksalshaften Zusammenbruch der deutschen Demokratie verkündet hatte, war innerhalb und ausserhalb der akademischen Disziplin der Philosophie bereits von derart nachhaltiger, schulbildender Wirkung gewesen, dass eine Wiederanknüpfung daran nach 1945 durchaus vielversprechend sein konnte – und die weiteren Jahrzehnte blühender Heidegger-Scholastik gaben ihm Recht. Den Inhalt seiner Nachkriegsbotschaft dürften wir inzwischen mit weniger Betroffenheit zur Kenntnis nehmen, weil er durch verschiedenste Rezeptionsweisen und Kommentare innerhalb und außerhalb der Philosophie so nachhaltig popularisiert wurde, dass die Hemmschwelle, ihn zu zitieren, erheblich gesunken ist. HEIDEGGER verkündete, dass der Mensch – er sprach nach wie vor von „Dasein" – seine Entscheidungen vor dem Horizont der ultimativen Möglichkeit seines Daseins zu treffen hat, und diese ultimative Möglichkeit ist sein Tod. Die heideggersche Philosophie verkündet die Rolle des Todes als Meister des

4 Ders., ebd., S. 45.

Lebens. Und Ethik – wenn wir diese durch ihn selbst legitimierte Philosophie so nennen dürfen – wäre die Philosophie, die das „Vorlaufen zum Tode", wie er sich ausdrückt, also die Antizipation des Todes zur ersten Bedingung, ja zur Aura jeder existenziellen Entscheidungssituation macht. Jede Entscheidung ist dem zufolge nur dann authentisch, wenn sie den Tod spiegelt. Der Tod prägt das „Gewissen", wodurch die Entscheidung allererst eine moralische Relevanz erhält. Entscheiden heißt entdecken, dass entschieden ist. Wer dies noch Freiheit nennen mag – HEIDEGGER spricht bekanntlich von „Freiheit zum Tode" – und damit traditionellen Ethiktypen in HEIDEGGERs Konzept einen Spielraum gibt, möge mit HEIDEGGER rechten. Was mit der Unterwerfung unter den ultimativen Geltungsanspruch des Todesgeschicks jedenfalls gefordert wird, ist der Entzug der Verantwortung unseres Tuns für Lebensdimensionen, die jenseits unseres Todes liegen – für die anderen, für die nächsten Generationen, für die Welt. Was HEIDEGGER vorführt, entspricht einem ausdrücklich und wiederholt – manifestartig in seiner berüchtigten Rede anlässlich der Übernahme des Freiburger Rektorats im Jahr 1933 – zur Sprache gebrachten Projekt, nämlich dem der Initiierung des Kollapses des Autonomieglaubens des modernen Menschen.

Aus diesem Befund und aus dieser Lesart folgt vieles – vor allem aber die Bestätigung eines Mortalitätsfatalismus, der – und darauf liegt der Nachdruck – sich durch eine spezifische Auslegung des Satzes von HERAKLIT legitimiert: HERAKLIT als Kronzeuge für den fortgesetzten Kampf HEIDEGGERs gegen die Konzeption des moralischen Autonomismus der europäischen Philosophie der Moderne vor und nach der Aufklärung.

Kommen wir deshalb noch einmal auf HERAKLIT selbst zurück: Sein Aphorismus erlaubt auch die gegenteilige Lesart, wenn sie nicht sogar näher liegt als diejenige HEIDEGGERs. Diese würde lauten: *Sein Ethos ist des Menschen Geschick*, und nicht *sein Geschick ist des Menschen Ethos*. Derselbe Satz – die konträre Botschaft. Es geht jetzt nicht darum, ein weiteres Beispiel für die Art von Aneignung philosophiehistorischer Schlüsselbotschaften durch HEIDEGGER zu zitieren, wie sie sich in Form etwa seiner Kritik an PLATONs Ideenlehre oder an der aristotelischen Zeittheorie eindrucksvoll finden. Darüber hinaus ist festzuhalten, dass eine definitive Entscheidung darüber, wer die Intention HERAKLITs tatsächlich trifft – HEIDEGGER oder die hier als konträre Lesart des Satzes empfohlene – nicht zu fällen ist. Nach HEIDEGGERs Lesart überantwortet HERAKLIT – sozusagen existenzialanalytisch avant la lettre – den Menschen seinem

Schicksal (daimon), so wie es der Mythos mit seinen Adepten gegenüber den Dämonen tat. Mythik und Vorsokratik wären nach dieser Lesart kaum voneinander unterschieden.

Die entgegengesetzte Lesart stellt hingegen den Satz HERAKLITs – gemäß einer Bewertung von großen Teilen der vorsokratischen Überlieferung als mythenkritische Philosophie – in den Kontext einer Reihe, freilich ihrerseits vieldeutiger, Fragmente, wodurch der Satz einen Sinn gewinnt, der seinerseits über den unmittelbaren Kontext des Autors hinaus durch die nachfolgende erste große Ethik der abendländischen Philosophie, der platonischen, eine starke Stütze erhält. HERAKLIT scheint seine Leser gerade nicht auf einen schicksalsgläubigen Fatalismus festlegen zu wollen, der dem Sollen jeden Spielraum nimmt, ihm zu entsprechen bzw. sich ihm zu verweigern. HERAKLIT polemisiert wie einer, der an die Entscheidungsfähigkeit der Menschen appelliert, sich der Widersprüchlichkeit der Welt zu stellen. Es gehört zu den ungebrochen großen Rätseln, aber auch zu den großen Herausforderungen der Heraklit-Interpretation, zwei Aspekte zusammenzubringen, die seine Fragmentsammlung charakterisieren, nämlich zum einen den Appell an eine wie immer zu deutende Gemeinschaftlichkeit (*to xynon*) der Menschen und zum anderen die provokative Konfrontation mit der Formulierung fundamentaler Widersprüche, die den Menschen in ihrer Erfahrungswelt begegnen: Ein und dasselbe sei es, Leben und Tod, Wachen und Schlafen, jung und alt. Widersprüchlichkeit dynamisiert und organisiert den Lebensprozess, Widersprüche nötigen zur Entscheidung, und sei es nur die, die normative Funktion der Widersprüchlichkeit anzuerkennen. Sollte dies eine mögliche Absicht der heraklitschen Provokation treffen, dann zielt Heraklit auf einen Menschen, der sein Schicksal in der Hand hat, der den Menschen nicht auf ein unverfügbares Schicksal festlegt und den er kritisiert, wenn er sein Schicksal nicht initiativ gestaltet.

Von HERAKLITs imperativem Ethos zu PLATONs Philosophie der Selbsterziehung des Polisbürgers würde ein durchaus schlüssiger Weg führen. Ich kann hier nicht darauf eingehen, wie hilfreich es wäre, sich vor diesem Hintergrund daran zu erinnern, dass nicht erst ARISTOTELES, sondern bereits PLATON sich einschlägig auf den Widerspruchsdenker, den Dialektiker HERAKLIT bezogen hat: HERAKLIT als Apologet der Kohärenz des Entgegengesetzten – so lässt PLATON ihn etwa von einem seiner Redner im *Symposium* hochleben (185e ff). HERAKLIT als paradigmatischer Autor, der Wege zur permanenten Konfliktwahrnehmung und Konfliktbewältigung aufzeigt. Lesen wir, wie angedeutet, PLATONs politische Philo-

sophie als Ethik, dann ist Ethik vor ARISTOTELES die Lehre von den Methoden der Bewältigung von Motivations- und Handlungskonflikten im Spannungsfeld von individueller Absicht und sozialer Verantwortung; keineswegs aber ist Ethik von HERAKLIT bis PLATON als Verkündigung eines Schicksalsdeterminismus zu deuten.

2. Judith Butlers Verteidigung des Menschen gegen Ethik

Lesen wir, derart ermutigt, die Geschichte der traditionellen Ethiken – entgegen dem Aristoteliker Alasdair MacINTYRE nicht erst seit ARISTOTELES, sondern im Anschluss an die Vorbemerkungen schon seit HERAKLIT – einmal als eine Entwicklung zunehmender Einsicht in die Verantwortungsfähigkeit des Menschen für sein Schicksal, und sehen wir in der Aufklärung, vor allem aber in der Ethikkonzeption KANTs einen Kulminationspunkt einer Ethik der Komplementarität zwischen Autonomie und Selbstverpflichtung, dann scheint sich die Debatte über die Frage der Plausibilität des europäischen Ethikmodells und seiner unterschiedlichen historischen Varianten nur in eine Richtung lohnend zuzuspitzen, nämlich in diejenige, in der es um die Beantwortung der Frage geht: Wollen wir Verantwortung übernehmen oder nicht?

Judith BUTLER, eine zeitgenössische Autorin von bemerkenswerter Argumentationsschärfe und von eindrucksvollem stilistischen Charme, hat jüngst in radikaler Anwendung mancher als postmodern bezeichneter Thesen auf die Diskussion dieser Frage dazu angesetzt, die Frage ‚Wollen wir oder wollen wir nicht?' umzubiegen in diejenige: ‚Können wir oder können wir nicht?' Die These Judith BUTLERs ist einfach, und ihre Voraussetzungen erscheinen zunächst wenig originell: sie besteht in der Behauptung der Undurchschaubarkeit der eigenen Identität respektive derjenigen der anderen, auf die meine Handlungen zielen. Der Akzent der butlerschen Position aber liegt in der Zuspitzung dieser in der modernekritischen Zeitgenossenschaft geläufig gewordenen Einsicht auf die Ethikdebatten: Die alle Ethiken durchziehende Leitfrage – ‚Was soll ich tun?' – hat keinen Adressaten. „Ich", das Subjekt, kann – und muss – auch nicht, so Butlers These, auf eine derart nachhaltige und kontinuierliche Stabilität subjektiver Zurechenbarkeit zurückgreifen, wie die traditionellen Ethiken der Moderne es voraussetzen. KANTs Beantwortung der zweiten Leitfrage der Philosophie – ‚Was soll ich tun?' – mit dem kategorischen Imperativ setzt darauf, dass vernünftig sein können für den Menschen bedeutet, seine Vernunft durch permanente Anwendung des Sittengesetzes

auf ausnahmslos alle Entscheidungssituationen jeweils neu zu konstituieren. Vernünftig handeln setzt demnach voraus, sich permanent auf die eigene Verantwortungsfähigkeit verlassen zu können. Eben diese Voraussetzung bezweifelt Judith BUTLER und sie geht einen Schritt weiter – sie charakterisiert das Appellieren moderner Ethik an diesen Verantwortungsheroismus als inhuman. Ethik wird und wirkt umso gewaltsamer, je weniger sie berücksichtigt, dass sich Menschlichkeit nicht auf Vernünftigkeit reduzieren lässt. Den kantischen Rigorismus im Blick, lässt BUTLER sich auf keine Diskussion darüber ein, ob KANTs Ethik ihre Attraktivität nicht nur aus dem kategorischen Rigorismus des Sittengesetzes ableitet, sondern vielmehr daraus gewinnt, dass jeder Einzelne jenseits jeglicher Kasuistik es selbst in der Hand hat, inwieweit seine Entscheidung ein Beitrag ist zur Erhaltung und Erweiterung von Freiheitsspielräumen. Denn KANT schreibt nicht vor, wann etwas Bestimmtes warum verantwortlich ist, sondern er fordert, sich auf die Vernunft als Gemeingut im Gegensatz zur Willkür zu berufen.

BUTLER aber lässt keine mildernden Umstände walten. Ihre Intention zielt auf ein Plädoyer für die Kontingenz und die potenzielle Labilität des Menschen, sie empfiehlt sich als Apologetin des Rechts auf Nicht-Identität einer Person – sollte man von einem Menschenrecht sprechen? – Mit arendtscher Leidenschaft legt sie den Finger auf die Logik der Überforderung, welche die moderne Ethik charakterisiert. Sie deutet Ethik als Zwangskompensat unserer Fehlbarkeit, indem sie ihr den Anspruch unterstellt, den Menschen approximativ zu moralischer Unfehlbarkeit bringen zu wollen. Sie plädiert für den Verzicht auf Unfehlbarkeitsansprüche – gerade auch für den Verzicht auf den Versuch, identisch mit sich selbst zu bleiben, also sich nicht zu verfehlen. Ein Ethos der Entlastung durch Entlastung von Ethik? Die Entlarvung der Ethik als Gewalt wird hier zur leitenden Intention, und BUTLER macht die aller Ethik inhärente Gewalt an dem Phänomen fest, dass, je mehr kollektive Moralismen ihre Verbindlichkeit einbüßen, die Anerkennung eines Ethos nur mit Gewalt durchzusetzen ist. Und zur Gewalt zählt BUTLER unter Berufung auf Michel FOUCAULT gerade auch die Festlegung und die Verpflichtung auf eine eigene Identität, welche die Person terrorisiert, und deren meist von außen angemeldeten Anspruch, sich zu unterwerfen, das Subjekt – als *subjectum* – konstituiert.

Vor dem Hintergrund der beiden hier in den Blick genommenen, historisch wie systematisch extrem weit auseinander liegenden Positionen – derjenigen eines autonomieethisch interpretierten HERAKLIT, gelesen jen-

seits von HEIDEGGERs Deutungsdiktat, und derjenigen der butlerschen Kritik am Gewaltcharakter traditioneller Verantwortungsethiken – komme ich zu folgendem Fazit:

In der philosophisch perspektivierten Ethikgeschichte Europas lassen sich generell zwei entgegengesetzte Ethikprofile voneinander unterscheiden. Das eine besteht in einem Prozess der Legitimation zunehmender Autonomisierung des menschlichen Subjekts, ein Prozess, den man bereits mit der Vorsokratik beginnen lassen kann, und der in der Aufklärungsethik kulminiert. Dieser Prozess wird gegenwärtig philosophieintern einer kritischen Revision unterzogen, die nicht darauf abzielt, Autonomisierung durch Heteronomisierung zu ersetzen, sondern den Menschen von pflichtethischer Überforderung zu entlasten. Dafür steht das Beispiel Judith BUTLER. Dem entgegengesetzt wäre eine Ethik anzusiedeln, wie HEIDEGGER sie geltend macht, und die koalitionsfähig wäre mit solchen Ethiken, deren Interesse darin besteht, eine Balance zwischen Anerkennung einer natürlichen Schwäche (Schicksal) und Entpflichtung von altruistischem Engagement herzustellen.

Aus diesem Befund ergeben sich für mich die beiden angekündigten Fragen, die lauten:

1. Muss eine Ethik, deren Prädikat verrät, dass sie sich auf einen Referenten bezieht, der ihre Forderungen allererst legitimiert und konditioniert, nicht den schwierigen und komplexen Prozess allmählicher Autonomisierung des Menschen wieder annullieren wollen oder sogar von Anfang an dementieren? Zahlt sie im Zuge dieses Dementis nicht den Preis der *Delegation menschlicher Verantwortlichkeit* an eine andere Autorität – heiße sie Dämon oder Gott? Ist theologische Ethik, anders gefragt, nicht ab ovo dem unausweichlichen Verdacht ausgesetzt, den vorchristlichen *Kultursprung revidieren* zu wollen, der darin besteht, dass Ethik eine Antwort ist auf die Entdeckung des Menschen, sein Schicksal selbst in die Hand nehmen zu können, fähig zu sein, eine Polis zu gestalten wie der mythische Gott seinen Kosmos, fähig zu sein, eine Balance zu finden zwischen Individualität und Sozialität, um in der Lage zu sein, sich mit dem Gelingen oder dem Scheitern seiner Existenz selbst auseinander zu setzen – wie Adam aus der Sicht des Renaissancephilosophen Pico della MIRANDOLA?
2. Die andere Frage steht in bewusster Gegenläufigkeit zur erstgenannten: Muss eine Ethik, die sich durch Bezug auf eine außerethische Referenz legitimiert, nicht ein konkurrenzloses und unvertretbares Entlastungsangebot offerieren, um plausibel mit dem kompromisslosen Ernst tradi-

tioneller philosophischer Ethiken konkurrieren zu können, die den Menschen als autonomes Wesen beim Wort und in die Pflicht nehmen? Muss also theologische Ethik nicht eben das leisten, was Judith BUTLER vorschwebt, wenn sie Humanität und Ethik gegeneinander stellt und für nicht koalitionsfähig erklärt, nämlich Menschlichkeit gegen Gewalt in Form von Überforderung verteidigen? Dazu allerdings hätte die theologische Ethik ihren Adressaten im Zeitalter des sich selbst organisierenden Säkularismus mehr denn je plausibel zu machen, dass es sich lohnen könnte, auf die spezifische Legitimationskompetenz zu vertrauen, die das Theologische für die Ethik beansprucht.

Prof. Dr. Enno Rudolph, Philosophisches Seminar der Universität Luzern,
Kasernenplatz 3, CH-6003 Luzern
E-Mail: enno.rudolph@unilu.ch

ETHICA; 12 (2004) 4, 394 – 396

WALTER LESCH

ZU ANSPRUCH ODER HYPOTHEK EINER SPEZIFISCHEN KOMPETENZ FÜR DAS ETHISCHE

Antwort auf Enno Rudolph

Für die scharfsinnigen Anfragen, die Enno RUDOLPH an die Adresse der theologischen Ethik formuliert hat, bin ich dankbar. Denn sie geben mir Gelegenheit, einige Punkte zu verdeutlichen, die in meinen Ausführungen missverständlich geblieben sind. Seine erste Frage zielt ins Zentrum der Aneignung des neuzeitlichen (in gewisser Weise aber auch schon vorchristlichen) Autonomieverständnisses durch die Theologie. Enno RUDOLPH spricht zur Charakterisierung des Theologischen von der „*Delegation menschlicher Verantwortlichkeit* an eine andere Instanz". Sollte dies mit dem Prädikat „theologisch" gemeint sein, hätten wir in der Tat ein gravierendes Problem. Mir persönlich scheint es aus Gründen intellektueller Redlichkeit völlig unmöglich zu sein, „den schwierigen und komplexen Prozess allmählicher Autonomisierung des Menschen wieder rückgängig machen oder sogar von Anfang an dementieren" zu wollen. Insofern mag die theologische Ethik an so manchem Flirt mit relevanten Autoren der Philosophiegeschichte interessiert sein, nicht aber an dem dunklen Geraune HEIDEGGERs, der unzähligen staunenden Lesern den Verstand vernebelt hat. Mir ist wohl bewusst, dass HEIDEGGERs Einfluss gerade auch auf die katholische Theologie nach 1945 nicht zu unterschätzen ist, ertrage aber gerne den Groll der Heideggerianer, deren Jargon ich für eine Zumutung[1] halte und deren autonomiekritisches Pathos ich theologisch nicht überzeugend finde.

In einer gewiss erläuterungsbedürftigen Kurzformel möchte ich die alte These zur Diskussion stellen, dass das Christentum in seinem systematischen Profil und in seiner praktischen Ausrichtung ein *Humanismus* ist. Das bedeutet freilich auch, dass eine Theologie nach ihrer Wende zum Subjekt und im Prozess anthropologischer Aufklärung in der Pflicht steht, die Augen vor den Widersprüchen der Moderne nicht zu verschließen und die Perversionen humanistischer Selbstgefälligkeit und Hybris zu erkennen. In dieser Hinsicht ist das von HEIDEGGER in seiner Schrift *Über den Humanismus* 1946 diagnostizierte Problem auch heute nicht völlig obsolet.[2] Obsolet sind allerdings die verquasten Antworten im Sinne einer Schicksalsergebenheit, die sich bestens

1 Vgl. die unerbittliche Polemik in dem als „Komödie" vorgestellten Text von Thomas BERNHARD: Alte Meister. – Frankfurt: Suhrkamp, 1985, S. 87ff. (mit garantiert kathartischer Wirkung, Verehrern des Meisters nicht zu empfehlen!).

2 Vgl. die zehn exemplarischen Positionen von Sartre bis Lyotard bei Günter SEUBOLD: Die Freiheit vom Menschen. Die philosophische Humanimusdebatte der Nachkriegszeit. Darstellung – Analyse – Dokumentation. – Alfter; Bonn: DenkMal-Verlag, 2001.

dazu eignet, sich aus der Verantwortung zu stehlen und sich dem billigen Trost mythischer oder religiöser Entlastungsmechanismen anzuvertrauen.

In HEIDEGGERs Philosophie der Technik zeigt sich der anti-moderne Rückzugsgestus in seiner ganzen Dramatik. Mit undifferenzierten Großtheorien ist angesichts heutiger Herausforderungen bei der Bewertung neuer Technologien aber nichts auszurichten. Ebenso hilft es in bioethischen Debatten nicht weiter, wenn eine Ethik, die sich als „theologische" versteht, immer nur gebetsmühlenartig an Versatzstücke einer Schöpfungstheologie erinnert, ohne eine solche Referenz zu explizieren. Interessant wird dieser Beitrag erst, wenn die ernsthafte Übersetzungsarbeit beginnt und plausibel gemacht werden kann, was mit dem Hinweis auf „Geschöpflichkeit" argumentativ eingefordert werden soll. Leider ist nicht zu übersehen, dass die theologische Ethik ihre unvermeidliche Professionalisierung als quasi-säkulare Ethik mit dem Preis bezahlt hat, die Gesprächsfähigkeit im Umgang mit den theologischen Nachbardisziplinen verloren zu haben und somit auch etwas von jener Übersetzungskompetenz einzubüßen, die zunächst innerhalb des Faches und dann auch im öffentlichen Diskurs wünschenswert wäre.

Eine Ethik, die den Kontakt zur Theologie nicht scheut, hat so manche Hypothek einer komplexen Tradition zu akzeptieren, am wenigsten aber, so meine ich, die Hypothek einer unüberwindlichen Heteronomie in Fragen der verantwortlichen Lebensführung in individueller und gesellschaftlicher Hinsicht. Sollten christliche Überzeugungen tatsächlich mit dem Anspruch der Vernunft in moralischen Angelegenheiten unvereinbar sein, dann fiele es wohl nicht schwer, sich von der unsinnigen Last dieser religiösen Hypothek zu befreien. Christlich motivierte Stellungnahmen zur Embryonenforschung, zum Umbau des Sozialstaates oder zur Einwanderungspolitik sind keine Deduktionen von Normen aus einem theologischen Wissensvorsprung, sondern Kontextualisierungen von Normen, die auch im säkularen Disput vermittelbar sein müssen.

Die unbestreitbaren Schattenseiten der Freiheitsgeschichte, des Humanismus und des Autonomieideals scheinen mir keine triftigen Gründe dafür zu sein, das Kind mit dem Bade auszuschütten und den Blick einzig auf die offene oder versteckte Komplizenschaft von Ethik und Gewalt zu lenken, wie dies Judith BUTLER tut. Dass das Beharren auf moralischen (oder rechtlichen) Regeln inhumane Züge haben und sogar zum Vorwand für die größten Verbrechen werden kann, ist aus der Geschichte der Ethik sattsam bekannt. Der Terror der „Gutmenschen" gehört zu den subtilsten Maßnahmen der Einschränkung von Lebensqualität durch grenzenlose Überforderung. Meines Erachtens ist diese Beobachtung aber kein Argument gegen Ethik, sondern gegen die Gnadenlosigkeit einer Ethik, die jede anthropologische Bodenhaftung verloren hat. Diese Skepsis gegenüber einer sich absolut setzenden Ethik hat Entsprechungen in beachtenswerten Strömungen in den Traditionen der Theologie, etwa in der reformatorischen, aber eben auch schon paulinischen Rechtfertigungslehre. Man muss nicht die Theologie bemühen, um die Spannungsverhältnisse von Gerechtigkeit und Liebe, von Reziprozität und Gabe, von Nutzen-

kalkül und geschenkter Freiheit, von Selbstbehauptung und Fremdheitserfahrung, von Aktivität und Passivität auszuloten. Bevor wir das „Ende der Ethik"[3] ausrufen, wäre es vielleicht hilfreicher, die Relativierung der Ethik zur Kenntnis zu nehmen, die als „Entlastungsangebot" auch (aber nicht exklusiv) in religiösen Traditionen transportiert wird. Die „Entlastung" ist aber keine Kompensation, gegen die sich aus guten Gründen die Wucht neuzeitlicher Religionskritik gerichtet hat, sondern eine nüchterne Einsicht in die Pervertierbarkeit von Idealen. Deshalb gehört es zum Aufgabenfeld aufgeklärter christlicher Ethik, ihren Beitrag zur „Dialektik der Aufklärung" zu leisten.[4]

3 So etwa in der großartigen Provokation an die Adresse von Theologie und Philosophie bei John D. CAPUTO: The End of Ethics. A Non-Guide for the Perplexed. In: Ders.: More Radical Hermeneutics. On Not Knowing Who We Are. – Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 2000, S. 172–190. Siehe auch John D. CAPUTO: On Religion. – London; New York: Routledge, 2001. In diesen Zusammenhang gehört die Bedeutung einer genuin theologischen Aufmerksamkeit für die nicht nur modisch inszenierte, sondern wichtige Grundlagenfragen aufwerfende Moderne/Postmoderne-Diskussion.

4 Vgl. z. B. aus der nach dem 11. September 2001 in Nijmegen organisierten Veranstaltungsreihe: Jean-Pierre WILS: De dialectiek van de Verlichting en de logica van het geweld. In: Pim VALKENBERG (Hg.): God en geweld. – Budel: Damon, 2002, S. 90–117.

ETHICA; 12 (2004) 4, 397 – 411

WALTER LESCH

ZUR IDENTITÄT DER ETHIK AN DER GRENZE ZWISCHEN THEOLOGISCHER UND PHILOSOPHISCHER ETHIK

Anfragen eines theologischen Ethikers an die philosophische Ethik

Walter Lesch, geboren 1958 in Duisburg-Rheinhausen (Deutschland), studierte Kath. Theologie, Philosophie und Romanistik in Münster, Fribourg, Jerusalem und Tübingen. 1988–1999 zunächst Assistent, dann Forscher des Nationalfonds im Bereich Ethik an der Universität Fribourg (Schweiz), seit 1999 Professor für Sozialethik und Moralphilosophie an der Theologischen und der Philosophischen Fakultät der Kath. Universität Löwen in Louvain-la-Neuve (Belgien). Gastprofessuren u. a. in Berlin, Nijmegen und Brüssel. Arbeitsschwerpunkte: Ethik und Religionsphilosophie, aktuelle gesellschaftsethische Brennpunkte.
Publikationen: Neben zahlreichen Aufsätzen erschien zum Thema dieses Beitrags vor allem der mit A. Bondolfi bei UTB herausgegebene Band *Theologische Ethik im Diskurs* (1995).

Dass theologische und philosophische Ethik eng miteinander verwandt sind, dürfte kaum in Frage gestellt werden. Doch wie so oft wächst gerade in engen Verwandtschaftsverhältnissen das Bedürfnis nach klaren Abgrenzungen und einem unverkennbaren Profil. Die folgenden Überlegungen stellen in Thesenform einige Positionsbestimmungen und Suchbewegungen zur Diskussion und bedürften an vielen Stellen detaillierterer Begründung. Ich bitte auch all jene um Nachsicht, die im Interesse der Tagungsdramaturgie das Plädoyer eines militanten theologischen Ethikers für sein Fach erwartet hätten, um die philosophische Nachbardisziplin in die Enge zu treiben. Diese Rolle kann und will ich nicht spielen. Meine Zurückhaltung bedeutet aber nicht, dass ich die Ausgangsfrage des Symposiums für eine Scheinfrage halte. Im Gegenteil. Hinter der hier zur Debatte stehenden Verhältnisbestimmung verbergen sich fundamentale Fragen, die es im philosophischen wie im theologischen Interesse immer wieder zu diskutieren gilt.

1. Diskurs an der Grenze

Ohne die Zufälligkeiten der eigenen Biographie als Quellen der Erkenntnis überzustrapazieren, ist es aus gegebenem Anlass unvermeidlich, meine wissenschaftsorganisatorische Verortung transparent zu machen. Ich lehre Ethik an einer theologischen und einer philosophischen Fakultät und muss beim Pendeln zwischen den beiden Arbeitsbereichen keinen Identitätswechsel vornehmen. Meine akademische Beheimatung ist an der Grenze anzusiedeln, an der anregende Gespräche und selbstverständlich auch Konflikte stattfinden. Das Kooperationsmodell der Fakultäten wäre gescheitert, wenn die Schere im Kopf mich dazu zwänge, an den beiden Orten mit unterschiedlichen Inhalten und Methoden aufzutreten. In zugespitzter Form möchte ich sogar die These formulieren, dass es gar keine genuin *theologische* oder *philosophische* Ethik gibt, sondern in erster Linie eine *Ethik*, die sich aus historischen Gründen in zwei verschiedenen Fächern etabliert hat – mit unterscheidbaren Akzentuierungen, aber doch mit einer gemeinsamen Sprache, die auf den vorchristlichen Entstehungsort der Ethik in der griechischen Antike zurückgeht[1] und sich in Jahrhunderten gemeinsamer Geschichte weiterentwickelt hat.

In den mehr oder weniger konfliktreichen Kontakten zwischen philosophischer und theologischer Ethik spiegeln sich die grundlegenderen Schwierigkeiten der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Philosophie und Theologie.[2] Leider sind die wechselseitigen Wahrnehmungen nicht frei von polemischen Verzerrungen, die eine faire Auseinandersetzung erschweren. Die Reibungsverluste sind insofern bedauerlich, als beide Fächer um Anerkennung im Kreis der Wissenschaften kämpfen müssen und oft genug als exotische Querulanten belächelt werden, die für die heutigen Herausforderungen ein vergleichsweise geringes Problemlösungspotential zu bieten haben. Sobald es um Effizienz und Exzellenz im Hochschulbetrieb geht, entsteht schnell der Eindruck, dass wir sowohl auf Theologie als auch auf Philosophie verzichten könnten. Nun hat sich die Lage auf dem Gebiet der Ethik in den vergangenen zwei bis drei Jahrzehnten deut-

1 Der vorchristliche Entstehungskontext bedeutet nicht automatisch, dass die antike Ethik frei von religiösen Referenzen und Bindungen war und somit immer schon die philosophische Weisheit für sich gepachtet hätte. Das wirkungsgeschichtlich und interkulturell einflussreichste Modell ist freilich bis heute die Ethik des ARISTOTELES. Die Frage nach Religion und Mythos stellt sich bei PLATON und den Vorsokratikern noch einmal in ganz anderer Weise. Vgl. zur eigenwilligen Bezugnahme auf HERAKLIT durch HEIDEGGER die Ausführungen von E. RUDOLPH in diesem Heft.

2 Vgl. A. DE LIBERA: Raison et foi (2003). Dazu R. IMBACH: Archäologie einer Enzyklika (2004).

lich verändert, so dass Spezialisten aus Philosophie und Theologie zu konkurrierenden Anbietern auf dem Markt des Orientierungswissens geworden sind.

Diese neue Situation bringt Abgrenzungsmanöver mit sich, die nicht einer gewissen Komik entbehren, solange es gar nicht um ein ernsthaftes Argumentieren geht, sondern um das Wetteifern um Distinktionsgewinne, gesellschaftliche Anerkennung und politische Einflussnahme.[3] In diesem Konkurrenzkampf hat die theologische Ethik (katholischer Provenienz[4]) im Kontext der heutigen Wissenschaftskultur und in der öffentlichen Wahrnehmung einen entscheidenden Nachteil: ihre Anbindung an kirchenamtliche Strukturen, die sich beispielsweise in der Erteilung bzw. Verweigerung der Lehrerlaubnis konkretisieren. Dies ist als ein Modernitätsdefizit und Glaubwürdigkeitsverlust zu beklagen, wenn sich nachweisen lässt, dass diese Einbettung den freien und rationalen Diskurs behindert. Das scheint jedoch zum Glück nur in einigen bedauerlichen Ausnahmen der Fall zu sein.[5] Umgekehrt machen es sich Vertreter der Philosophie meines Erachtens zu leicht, wenn sie mit dem Habitus der grenzenlosen akademischen Freiheit ihre eigenen Vorentscheidungen, Affinitäten und Prägungen überhaupt nicht mehr reflektieren und das Feindbild einer angeblich am römischen Gängelband kriechenden Theologie pflegen, um den eigenen aufrechten Gang zu unterstreichen. Aber das grundsätzliche Unbehagen ist freilich nur durch den Beweis wissenschaftlicher Qualität und Unabhängigkeit aus dem Weg zu räumen. Wäre theologische Ethik nichts anderes als ein ausführendes Organ einer bereits vorfabrizierten Moraldoktrin, dann ließe sich der Ideologieverdacht kaum entkräften. Und dann hätte eine solche Ethik keine Daseinsberechtigung an staatlichen Universitäten pluralistischer Gesellschaften. Sie wäre so etwas wie ein folkloristisches Relikt aus den Zeiten der durch Konkordate geregelten Privilegien.

Bei allem Bemühen um eine faire Verständigung bleibt festzuhalten: das Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie und entsprechend auch

3 Vgl. W. LESCH: Zwischen Philosophie und Theologie: Bioethik im Streit der Fakultäten (2002).

4 Vgl. zu aktuellen Synthesen im protestantischen Kontext: E. FUCHS: Tout est donné, tout est à faire (1999), D. MÜLLER: L'éthique protestante dans la crise de la modernité (1999) und W. E. MÜLLER: Evangelische Ethik (2001). Bei allem Bemühen um Ökumene ist nicht zu vergessen, dass die Fachbezeichnung „Moraltheologie" einen konfessionellen Signalwert hat, da diese Disziplin ihren Entstehungshintergrund im gegenreformatorischen Katholizismus des 16. Jahrhunderts nicht leugnen kann.

5 Unmittelbar Betroffene werden das aber aus nachvollziehbaren Gründen anders sehen.

zwischen philosophischer und theologischer Ethik ist notgedrungen asymmetrisch. Es kann keine theologische Ethik geben, die nicht auch philosophisch informiert wäre.[6] Es gibt aber großartige philosophische Ethiken ohne theologische Referenzen. Die Abwesenheit des Theologischen ist ohnehin besser als dessen Karikatur, die leider sehr oft in aggressiven oder sogar wohlmeinenden Bezugnahmen auf die Theologie zu finden ist. Was ich in einigen philosophischen Arbeiten zu den Themen Autonomie und Theonomie, Gebotsmoral und Gehorsam, Rationalität und Dezisionismus gelesen habe, ist am besten mit einem Schmunzeln zu quittieren. Denn die entsprechenden Kollegen aus der Philosophie wären in ihrem Selbstverständnis wahrscheinlich zutiefst erschüttert, wenn sie in ihr Weltbild die Einsicht integrieren müssten, dass Theologen nicht automatisch reaktionäre und autoritätsfixierte Feinde des freien Denkens sind und für sich mit guten Gründen auch das Recht zur Anknüpfung am neuzeitlichen Autonomiegedanken beanspruchen.[7]

Ohne die zentrale Stellung von KANT[8] im Ethikdiskurs hinsichtlich der Verhältnisbestimmung von Philosophie und Theologie schmälern zu wollen, sei der Hinweis hinzugefügt, dass die Struktur des Begründungsproblems einer Ethik mit und ohne Religion der Sache nach schon in PLATONs Dialog *Euthyphron* formuliert ist. Ist eine Handlung gut, wenn der Handelnde geltend machen kann, dass er einem Gebot der Götter folgt? Oder können die Götter ohnehin nur das gebieten, was den Kriterien sittlicher Güte entspricht? Sofern diese Einsicht auch ohne den Rückbezug auf religiöse Autoritäten möglich ist, erübrigt sich die Verpflichtung auf göttliche Gebote. Für den Gehalt religiöser Überzeugungen bedeutet dies sogar, dass es keinen Sinn macht, die Befolgung von Regeln einzufordern, die der vernünftigen Auffassung eines gewissenhaft Handelnden widersprechen.[9] Damit ist prinzipiell der Weg für eine Theorie der Ethik geebnet, die auf der Begründungsebene allein rationalen Argumenten verpflichtet

6 Aus gegebenem Anlass beschränke ich mich hier auf die Philosophie als dem vorrangigen Gesprächspartner. Die interdisziplinären Kontakte sind allerdings viel komplexer.

7 Bei der Durchsicht internationaler Literatur zur Ethik mit Hinweisen auf das Verhältnis zwischen philosophischer und theologischer Ethik bestätigt sich der Eindruck, dass die Trennungslinie von Philosophen immer noch vorzugsweise mit dem Begriffspaar Autonomie/Heteronomie konstruiert und zementiert wird. Vgl. zur Logik der Heteronomie in der Spannung zwischen „Athen" und „Jerusalem" beispielsweise E. DELRUELLE: Métamorphoses du sujet (2004), S. 95. Mehr als dreißig Jahre katholisch-theologischer Debatten um die „autonome Moral" scheinen von den meisten Philosophen beharrlich ignoriert zu werden.

8 Vgl. zur umfassenden Rekonstruktion der neuzeitlichen Moralphilosophie J. B. SCHNEEWIND: The Invention of Autonomy (1998).

ist und sich nicht durch die Autorität göttlicher Offenbarungen beeindrucken lässt.[10] Um es etwas anachronistisch zu formulieren: in der Ethik geht es seit der Antike um Aufklärung und Selbstverantwortung und um den Kampf gegen blinde Normenbefolgung oder erzwungene Normendurchsetzung.[11]

Wodurch unterscheiden sich dann aber die Arbeitsbereiche der beiden Disziplinen? Auch in der Theologie liest man ARISTOTELES und KANT, HABERMAS und RORTY, während in der Philosophie nicht unbedingt mit einer Bezugnahme auf außerphilosophische Quellen zu rechnen ist.[12] Doch genau an diesem Punkt zeichnen sich für Grenzgänger neue Entwicklungen ab. Texte und Themen der religiösen Traditionen eignen sich auch als Gegenstände philosophischer Analysen bzw. können auf ihre Diskursfähigkeit getestet werden. Ob sich dann das Tribunal der Vernunft lehramtliche Kompetenzen anmaßt, steht auf einem anderen Blatt. Jedenfalls ist das neue Interesse an religiösen Phänomenen im größeren Rahmen kulturwissenschaftlicher Studien nicht zu übersehen.

Aus den bisherigen Überlegungen zum ethischen Diskurs an der Grenze zwischen Theologie und Philosophie möchte ich folgendes vorläufige Fazit ziehen: Es gibt wegen der komplexen wissenschaftsgeschichtlichen Wechselbeziehungen zwischen Glauben und Vernunft Orte der Philosophie außerhalb der philosophischen Institute. Wer sich über ein striktes philosophisches Reinheitsgebot definiert und die theologische Kontamination für den Beginn einer unheilbaren Krankheit hält, wird dies nur mit Argwohn beobachten können. Wer aber diese Berührungsangst überwindet, könnte sich vielleicht auch ganz einfach darüber freuen, dass die Philosophie mit der sanften Kraft guter Argumente längst eine größere Verbrei-

9 Vgl. dazu G. LÖHR: Gott – Gebote – Ideale (1991), S. 21–26; S. BLACKBURN: Being Good (2001), S. 14–16.

10 Selbstverständlich kann es nicht im theologischen Interesse sein, die denkerische Arbeit an der Zuordnung von Glauben und Handeln einfach nur einzuklammern. Denn hier geht es ja in der Tat um die spannendsten Grundfragen der christlichen Tradition, die in enger Kooperation von Ethik und Fundamentaltheologie zu bearbeiten sind.

11 Damit hat die Ethik als ein aufklärerisches Projekt eine tendenziell religions- und mythenkritische Spitze, die aber nicht zwangsläufig zu einer religionsfeindlichen Haltung führen muss. Die philosophisch, theologisch und religionswissenschaftlich relevante Gesprächskonstellation der neueren Monotheismus-Debatte ist ein beredter Ausdruck dieser Kontroversen um die Entzauberung und Verzauberung von Weltbildern. Vgl. J. ASSMANN, Die Mosaische Unterscheidung (2003). Seitens der Ethik (philosophischer und theologischer Couleur!) wurde die Bedeutung dieser Auseinandersetzung bisher leider viel zu wenig beachtet.

12 Vgl. das breite Spektrum präsentierter Theorien aus theologischer und philosophischer Ethik in dem für Studierende der Theologie geschriebenen Studienbuch von S. ANDERSEN: Einführung in die Ethik (2000).

tung gefunden hat, als es das Treibhausklima der Fachinstitute vermuten lässt. In diesem Sinn plädiere ich für die Kultivierung eines Diskurses an der Grenze zwischen den traditionellen Disziplinen, um die Themen der Ethik dort zu bearbeiten, wo sie als individuelle und gesellschaftliche Probleme ihren Sitz im Leben haben.

2. Zur Genealogie der Moral

Nachdem im vorigen Abschnitt von der starken Präsenz des Philosophischen im Theologischen die Rede war, soll nun die umgekehrte Sichtweise probiert werden. Religiöse Momente haben historisch gesehen einen Anteil an der Entwicklung rationaler Weltbilder. Damit soll nicht behauptet werden, dass die Theologie immer schon dort war, wohin die Philosophie nur unter größten Anstrengungen gelangen konnte. Das hieße nämlich, die umkämpfte Freiheitsgeschichte der Moderne aus dem Blick zu verlieren. Selbstverständlich wurden viele Errungenschaften der liberalen Demokratie und des Rechtsstaats nur gegen die Machtansprüche von Religionen erkämpft, die sich in der Konsequenz des Verlusts ihres öffentlichen Herrschaftsanspruchs in die Privatsphäre zurückgedrängt sahen. Der in Religionsfragen neutrale Staat kann als Garant von Freiheit und Pluralismus aber nicht leugnen, auf zivilgesellschaftliche Ressourcen angewiesen zu sein, deren Wurzeln weit in die Vergangenheit zurückreichen. Es gibt trotz aller Säkularisierung ein theologisches Erbe, das in philosophischen Konzepten der Moral nachwirkt und genealogisch zu rekonstruieren ist.

> „Die moralischen Alltagsintuitionen sind in den profanen westlichen Gesellschaften noch durch die normative Substanz der gewissermaßen enthaupteten, rechtlich zur Privatsphäre erklärten religiösen Traditionen geprägt, insbesondere durch die Gehalte der jüdischen Gerechtigkeitsmoral des Alten und der christlichen Liebesethik des Neuen Testaments. Diese werden, wenn auch oft implizit und unter anderem Namen, über Sozialisationsprozesse weitergereicht. Eine Moralphilosophie, die sich als Rekonstruktion des alltäglichen Moralbewusstseins versteht, steht damit vor der Herausforderung zu prüfen, was von dieser Substanz vernünftig gerechtfertigt werden kann."[13]

Die von Jürgen HABERMAS formulierte Diagnose verweist auf einen wichtigen Topos unserer Zivilisation, die mit der Trennung zwischen dem

13 J. HABERMAS: Die Einbeziehung des Anderen (1996), S. 16f. Vgl. auch J.-M. FERRY: Entretiens (2003), S. 63ff.

Öffentlichen und dem Privaten eine praktische Lösung der Konflikte zwischen Geltungsansprüchen gefunden zu haben glaubte. Doch die Plausibilität einer strikten Grenzziehung ist immer neu auf die Probe gestellt, da sich Religion nicht einfach auf eine Ethik des guten Lebens, der persönlichen Sinnsuche und des Lebensstils reduzieren lässt. Sie wirkt in den öffentlichen Raum hinein und partizipiert an den normativen Auseinandersetzungen um Fragen von Gleichheit und Gerechtigkeit, Würde der Person und Anerkennung von Differenz. In dieser Hinsicht kommt Jürgen HABERMAS das große Verdienst zu, in seiner genealogischen Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral diesen Aspekt einer öffentlichkeitswirksamen Tradition religiös-metaphysischer Weltdeutungen gebührend zu berücksichtigen. Es handelt sich nicht einfach um Relikte archaischer Denkformen, sondern um lebendige Kommunikationsstrukturen, deren Akteure an der Suche nach besseren Lösungen teilnehmen, ohne in Fragen der Moral einen privilegierten Standpunkt beanspruchen zu können.

Die genealogische Sichtweise ermöglicht einen philosophisch-theologischen Dialog, der die Enge einer religiösen Sondermoral überwinden hilft und die semantischen Potentiale auch solcher Überlieferungen freisetzt, die nicht unmittelbar in der Begrifflichkeit der Philosophie formuliert waren und deren ethische Implikationen nicht immer von Anfang an gegeben waren. Wir lesen heute viele ethische Gehalte aus der Perspektive einer erst viel später erfolgten Systematisierung. So war es sicherlich nicht im Zentrum der frühchristlichen Erfahrungen und der neutestamentlichen Schriften, eine umfassende christliche Ethik zu entwickeln. Es gibt nicht die von allem Anfang an in den Grundzügen feststehende Morallehre. Genauso wenig gibt es übrigens ein Einheitskonzept von Moralphilosophie, das allen Ansprüchen der jeweils nachfolgenden Generationen gerecht wird. Im Verlauf der Christentumsgeschichte wurden ethische Anliegen in ihrer Dringlichkeit höchst unterschiedlich gewichtet – je nach Beschaffenheit der gesellschaftlichen Herausforderungen und der theologischen Gesamtsystematik.[14] Der archäologisch-genealogische Blick auf die Quellen der Moral hat den Vorteil, doktrinäre Verkrustungen zu vermeiden und vermeintlich getrennte Diskurse zueinander in Beziehung zu setzen. Für die Zukunft ethischer Diskurse könnte dies bedeuten, dass

14 In der katholischen Sozialethik sind die ambivalenten Erfahrungen mit Leittheorien anschaulich nachzuvollziehen. Nach einer langen Phase naturrechtlicher Dominanz wurde Kritik laut, diese quasi-philosophische Theoriebildung sei zu wenig theologisch. Die Reform erfolgte durch eine verstärkte Integration bibeltheologischer Referenzen, die aber ebenfalls ihre Tücken haben und oft nur wie erratische Blöcke in argumentativ schwachen Kontexten stehen.

mehr als bisher Verknüpfungen zwischen Traditionen und Theoriewelten stattfinden, sofern dies von der Sache her vertretbar ist. Das heißt nicht, dass ein synkretistischer Einheitsbrei anzustreben ist, wohl aber eine Kultur der Vermittlungen und der Übergänge. Erst dieses aufrichtige Bemühen um die Diskursfähigkeit eigenständiger Ethiktraditionen erlaubt dann im Ernstfall auch die Feststellung der Unmöglichkeit einer Konsensfindung.

3. Ein Vorschlag: Kooperative Übersetzung religiöser Gehalte

In der jüngeren Geschichte hat die christliche Ethik immer wieder von philosophischen Impulsen profitiert, um ihre Aufgabe einer kritischen Zeitgenossenschaft und einer rationalen Verantwortung des Glaubens wahrzunehmen. Zu den wichtigsten Anregungen der vergangenen Jahre gehört die von manchen als irritierend empfundene Rede, die Jürgen HABERMAS im Oktober 2001 anlässlich der Entgegennahme des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels in der Frankfurter Paulskirche gehalten hat. In Anspielung auf die Artikulationskraft religiösen Sprechens stellte er fest:

> „Die Grenze zwischen säkularen und religiösen Gründen ist ohnehin fließend. Deshalb sollte die Festlegung der umstrittenen Grenze als eine kooperative Aufgabe verstanden werden, die von *beiden* Seiten fordert, auch die Perspektive der jeweils anderen einzunehmen."[15]

Es gehört zur Dialektik der Religionsfreiheit, dass die Pluralisierung der tolerierbaren weltanschaulichen Standpunkte die Trennung zwischen öffentlicher Vernunft und privater Religion in der Weise vorangetrieben hat, dass den religiösen Menschen die Last einer moraltheoretischen Mehrsprachigkeit aufgebürdet wurde. Wer sich Gehör verschaffen will, muss die Sprache des Rechts und der Vernunft sprechen – als gebe es ein ethisches Esperanto, dessen möglichst umfassende Verbreitung die Lösung moralischer Konflikte erleichtern könnte. Wenn die demokratisch aufgeklärte Öffentlichkeit die Erfahrung des Pluralismus ernst nimmt, muss sie sich von der Illusion einer einzigen Moralsprache verabschieden und zur Kooperation bei der Übersetzung religiöser Gehalte bereit sein.

> „Säkulare Sprachen, die das, was einmal gemeint war, bloß eliminieren, hinterlassen Irritationen."[16]

15 J. HABERMAS: Glauben und Wissen (2001), S. 22.
16 Ders., ebd., S. 24.

Was genau geht – so könnte man HABERMAS, vor allem aber die zuständigen Fachleute aus dem Bereich der Theologie fragen – verloren, wenn aus Sünde Schuld wird? Was ändert sich im ethischen Diskurs, wenn der Verweis auf Kategorien der Schöpfung durch Natur ersetzt wird? Worin unterscheiden sich Motivationen zum Widerstand gegen skandalöse Strukturen, wenn der Denkhorizont säkular begrenzt ist oder wenn darauf verwiesen wird, man müsse Gott mehr gehorchen als den Menschen? Worin unterscheidet sich ein theologisches Verständnis des Bösen von innerweltlichen Beschreibungen des sittlich Falschen? Welche Hoffnungspotentiale werden mit der Chiffre ‚Auferstehung' transportiert, die in philosophischen Kontexten ein Fremdkörper bleiben muss? Dies sind nur einige Beispiele für theologische Kontexte ethischen Sprechens, das mit dem Problem der Übersetzbarkeit konfrontiert wird. Die übliche Arbeitsteilung sieht so aus, dass der theologischen Dimension – sofern sie nicht unter religionskritischen Vorzeichen als Unsinn abgetan wird – ein motivationaler und transzendenter Mehrwert zukommt.[17] Doch diese Zuschreibung wird dem Phänomen des Ethischen nicht gerecht. Auch säkulare Ethiken müssen sich angesichts der Erfahrungen von Schuld, Scheitern, Hoffnungslosigkeit, aber auch von Gelingen, Begeisterung und Zukunftsgestaltung positionieren, so dass es grundsätzlich möglich sein sollte, den Gehalt religiöser Sprache rational zu kommunizieren und explizit zu machen.

Eine theologisch informierte Ethik würde damit auch aus der Zwangslage befreit, bestenfalls dann um pastoralen Beistand gebeten zu werden, wenn die Vernunft vor den geistlosen Zuständen dieser Welt meint kapitulieren zu müssen. Religion wäre dann tatsächlich nicht mehr als die Lückenbüßerin, die immer dann einspringen darf, wenn sonst niemandem mehr etwas einfällt. Die Krise der Ethik ist bereits eine Begleiterscheinung unspektakulärer Handlungsabläufe. Nicht erst in Extremsituationen am Rande der Verzweiflung, sondern in ganz alltäglichen Zusammenhängen erleben wir, wie Sinnentwürfe auf die Probe gestellt werden, Versprechen und Verträge nicht einzuhalten sind, weil persönliche Schwächen und strukturelle Zwänge einen Strich durch die Rechnung machen, wie plausibel zu machen ist, ob sich ein moralisches Engagement lohnt und eine fundamentale Entscheidung sich als tragfähig erweist. Es kann nicht darum gehen, der Philosophie durch die Hintertür die Last einer existentiellen Sinnsuche aufzubürden, die sie im Bemühen um nüchterne Problemanalyse aus ihrem Zuständigkeitsbereicht verbannt hatte.[18] Aber es liegt

17 Vgl. J.-M. FERRY: Valeurs et normes (2002), S. 11–23.

18 Ein gutes Beispiel für die philosophische Brisanz dieser selbstkritischen Haltung

in der Konsequenz einer Verflüssigung der Grenzen zwischen säkularen und religiösen Gründen, die starre Trennung zwischen Motivation und Argumentation, ethischer Identität und moralischer Norm, privater Sehnsucht und öffentlicher Kommunikation nicht als Legitimation einer unverrückbaren Demarkationslinie zwischen theologischer und philosophischer Ethik zu verwenden. Durch das Projekt einer kooperativen Übersetzung geraten die traditionellen Grenzziehungen in Bewegung.[19]

4. Lebensweltlich geprägte Überzeugungen

Die bisherigen Gedanken haben aus historischer und systematischer Sicht für den Brückenschlag und die engere Kooperation zwischen Philosophie und Theologie auf dem Gebiet der Ethik geworben. Doch bei aller Nähe und Übersetzbarkeit gibt es Unterschiede, die sich nicht leugnen lassen und die mir als Grenzgänger manchmal besonders intensiv auffallen. Obwohl die kirchliche Einbindung speziell für die katholisch-theologische Ethik gelegentlich eine Belastung darstellt, so hat sie doch den Vorteil der Rückkopplung des akademischen Diskurses an eine Gemeinschaft, in der ethische Überzeugungen praktisch gelebt werden: in aller Unvollkommenheit, aber mit dem Anspruch, Glauben und Handeln zueinander in eine glaubwürdige Beziehung zu bringen. Christliche Ethik verlässt die reine Zuschauerhaltung und drängt zur Konkretisierung in allen Erfahrungsbereichen. Damit verbindet sich ein Habitus, der relativ früh mit der Erschließung der vielen Felder „angewandter Ethik" kompatibel war. Und

zur gnadenlosen Überforderung durch Ethik ist die von E. RUDOLPH in seinem Beitrag in diesem Heft diskutierte Arbeit von J. BUTLER: Kritik der ethischen Gewalt (2003). Es versteht sich von selbst, dass diese radikale Anfrage eine heilsame Provokation an die Adresse einer Theologie ist, die gerade erst stolz die Höhen einer universalistischen Subjektphilosophie erklommen hat. BUTLERs an Michel FOUCAULT geschulter Blick auf ambivalente Urszenen ethischer Erfahrung mündet in eine brillant formulierte These, die mir vor dem Sozialisationshintergrund christlicher Ethik irgendwie bekannt vorkommt: Wer auf seiner Souveränität als autonomes Handlungssubjekt beharrt, droht in Inhumanität abzugleiten. Wer den Verlust dieser Souveränität nicht fürchtet, hat die Chance zu mehr Menschlichkeit. Nach biblischen Entsprechungen zu dieser Denkfigur muss man wohl nicht lange suchen.

19 Vgl. zum Paradigma der Übersetzung P. RICŒUR: Sur la traduction (2004). Überhaupt scheint mir RICŒURs Theorie der Ethik eine aussichtsreiche Kandidatin für die Bearbeitung der komplexen Kontakte zwischen Philosophie und Theologie zu sein. Vgl. vor allem P. RICŒUR: Soi-même comme un autre (1990) und die ausführliche theologisch-ethische Rekonstruktion dieses Ansatzes durch C. MANDRY: Ethische Identität und christlicher Glaube (2002).

zwar schon zu einer Zeit, als sich die Philosophie zu schade war, in die Niederungen der Praxis hinabzusteigen.

Wenn ich in die Alltagswelt philosophischer Institute schaue, begegne ich dort tendenziell häufiger als in der Theologie (selbstverständlich gibt es Ausnahmen) einer Haltung vermeintlicher Neutralität, einer Scheu, sich in aktuelle Debatten direkt einzumischen (abgesehen von den sattsam bekannten Dauerbrennern der Bioethik). Diese Enthaltsamkeit ist respektabel, sollte aber nicht als Vorwand dienen, die Praxisnähe der Theologie zum Vorwurf der Theoriefeindlichkeit umzufunktionieren. Theoretische Tiefenschärfe und praktische Optionen für glaubwürdiges Engagement schließen einander nicht aus. Es geht nämlich nicht nur um feierliche Deklamationen, sondern um die Begründungsarbeit im Detail.

Ohne der Utopie einer kirchlichen Kontrastgesellschaft und einer gegenkulturellen Offensive das Wort zu reden, darf man erwähnen, dass die christliche Ethik in manchen Gegenwartsfragen einen unverkennbaren Stil einwickelt hat. Ob zu Fragen von Krieg und Frieden, Armutsbekämpfung und sozialer Sicherung, Kapitalismuskritik und Menschenrechten – bei all diesen Themen zeichnen sich Optionen ab, die ihrerseits nicht dogmatisch zur Beendung von komplizierten Debatten eingesetzt werden sollten, die aber immerhin den Vorteil haben, eine Agenda von Themen der Forschung zu definieren, die ich in der Philosophie zwar auch finden kann, jedoch in weniger pointierter Weise.

Man muss gewiss kein Anhänger des Kommunitarismus[20] sein, um die pragmatischen Vorteile einer Interpretationsgemeinschaft[21] zu schätzen, die aus Gründen der eigenen Glaubwürdigkeit an Gerechtigkeitsfragen interessiert ist und diesen eine Dringlichkeit gibt, die angesichts der Gepflogenheiten universitärer Forschungslogik fast als unseriös dasteht. Tendenziell dominiert in der philosophischen Ethik das Profil des einsamen Begründungstheoretikers, der sich eher an die Fachkollegen richtet als an ein größeres Publikum. Wenn der Philosoph dem Theologen die Rückbindung an praktische Diskurse über gelebte Überzeugungen zum Vorwurf mangelnder Objektivität macht, dann liegt die Gegenfrage nahe, welche Überzeugungen denn der Konstruktion philosophisch-ethischer Forschungsprogramme vorausliegen. Dazu gehören vermutlich für Philoso-

20 Ich verwende dieses Etikett hier im Sinne eines starken Profils von Theologie, die sich auf ihre eigenen Quellen zu besinnen hätte und auf die Symbiose mit säkularen Wissenschaften verzichtet. Für diese Säkularisierungskritik unter den Vorzeichen einer radikalen christlichen „Orthodoxie" steht J. MILBANK: Theology and Social Theory (1990).

21 Vgl. F. SCHÜSSLER FIORENZA: Die Kirche als Interpretationsgemeinschaft (1989).

phen und Theologen politische Überzeugungen wie die Wertschätzung demokratischer Verfahren der Meinungsbildung und Machtkontrolle. Spätestens auf diesem Forum begegnen sich die Vertreter unterschiedlicher Ethiktraditionen, die sich der öffentlichen Debatte stellen.

5. Ein trotz aller Vermittlungsversuche problematisches Verhältnis

Die Allianz zwischen philosophischer und theologischer Ethik ist einerseits naheliegend, andererseits bleibt sie dort suspekt, wo es für die Ausdifferenzierung der beiden sich in weiten Teilen überlappenden Disziplinen gute wissenschaftstheoretische Gründe gab und auch immer noch gibt. Das Paradox von Nähe und Distanz in der Beziehung zwischen Theologie und Philosophie könnte man in dem Motto zusammenfassen: „Je t'aime, moi non plus." Obwohl es metaphysische Ethiken gibt, die theologischer sind als es die meisten Theologen heute verkraften können, bleibt die Gottesfrage die wunde Stelle theologischer Reflexion, die prinzipiell für eine Ethik plädiert *etsi Deus non daretur* und gleichzeitig den Sinnhorizont religiöser Erfahrung offen halten will. Dazu ist die Philosophie nicht verpflichtet. Auch wenn die sich überschneidenden Kreise philosophischer und theologischer Ethik eine relativ große Schnittmenge bilden, die ganz einfach als Ethik zu bezeichnen ist, bleibt es sinnvoll, im Übrigen an einer Arbeitsteilung mit spezifischen Kompetenzen in den jeweiligen Bereichen festzuhalten.

In ihrer Eigenständigkeit sind philosophische und theologische Ethik mit je eigenen Akzenten aber auch Orte der Überschreitung von Selbstverständlichkeiten der übergeordneten Disziplin. Innerhalb der Theologie drängt die Ethik auf eine Sicherung kognitiver Standards, die angesichts so mancher Gewissheit von Gläubigen als Zumutung erscheinen mögen.[22] Innerhalb der Philosophie stößt die Ethik auf Sinnfragen, die sich mit Themen der Religion(en) berühren können, wenn auch nicht müssen. Eine solche Kreuzung der Perspektiven ist aus meiner Sicht attraktiv genug, um die Schelte der Puristen auf beiden Seiten gelassen zu ertragen und im Interesse der Reflexion über glückende Lebensentwürfe und gerechte

22 So wird beispielsweise die These, dass es eigentlich keine spezifisch christlichen Gehalte der Moral geben könne, von überzeugten Kirchenmitgliedern oft als Ärgernis und Verrat an der eigenen Tradition empfunden und nicht als Einladung zur verantwortungsvollen Mitgestaltung gesellschaftlicher Verständigung. Vgl. zum kognitiven Gehalt von Moral, gerade auch im Kontext von Glaubensfragen P. L. BERGER: Questions of Faith (2004), S. 156–162.

Normen das Projekt einer Kooperation unter Respektierung unterschiedlicher weltanschaulicher Optionen fortzusetzen. Das jedenfalls wäre meine dringendste Anfrage in meiner Rolle als theologischer Ethiker an die Adresse einer Philosophie, die auf den Wunsch nach mehr Kooperation in Ausbildung und Forschung immer noch etwas verstört reagiert. Ist es eine imperialistische Geste, sich eine solche Zusammenarbeit unter den Bedingungen interkultureller Vernetzung für alle religiösen Ethiken der Welt zu wünschen, um auf die Internationale der fundamentalistischen Unvernunft zu reagieren? Ich gebe zu, dass wir mit diesem Appell vorsichtig sein sollten, da wir noch sehr viel vor der eigenen Tür zu kehren haben.

Zu den besonderen Schwierigkeiten und Missverständnissen bei der Begegnung von Moralphilosophie und christlicher Ethik gehört die Ungleichzeitigkeit von Schwerpunktbildungen in den jeweiligen Disziplinen. Dabei ist einzuräumen, dass in der katholisch-theologischen Ethik viele Entwicklungen als Prozesse nachholender Modernisierung zu deuten sind und insofern nicht immer mit den aktuellen Fragen einer hochspezialisierten Forschung in der Philosophie in Verbindung gebracht werden können. Die unterschiedlichen Akzentsetzungen im Autonomiekonzept sind dafür ein aufschlussreiches Beispiel.[23] Während Theologen sich mit beträchtlichen Verzögerungen und in spannungsreichen kirchenpolitischen Konstellationen zu einer Würdigung des autonomen Subjekts sittlicher Verantwortung vorarbeiteten, waren Philosophen längst mit einer Kritik dieses Autonomieideals beschäftigt, dessen optimistische anthropologische Prämissen ins Wanken geraten sind. Für die theologische Ethik ist das kein Anlass zum selbstgefälligen und nostalgischen Rückblick auf vergangene Traditionsbestände, sondern vielmehr die Gelegenheit zur Horizonterweiterung – auch im Sinne einer selbstkritischen Einschätzung übertriebener Erwartungen, die an die Ethik gerichtet werden. Umgekehrt gibt es philosophische Thematisierungen von Religion, die nicht unbedingt am theologischen Forschungsstand orientiert sind, sondern sich aus philosophieinternen Entwicklungen ergeben. Beide Arbeitsbereiche können unabhängig voneinander bestehen, werden aber, so meine Hypothese, immer mehr unter den Druck geraten, sich in einem neu strukturierten Studien- und Forschungsumfeld der Humanwissenschaften[24] behaupten zu müssen und dort nur durch die kreative Nutzung von Synergien bestehen zu können.

23 Auch die Beschäftigung mit Deontologie und Konsequentialismus ist in Philosophie und Theologie zu unterschiedlichen Zeitpunkten und mit unterschiedlichen theoriestrategischen Hintergründen verlaufen.

24 Ich denke vor allem an neue Konfigurationen von „religious studies" und „cultural studies" hinsichtlich der Vorbereitung auf beruflich relevante Kompetenzen jenseits der

Literatur

ANDERSEN, Svend: Einführung in die Ethik. – Berlin; New York: de Gruyter, 2000.

ASSMANN, Jan: Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus. – München; Wien: Hanser, 2003.

BERGER, Peter L.: Questions of Faith. A Skeptical Affirmation of Christianity. – Oxford: Blackwell, 2004.

BLACKBURN, Simon: Being Good. A short introduction to ethics. – Oxford: Oxford University Press, 2001.

BUTLER, Judith: Kritik der ethischen Gewalt. Adorno-Vorlesungen 2002. – Frankfurt: Suhrkamp, 2003.

DE LIBERA, Alain: Raison et foi. Archéologie d'une crise d'Albert le Grand à Jean Paul II. – Paris: Seuil, 2003.

DELRUELLE, Edouard: Métamorphoses du sujet. L'éthique philosophique de Socrate à Foucault. – Brüssel: De Boeck Université, 2004.

FERRY, Jean-Marc: Valeurs et normes. La question de l'éthique. – Brüssel: Éditions de l'Université de Bruxelles, 2002.

FERRY, Jean-Marc: Entretiens (avec William Bourton). – Brüssel: Labor, 2003.

FUCHS, Éric: Tout est donné, tout est à faire. – Genf: Labor et Fides, 1999.

HABERMAS, Jürgen: Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie. – Frankfurt: Suhrkamp, 1996.

HABERMAS, Jürgen: Glauben und Wissen. – Frankfurt: Suhrkamp, 2001.

IMBACH, Ruedi: Archäologie einer Enzyklika: Alain de Libera zu „Fides et Ratio". In: Orientierung 68 (2004) 10, 111–113.

LESCH, Walter: Zwischen Philosophie und Theologie: Bioethik im Streit der Fakultäten. In: Adrian HOLDEREGGER/Denis MÜLLER/Beat SITTER-LIVER/Markus ZIMMERMANN-ACKLIN (Hg.): Theologie und biomedizinische Ethik. Grundlagen und Konkretionen. – Freiburg i. Ue.; Freiburg i. Br.: Universitätsverlag; Herder, 2002 (Studien zur theologischen Ethik; 97), S. 337–357.

LÖHR, Gebhard: Gott – Gebote – Ideale. Analytische Philosophie und theologische Ethik. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991.

MANDRY, Christof: Ethische Identität und christlicher Glaube. Theologische Ethik im Spannungsfeld von Theologie und Philosophie. – Mainz: Grünewald, 2002.

MILBANK, John: Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason. – Oxford; Cambridge, Ma.: Blackwell, 1990.

MÜLLER, Denis: L'éthique protestante dans la crise de la modernité. Généalogie, critique, reconstruction. – Paris; Genf: Cerf; Labor et Fides, 1999.

MÜLLER, Wolfgang Erich: Evangelische Ethik. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001.

klassischen Ausbildungsprofile von Studierenden der Theologie oder Philosophie. Auch hier scheint mir der Vergleich mit Dolmetscherdiensten bzw. dem Übersetzungsparadigma eine Orientierungshilfe zu sein.

RICŒUR, Paul: Soi-même comme un autre. – Paris: Seuil, 1990.

RICŒUR, Paul: Sur la traduction. – Paris: Bayard, 2004.

SCHNEEWIND, Jerome B.: The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy. – Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1998.

SCHÜSSLER FIORENZA, Francis: Die Kirche als Interpretationsgemeinschaft. Politische Theologie zwischen Diskursethik und hermeneutischer Rekonstruktion. In: Edmund ARENS (Hg.): Habermas und die Theologie. Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie kommunikativen Handelns. – Düsseldorf: Patmos, 1989, S. 115–144.

Prof. Dr. Walter Lesch, Université catholique de Louvain,
Faculté de théologie & Faculté des sciences philosophiques, B-1348 Louvain-la-Neuve
lesch@mora.ucl.ac.be

ETHICA; 12 (2004) 4, 412 – 414

ENNO RUDOLPH

ANTWORTEN AUF: WALTER LESCH, ANFRAGEN EINES THEOLOGISCHEN ETHIKERS AN DIE PHILOSOPHISCHE ETHIK

1. Was geht verloren, wenn aus Sünde Schuld wird?

Nicht erst die Philosophie der Aufklärung, sondern schon diejenige der Antike kennt – im Unterschied zu den vorgängigen Mythen und der vorgängigen Poesie – keine Verfehlungsart, die darin bestünde, einem göttlichen Willen zuwiderzuhandeln (Sünde). Schuld lädt man nicht auf sich, indem man einem „Gott" zuwider handelt, sondern dem Menschen. Wer wider diese Einsicht von seiner Freiheit derart Gebrauch macht, dass er sich auf Kosten anderer verwirklicht, und wer solches Handeln zum Grundsatz seiner Lebensführung macht, handelt „böse". Es ist eben diese Vokabel, die Immanuel KANT an die Stelle derjenigen der „Sünde" setzte, um unsere Verfehlungen als durch uns selbst beurteilbar, korrigierbar und verantwortbar zu machen. Verloren also ginge im Falle einer Restauration des Begriffes der „Sünde" zu Ungunsten von „Schuld" und „Bösem" die so schwer errungene und begründete autonome Kompetenz des Menschen, die Wirkung des Bösen tendenziell zu minimalisieren und dies kraft einer Willensfreiheit, welche die Christen als gottgewirkt und die Philosophen als naturgegebenes Anthropologem bewerten.

2. Was ändert sich am ethischen Diskurs, wenn der Verweis auf Kategorien der Schöpfung durch den Verweis auf solche der Natur ersetzt wird?

Jedermann ist es freigestellt – und sollte es freigestellt sein –, sich phantasiereichen Spekulationen über die Frage hinzugeben, warum die Natur ist, wie sie ist. Die Freiheit der Phantasie, sich auf diese Frage auch religiöse Antworten zu konstruieren und die Natur in irgendeiner Weise als von absichtsvoller Hand fabriziert zu denken, ist durch nichts einzuschränken, ebenso wenig wie diejenige von Künstlern, dies in Bildern darzustellen oder in Klänge zu transformieren. Religion ist künstlerische Phantasie, die sich in solchen Bildern manifestiert, die der Phantast für Abbilder der Transzendenz hält. Das darf er, das soll er dürfen. Was er nicht erwarten kann, ist, dass andere ihm darin folgen, schon gar nicht, zu folgen hätten. Dass Religion „Sinn und Geschmack fürs Unendliche" sei, hat Friedrich SCHLEIERMACHER in diesem Sinn treffend formuliert.

3. Worin unterscheiden sich Motivationen zum Widerstand, wenn der Denkhorizont säkular begrenzt ist, von solchen, die von der Überzeugung geleitet sind, man müsse Gott mehr gehorchen als den Menschen?

In dieser Frage sehe ich die große Chance der Religion und der für sie zustän-

digen Sachwalter, der Theologen. Wie immer es mit der Plausibilität von religiös begründeten Argumenten für Widerstandsinitiativen bestellt sein mag: Widerständler, die ihre politische Legitimation aus religiösen Überzeugungen ableiten, stehen ideologischen Vereinnahmungen seitens jeweiliger Politiken in der Regel mit einem ebenso natürlichen wie heilsamen Skeptizismus gegenüber. Hier kommen sich Theologie und die besten Traditionen philosophischer Skepsis auffällig nahe, indem sie sich von Identifizierungen mit politischen Optionen, unter Verweis auf deren Vorläufigkeit, Fehlbarkeit und Kontingenz stets und konsequent zu distanzieren wissen.

4. Worin unterscheidet sich ein theologisches Verständnis des Bösen von innerweltlichen Beschreibungen des sittlich Falschen?

Der Durchbruch der Aufklärung, mit der menschlichen Freiheit weder religiöse noch politische Kompromisse zu machen, sollte hunderte Jahre später nicht noch einmal in Frage gestellt werden. Die Defizite der Aufklärung liegen nicht in diesem mutigen Zweifrontenkrieg gegen politischen und religiösen Determinismus und damit auch nicht in dem konsequenten Projekt, die Verantwortungsfähigkeit des Menschen an die Stelle einer Obedienz gegenüber transzendenten oder politischen Mächten zu setzen. Die Defizite der Aufklärung liegen anderswo: teilweise in einer optimistischen Überschätzung des Menschen, seine Autonomie wohlstandsfördernd für alle umsetzen zu wollen und zu können – ein Aufklärungspostulat, auf das die Frankfurter von ADORNO bis BUTLER mit penetranter Unermüdlichkeit verwiesen haben –, und teilweise liegen diese Defizite überdies in dem rigorosen Schritt, die Verpflichtung auf einen Gott und seine Gebote durch diejenige auf eine als Faktum gesetzte Vernunft und ihr Sittengesetz zu ersetzen. Diese Transformation der Metaphysik in eine Neometaphysik ist ein Ausdruck unvollendet gebliebener Aufklärung.

5. Wie steht es mit dem Hoffnungspotenzial der „Auferstehung"?

Wäre es nicht Aufgabe der Theologie (viel eher noch als diejenige der Philosophie), Sinn und Bedeutung des Gebrauchs einer Vokabel wie „Auferstehung" – über R. BULTMANNs Negativismus hinaus – dadurch zu bewahren, dass man auf die Metaphorik dieser Redeweise verweist? „Auferstehung" ist eine interkulturell verbreitete, sprachliche bzw. bildliche Vorstellungsvariante, mit der so etwas wie Unsterblichkeit, Weiterleben nach dem Tode oder Lebenssinn über die Lebensgrenzen hinweg thematisiert werden soll. Mit jedem Wort, das Menschen äußern, mit jeder Wirkung, die sie durch ihr Tun erzielen, überschreiten sie bereits die Grenzen ihrer Lebensfrist, wirken im Gedächtnis anderer, in ihren Werken oder in denen anderer weiter, sind als Geschichte auf vielfältige, freilich oft nur mikroskopisch rekonstruierbare Weise präsent. Das Bild von der Auferstehung kann in diesem Sinn als eine vormoderne Vorstellung zur Illustration dieses Gedankens transpersonaler Wirkung

über das eigene Leben hinaus herangezogen werden – und behält dadurch sowohl einen sprachlichen wie auch einen kulturellen Wert. In dem Augenblick aber, in dem man dieses Bild zur Sache selbst erklärt, verliert es seine Attraktivität und seine Bedeutung, und es unterfordert die spekulative Kompetenz des Rezipienten in demselben Maß, in dem es seine rationale Toleranz überfordert.

ETHICA; 12 (2004) 4, 415 – 430

HANS J. MÜNK

THEOLOGISCHE UND PHILOSOPHISCHE ETHIK IM DIALOG ÜBER EIN UNIVERSALETHOS[1]

Prof. Dr. Hans J. Münk, Jg. 1944, Philosophische und theologische Studien an den Universitäten Freiburg i. Br. und Gregoriana/Rom; Promotion (Dr. theol.) 1983; Habilitation 1986; seit 1987 o. Prof. für Theologische und Philosophische Ethik an der Theologischen Fakultät Luzern. Die Schwerpunkte seiner wissenschaftlichen Veröffentlichungen liegen teils auf historischem Gebiet (Beziehung der Theologischen Ethik zu philosophischen Strömungen, insbesondere zur Ethik Kants), teils im Bereich aktueller ethischer Brennpunkte (ethische Fragen der Technik, der Medizinischen Ethik, der Wissenschaftsethik; Ökologische Ethik; ethische Grundlagen und Dimensionen einer nachhaltigen Entwicklung).
Veröffentlichungen u. a.: *Der Freiburger Moraltheologe Ferdinand Geminian Wanker und I. Kant* (1985); *Die Christliche Ethik vor der Herausforderung durch die Gentechnik* (1991); *Verantwortung in Wissenschaft und Forschung* (1993); *Die somatische Gentherapie in der Diskussion* (1996); *Nachhaltige Entwicklung und Soziallehre* (1998); *Nachhaltige Entwicklung im Schatten der Globalisierung* (2000); *Christliche Sozialethik vor den Herausforderungen einer Nachhaltigen Entwicklung in einer globalisierten Welt* (2001).

Beziehungen zur Philosophie begleiteten das theologische Denken in unterschiedlicher Intensität von der christlichen Frühzeit an.[2] Mehr denn je müsste man freilich heute von Theologie und Philosophie im Plural reden. In Anspielung auf den Symposium-Titel könnte man sagen, dass an „Geschwistern" auf beiden Seiten kein Mangel herrscht; sie vertragen sich unterschiedlich gut – oder bisweilen auch so schlecht, dass die im Symposium-Titel angesprochene Trennung wirklich angezeigt erscheinen mag. Die Hauptaufgabe dieses Referates besteht indes in einer systematischen Betrachtung. Aus methodischen Gründen ist zunächst die grundsätzliche Verhältnisbestimmung beider Disziplinen zu erörtern. Dazu bedarf es auch einer Grund-Charakteristik christlich-ethischer Identität (1). Daran

1 Stark gekürzter und für die Drucklegung überarbeiteter Text meines Symposium-Beitrags. Für Theologische und Philosophische Ethik werden fortan die Abkürzungen TE und PE verwendet. Die entsprechenden Adjektive werden mit te und pe abgekürzt.

2 Vgl. T. PRÖPPER: Theologie und Philosophie (2000).

anschliessend werden aus der Sicht der TE wesentliche Aktivposten der Kooperation mit der PE benannt. Mehr Raum beansprucht die aus der pe Trennung in die Sphären des Gerechten und Guten erwachsende Grundproblematik, die man etwa so formulieren könnte: Wie kann sich TE unter der Voraussetzung dieser Trennungsthese überhaupt in einen Dialog mit der PE einbringen? Gerade die Frage nach einem Zusammenwirken in Bezug auf deontologische Forderungen eines Universalethos fordert hier eine Antwort heraus (2). Der Beitrag wird abgerundet mit konkreteren Überlegungen zu einer Kooperation von TE und PE in Hinsicht auf ein interreligiöses bzw. interkulturelles Ethos (3).

1. Interdisziplinäres Zusammenwirken von TE und PE

a) Vorbemerkungen

Der Begriff ‚Dialog' im Titel verweist schon auf eine partnerschaftlich-gleichrangige Zuordnung, zu der es in der heutigen universitären Wissenschaftskultur keine sinnvolle Alternative geben dürfte.[3] Soll interdisziplinäre Kooperation wirklich unter die Oberfläche gehen und Grundsatzfragen anrühren, sieht sich TE als Reflexionstheorie einer christlich geprägten Moral[4] schnell einmal in ihrem Selbstverständnis herausgefordert. Gerade eine gleichrangige Dialogsituation lebt ja, soll sie wirklich produktiv sein, auch von dem je Eigenen der Partner.

Das Interesse am „Eigenen" bzw. Spezifischen der TE stand vor allem in den 70-er und 80-er Jahren des 20. Jh. im Brennpunkt der Diskussion zwischen den Vertretern der sog. ‚autonomen Moral im christlichen Kontext' einerseits und den Verfechtern einer ‚Glaubensethik' andererseits. Aus den Erfahrungen jener Debatte ist u. a. eine wichtige Lehre zu ziehen: TE darf sich nicht in den Engpass der Fragestellung abdrängen lassen, ob es spezifisch bzw. exklusiv christliche Handlungsnormen geben könne.[5] Die Propriumsfrage muss vielmehr grundsätzlicher und umfas-

3 Die Zeiten einer „ersten Unschuld" interdisziplinärer Zusammenarbeit sind freilich heute vorbei; u. a. kann Ethik auf diese Weise in Richtung eines „Reparaturbetriebs für Modernisierungsschäden" gedrängt werden; vgl. J. MITTELSTRASS: Leonardo-Welt (1996), S. 217.

4 Moral wird hier in einem allgemeineren Sinn gebraucht als in Abschn. 2.

5 Vgl. K. HILPERT: Ethik (1980), S. 531–582. Zu Recht weist K. Demmer darauf hin, dass diese Verengung schon Symptom einer tiefer liegenden Problematik ist, die das zugrunde liegende Offenbarungsverständnis selbst betrifft; vgl K. DEMMER: Autonome Moral (1996), S. 261–266.

sender zugleich ansetzen; dies geschieht angemessenerweise auf der Ebene eines differenzierten Verständnisses christlicher Identität. Eben diese Thematik ist ganz entscheidend betroffen von dem genannten Trennungstheorem.

b) Differenzierung nach „gerecht" und „gut" bzw. Sollens- und Strebensethik

In einigen der meist diskutierten pe Strömungen der Gegenwart[6] wird konsequent differenziert in eine deontologische, universalverbindliche Moral des Gerechten einerseits und eine evaluativ arbeitende Strebensethik bzw. Ethik des guten Lebens andererseits. Letztere ist kontextgeprägt entsprechend der kulturell bzw. religiös und moralisch relativ homogenen Gemeinschaft, der ein Individuum zugehört. Als historisch bekanntestes Modell hierfür gilt die ontologische Teleologie der aristotelischen Tradition. Eine Ethik des guten Lebens ist durch eine eigene Zielgestalt charakterisiert. Diejenigen, die sie sich zu Eigen machen, streben aus eigenem Antrieb und auf reflektierte, bewusste und freie (d. h. auch zurechenbare) Weise der Verwirklichung dieser Zielgestalt entgegen. Vorstellungen eines gelungenen bzw. geglückten Lebens kann es nun viele geben. Die Pluralisierung der Werte oder des Guten wirkt u. U. auch als Zündstoff für gesellschaftliche und politische Konflikte. Diskurs- und gerechtigkeitstheoretische Ansätze antworten auf diese Situation mit einer einschneidenden Konsequenz: Jene moralischen Regeln, mit denen eine pluralistische Gesellschaft die notwendigen Kooperations- und Koexistenzbedingungen sichern kann, werden von ihnen als formal-prozedurale Größen mit strenger Sollensgeltung konzipiert.[7] Letztere repräsentieren das, was man in der heutigen Fachdiskussion etwas abgekürzt als ‚das Gerechte' zu bezeichnen pflegt. Demgegenüber richtet sich der Anspruch von strebensethischen Forderungen nur an die jeweilige partikulare Gemeinschaft.

c) Zur Identität des Handlungssubjekts

Beide Sphären treffen im Handlungssubjekt zusammen. Mithin stellt sich die Aufgabe einer Vermittlung im personalen Selbstverstehen dieses Subjekts. Dieses Thema freilich unterliegt im postmodernen Pluralismus unse-

6 D. h. in der Diskursethik und in der Rawl'schen Gerechtigkeitstheorie; vgl. die Übersicht bei E. MACK: Gerechtigkeit (2002), S. 113–147.

7 Gewährsmann dieses Grund-Ansatzes ist I. KANT; vgl. U. WOLF: Die Philosophie (1999), S. 12ff.

rer Zeit einer so massiven Kritik, dass dazu wenigstens in knappen Grundzügen eine Stellungnahme erforderlich erscheint. Näherhin geht es um den Versuch der Integration von (partikularer) Strebensethik und (universaler) Gerechtigkeitsmoral in eine Theorie des ethischen Selbst und dessen Verhältnis zur christlichen Glaubensidentität. Im Rahmen dieser Konstellation ist zugleich die Frage zu beantworten, wie TE und PE aufeinander bezogen werden können.

Im Anschluss an P. RICOEURs Werk *Das Selbst als ein Anderer* lassen sich beide „Stile" über das Selbst des handelnden Subjekts aufeinander beziehen. Während sich das handelnde Subjekt im Streben nach seiner Vervollkommnung auf sein eigenes Selbst bezieht, bricht in der moralischen Verpflichtung „ein Anderes" herein, das die Achtung des Selbst findet, insofern in der Respektierung dieser Pflicht das Gute für den Andern anerkannt wird. Die deontologische Moral mit ihren universalen Normen ist zwar gegenüber der Ethik des guten Lebens sekundär, aber nicht auf Letztere reduzierbar. Erstere bleibt angesichts der moralisch geforderten Konflikt- und Gewaltkontrolle notwendig und bildet einen unverzichtbaren Maßstab bei der Bestimmung situationsangemessener praktischer Urteile („praktische Weisheit").[8] Das anonym anmutende Geschäft einer gerechten, universalverbindlichen Gestaltung von Institutionen und gesellschaftlichen Strukturen bleibt auf das ethische Grundanliegen ausgerichtet: auf die Ermöglichung des konkreten Wirklichwerdens menschlicher Freiheit. Dies weist auf die Bedingung der Einheit der Praxis, d. h. auf das integrierende Gut eines gelungenen Lebens zurück, das stets „mit und für den Anderen, in gerechten Institutionen"[9] zu suchen ist. So sind Streben und Sollen über das ethische Selbst miteinander vermittelt. Ethische Identität steht auf dem Boden der Selbstschätzung; sie meint das Handlungsvermögen, das Tun-Können eines Subjekts und bringt dessen Selbstbezug im Streben nach einem guten Leben zum Ausdruck. Die moralische Pflichtforderung ihrerseits zielt auf den Schutz der Selbstschätzung in jeder der beteiligten Personen, womit wiederum die Zuordnung von Ethik und Moral unterstrichen wird. Für RICOEURs praktische Philosophie in Gestalt einer „Hermeneutik des Selbst" ist die Unterscheidung zweier Identitätsbegriffe [Selbigkeit (*idem*); Selbstheit (*ipse*)] zentral. Unter dem

8 Vgl. P. RICOEUR: Das Selbst (1996), S. 291–358. Wesentliche Einsichten verdanke ich der brillianten Ricoeur-Interpretation von C. MANDRY: Ethische Identität (2002), S. 141–271, 217f.

9 Ricoeur spricht hier von der „Definition der ethischen Perspektive", auf die er an zahlreichen Stellen zurückkommt; vgl. z. B.: Ders.: Das Selbst (1996), S. 210ff., 219f., 236.

Leitbegriff der „narrativen Identität" greift er Grundfragen einer Ethik des guten Lebens auf und verbindet sie mit den Universalisierungsansprüchen der Moral. Das Selbst, dessen Passivität/Alterität sich in der dreifachen Andersheit des eigenen Leibes, des/der Mitmenschen als Gegenüber sowie der Gewissensstimme spiegelt, bekundet sich in der „Bezeugung", dem Schlüsselwort für die Selbst-Bestimmung.[10] Personale Identität bezeugt sich als Selbstheit im Handeln; sie ist auf die Übernahme von Verantwortung im Sinn der Zurechnung von Handlungen ausgerichtet. Mit der Selbstheit verbindet sich das Versprechen und die Erwartung des anderen Selbst, sich als beständig und verlässlich zu zeigen. Die ursprüngliche Verwiesenheit und Verbundenheit mit dem Andern im Sinne der moralischen Verpflichtung, die Unverletzlichkeit des Andern zu achten, auferlegt die Verantwortung, im eigenen Handeln Selbstschätzung und Verbundenheit mit dem Andern nicht zu trennen. Diese Untrennbarkeit ist nur zu wahren, wenn es zu keiner Dichotomie zwischen Gutem und Gerechtem kommt; beide fließen vielmehr auf der konkreten Ebene der situationsangemessenen Entscheidung zusammen.[11]

Die Tiefendimension der Selbstschätzung und des Aufgefordertseins zum Antwortgeben im Sinne der Verfügbarkeit für den Andern deutet RICOEUR als Gewissenserfahrung; in ihr formt sich, getroffen vom Anspruch eines Anderen, das christlich-religiöse Selbst. Der christliche Glaube deutet alle Lebenswirklichkeit im Lichte seiner Leittexte, Symbolhandlungen und spirituellen Erfahrungsbestände und leitet dazu an, diesen Andern als trinitarischen Gott anzusprechen. Die sich in diesem Prozess bildende religiöse Identität des christlichen Selbst integriert die ethischen Strukturen und Fähigkeiten und richtet das eigene Streben an der Lebensform der christlichen Nachfolge aus, ohne dabei unter das Joch der Heteronomie zu geraten. Ethische und religiöse Identität fallen indes nicht zusammen; als Dimensionen des Selbstseins der Person bleiben sie unterschieden. Die Glaubensidentität integriert die strukturell intakt bleibende ethische Identität und formt in einem lebenslangen Prozess einen geschichtlich konkreten Existenzstil im Rahmen der christlichen Lebensform aus. Solche Identität schlägt sich nieder in den Überzeugungen einer Person. Sie prägt Einstellungen bzw. Tugenden, in denen sich das konkreti-

10 Vgl. P. RICOEUR: Das Selbst (1996), S. 32–34, 361ff. u. ö; ferner vgl. J. GREISCH: Ricoeur (1999), S. 1182. Zu Ricoeurs dreifachem Begriff des Anderen vgl. C. MANDRY: Ethische Identität (2002), S. 254–260.

11 Vgl. P. RICOEUR: Das Selbst (1996), S. 27, 33, 58f., 173–186, 190, 319–324, 358–365, 382–427; C. MANDRY: Ethische Identität (2002), S. 219, 222, 226, 231f., 246–249, 253.

siert, was abstrakt als „das Gute" bezeichnet wird. Von ihren Überzeugungen und Einstellungen kann eine Person erzählen und so ihre Lebensgeschichte artikulieren („narrative Identität"). Das ethische Handlungssubjekt gerät in das Wirkungsfeld dessen, was RICOEUR als „Ökonomie der Gabe" im Sinn einer Zusammenfassung christlicher Identität bezeichnet und wird auf diese Weise in die Heilsdimension hineingenommen. Christliche Identität steht unter dem Vorzeichen der Überzeugung, an dieser „Ökonomie der Gabe" zu partizipieren. Sie fordert zum „liebenden Gehorsam" auf und ermöglicht „durch diese Zuwendung die Selbstschätzung und den Selbststand der geschichtlichen Person."[12]

Überzeugungen und moralische Argumentationen treten in einen reziproken Austausch, der als „Dialektik von Liebe und Gerechtigkeit" charakterisiert werden kann und beide auf je ihrer Ebene fördert. Durch solches Zusammenwirken wird die Moral zum notwendigen Medium des Liebesgebotes, das in der „Ökonomie der Gabe" begründet ist. Wenn man mit RICOEUR Religion auf Überzeugung, Philosophie aber auf Argumentation bezieht, dann lässt sich Theologie als „Argumentation der Überzeugung"[13] charakterisieren. TE hat den „materialen Standpunkt der christlichen Überzeugungen aus der Erfahrung der zuvorkommenden Güte Gottes" einzubringen und so dialektisch „zwischen Logik der Entsprechung der Moral und Logik des Exzess der Religion"[14] zu vermitteln.

d) Die prinzipielle Unangemessenheit der Heteronomie-Vermutung

Christlicher Glaube ist als existentielle, personale Ganzhingabe an Gott ein freier Totalakt, der sich auf das entsprechende Selbstverständnis einer Person und auf das Grundmuster einer Lebenspraxis überträgt. Damit unlösbar verknüpft ist die bejahende Aufnahme des Wortes Gottes als Gegenstand und Inhalt christlicher Verkündigung. Die Grundelemente des christlichen Ethos partizipieren am Freiheitscharakter des Glaubensaktes und kommen schon deshalb prinzipiell nicht als Ausdruck eines heteronomen Diktats in den Blick. Damit ist freilich erst eine Grundorientierung gewonnen, aber noch keine fertige Antwort auf konkrete normative Fragestellungen. Hier müssen Christen sich ebenso wie alle anderen – und mög-

12 Alle Teilzitate aus C. MANDRY: Ethische Identität (2002), S. 278f. Für die religionsphilosophischen und theologischen Aspekte folge ich Mandrys Darstellung (vgl. ebd. 260–279), die sich u. a. auf Ricoeurs Werk *Liebe und Gerechtigkeit* (1990) bezieht. Ferner vgl. P. RICOEUR: Das Selbst (1996), S. 141–206; 291–358.

13 C. MANDRY: Ethische Identität (2002), S. 285.

14 Alle Teilzitate s. ders., ebd., S. 289, 287.

lichst auch mit ihnen – ihrer Vernunft unter Berücksichtigung aller zur Verfügung stehenden fachlichen Kompetenzen bedienen. Wie alle andern bringen sie in diesen Prozess – im Rahmen der universalen Moralregeln – ihre Vorstellungen von einem guten Leben ein. Damit sind wir erneut beim Problem der Beziehung zwischen dem Universalitätsanspruch der Moral einerseits und einer Ethik des guten Lebens andererseits angelangt. Der entscheidende Ort, an dem religiöse und ethische Dimension ineinander greifen, liegt – wie gezeigt – im Selbstverstehen des Glaubenden selbst. Die dem ethischen Streben eigene Rationalität wird von den Glaubensüberzeugungen nicht aufgehoben, jedoch spezifisch orientiert. In Entsprechung zu dieser differenzierten Struktur hat TE die Aufgabe, vom Standpunkt und auf der Basis christlicher Überzeugungen auf eine gute und richtige Lebensführung zu reflektieren und sie für die eigene Glaubensgemeinschaft aufzubereiten. Die Adressatenkreise von TE und PE sind hier nicht deckungsgleich.[15]

Der TE kommt zudem die Aufgabe zu, den eigenen Standpunkt nach außen argumentativ zu vertreten; deshalb bildet die pluralistische Gesellschaft einen weiteren Adressatenkreis, den sie mit der PE gemeinsam hat. Die prinzipiell universale Ausrichtung der christlichen Botschaft erlaubt keinen Rückzug in ein christliches Ghetto. Das im Titel angesprochene Universalethos verweist explizit auf die Teilnahme am gesellschaftlichen (tendenziell weltweiten) Prozess ethischer Verständigung über gemeinsame Lebensfragen, diese sind im Sinne der Weltprobleme des 21. Jh. so konkret angelegt, dass sie unweigerlich in den inhaltlichen Radius von Ethiken des guten Lebens hineinreichen.[16] Gerade hier ist TE gefordert, kann sie doch auf einen reichen biblischen Fundus zurückgreifen (z. B. Impulse für eine gesellschaftliche Friedensordnung; Verantwortung für die Schöpfung).

2. Aktuelle Aspekte der Beziehung von PE und TE (Auswahl aus te Sicht)

a) Positiva und Grenzen

Die TE profitierte und profitiert zweifellos von Erträgen der pe Arbeit. Beispielhaft sei hier an die Rezeption von sprachanalytischen bzw. meta-

15 Vgl. ders., ebd. S. 281, 286f.
16 Vgl. P. OPITZ (Hg.): Weltprobleme (2001).

ethischen Instrumentarien und Argumentationswegen erinnert. TE hat sich hier übrigens auch mit eigenständigen Beiträgen qualifiziert.[17] Grundsätzlich kann TE auch selbst – z. B. im Hinblick auf die Prüfung traditioneller Normbestände – deontologisch-normative Arbeit leisten.

Die TE hat sich aber durchaus nicht wahllos oder beliebig im pe Schatzhaus bedient, sondern in der Regel kritisch ausgewählt und bisweilen auch deutlich umgeformt.[18] Manche pe Positionen passieren indes den kritisch-selektiven theologischen Filter nicht.[19]

Weiterhin ist es – um wenigstens kurz noch eine andere Ebene anzusprechen – kein Zufall, dass es bei der Aufnahme kommunikationstheoretischer Grundmodelle von te Seite jeweils zu Modifikationen und Ergänzungen kam.[20]

b) Probleme der TE mit der Trennung von Gerechtem und Gutem in modernen pe Ansätzen

Mit dieser Trennungsthese, die nun an dem für den deutschsprachigen Raum wohl bedeutendsten Beispiel, nämlich der diskurstheoretischen Position von J. HABERMAS, skizziert wird, ist nicht weniger verbunden als eine indirekte Infragestellung – wenn nicht Bestreitung – einer eigenen universalmoralischen Kompetenz von TE. Unter Berufung auf I. KANT wird der Bereich des Moralischen strikt auf universalisierbare Regeln beschränkt. Sie formulieren das intersubjektiv Rechte, für das rationale Begründbarkeit (kognitiver Status), Universalität, Formalität und deontologische Geltung reklamiert werden. Das Gute hingegen wird als Ort der subjektiven Sinn- und Glückssuche in den Bereich des Nicht-Begründbaren, Partikularen, Pluralen und Subjektiven verwiesen. Die normative Klammer, die das gesellschaftliche Ganze zusammenzuhalten habe, werde durch das vom Guten unabhängige Gerechte repräsentiert, in dessen Rahmen plurale Entfaltungsweisen menschlichen Lebens geschützt und in ihren wechselseitigen Ansprüchen ausgeglichen werden können. Die für die Regeln des Gerechten kompetente universalistische Vernunftmoral dürfe sich unter den Bedingungen eines nachmetaphysischen Denkens Antwor-

17 Stellvertretend sei verwiesen auf die im Literaturverzeichnis aufgeführten Werke von B. SCHÜLLER und W. WOLBERT.

18 Wiederum stellvertretend sei verwiesen auf wesentliche tugendethische Komponenten von CICEROs *De Officiis* im Werk *De Officiis Ministrorum* des AMBROSIUS VON MAILAND; vgl. R. GERARDI: Storia (2003), S. 132–137.

19 Als Beispiel verweise ich auf das Personkonzept von P. Singer; vgl. dazu H. J. MÜNK: Der Mensch (1999).

20 Vgl. z. B. H. J. HÖHN: Sozialethik (1992), S. 179–198.

ten auf Fragen nach dem Guten nicht mehr zumuten; teleologische (evaluative) Fragen nach dem Sinn und Ziel des Ganzen scheiden heute für eine universalverbindliche Basistheorie aus; sie seien

> „nicht... theoriefähig, d. h. einer (allgemeine Verbindlichkeit beanspruchenden) rationalen Erörterung zugänglich"[21].

Ein diskursives Verfahren erzeugt keine eigenen Inhalte; es überprüft viel mehr die aus unterschiedlichen Wertorientierungen fließenden Inhalte im Hinblick auf ihre Verallgemeinerbarkeit. In Bezug auf Fragen einer Ethik des guten Lebens funktioniert

> „der Universalisierungsgrundsatz... wie ein Messer, das einen Schnitt legt zwischen ‚das Gute' und ‚das Gerechte', zwischen evaluative und streng normative Aussagen"[22].

Mit dieser Trennung ist zugleich eine hierarchische Stufung verbunden: der Standpunkt des Gerechten ist der Sphäre des guten Lebens übergeordnet.[23]

c) Klärungsversuch und Präzisierung der Aufgabe von TE

Die Konsequenzen dieser Trennungsthese bilden für die TE eine massive Restriktion; weil sie typusmäßig zu den (partikularen) Ethiken des guten Lebens zählt, wird ihr die Möglichkeit beschnitten, zu einer Universalmoral etwas Eigenständiges beitragen zu können. Auch die anderen Weltreligionen dürften sich in einer grundsätzlich ähnlichen Weise betroffen sehen.[24] Die Folgen für den interreligiösen Ethikdialog über universalverbindliche Normen liegen auf der Hand. Andererseits kann es jedenfalls der TE keineswegs darum gehen, ein Grundanliegen liberaler Gesellschaftsordnungen, nämlich optimale Freiheitsräume für eine Pluralität individueller und kollektiver Anschauungen des Guten zu sichern, prinzipiell in Frage zu stellen.[25]

21 J. HABERMAS: Erläuterungen (1991), S. 63f.:

22 J. HABERMAS: Moralbewusstsein (1992) 113.

23 Eine analoge Einweisung trifft die hermeneutische Denkform, der ebenfalls universale Unbedingtheit abgehe; vgl. J. HABERMAS: Erläuterungen (1991), S. 90–94. Zur Thematik dieses Abschnitts vgl. auch W. SCHAUPP: Gerechtigkeit (2003), S. 39–43. Habermas setzt diese Stufungen in Beziehung zu drei unterschiedlichen Gebrauchsweisen der praktischen Vernunft (pragmatische, ethische, moralische); vgl. dazu die kompakt-präzise Darstellung bei E. ARENS: Zum Ansatz (1996), S. 461.

24 Vgl. A. T. KHOURY: Das Ethos (1993); ferner W. SCHAUPP: Gerechtigkeit (2003), S. 46–49, 454–458.

25 Andernfalls würde man einen Rückfall in die Zeiten vor dem II. Vatikanischen Kon-

Wie nun aber könnte TE als „Ethik einer Lebensform" in unseren pluralistischen Gesellschaften ihre Gehalte öffentlich, also über den eigenen partikularen Kontext hinaus, artikulieren und einbringen? Zugleich ist damit die Öffentlichkeitsrelevanz des interreligiösen Ethikdialogs involviert. Nicht zuletzt kann sich die anstehende Thematik aber auch lebenspraktisch dahingehend zuspitzen, dass ein und derselbe glaubende Mensch sozusagen als „Bürger beider Welten" mit sich zu Rate gehen muss, weil ein und dieselbe Handlung in beide Sphären hineinreicht.

d) Perspektiven einer Vermittlung

Zunächst ist festzuhalten, dass m. W. kein entscheidendes Hindernis der Möglichkeit einer Komplementarität von Ethik des guten Lebens und Gerechtigkeitsmoral entgegensteht. Komplementarität bestreitet nicht grundsätzlich die Verschiedenheit. Der Versuch, die tiefreichende Differenz zwischen deontologischer Moral einerseits und kontextgebundener Ethik andererseits einzuebnen (z. B. durch Ableitung der gesamten Gerechtigkeitssphäre aus dem Guten), ist zum Scheitern verurteilt. Umgekehrt kann aber auch nicht davon ausgegangen werden, dass eine christlich geprägte Lebensform mit ihrer starken Teleologie vollständig für öffentliche Vernunft durchdringbar und plausibilisierbar ist.[26] Es geht daher um den Versuch einer tragfähigen Verbindung und Kommunikation zwischen beiden Sphären.

Ein erster Ansatzpunkt liegt in der Rationalitätskonzeption selbst. Mit guten Gründen kann statt des strengen Trennungstheorems ein umfassendes Verflechtungsmodell unterschiedlicher Rationalitätstypen bzw. Diskursarten konzipiert werden, das auf einer Metaebene mittels des Konzepts einer „transversalen Vernunft" eine beziehungslose Aufsplitterung in disparate Rationalitäten auffängt. Durch die Herausarbeitung von Übergängen und Verflechtungen kann ein gewisser Zusammenhang der Vernunft in Form einer Pluralitätskompetenz (bzw. eines „Pluralitäts-Managements" zwischen den einzelnen Rationalitäten) gewahrt werden und so ein Brückenschlag über den „garstigen Graben" der Trennung von Gerechtem und Gutem in Angriff genommen werden.[27]

zil riskieren; vgl. beispielhaft die Konzilserklärung zur Religionsfreiheit *Dignitatis Humanae* (1965).

26 Vgl. W. SCHAUPP: Gerechtigkeit (2003), S. 466. Damit ordne ich mich grundsätzlich der zweiten, von E. Arens skizzierten Variante einer Beziehung zwischen TE und Diskursethik zu; die von ihm selbst bevorzugte 3. Variante, in der TE selbst als „christlich-kirchliche Diskursethik" konzipiert wird, geht darüber weit hinaus; sie kann hier aber nicht eigens diskutiert werden; vgl. E. ARENS: Zum Ansatz (1996), S. 462–468.

Weitere Ansatzpunkte zur Verbindung von normativer Moral und kontextueller Theorie des Guten sind in der pe Diskussion für die Ebene der Motivation (a), der Prämissen einer deontologischen Gerechtigkeitstheorie (b) und der Gewinnung einzelner inhaltlicher Gerechtigkeitsnormen (c) herausgearbeitet worden.[28]

Ad (a): Die Frage, warum überhaupt nach universalen Grundnormen der Gerechtigkeit verfahren werden soll, wird von einer formal-prozeduralen Moral nicht beantwortet. HABERMAS selbst verweist hier zwar summarisch auf „entgegenkommende Lebensformen"[29]. Damit schafft er aber selbst eine Verbindung zwischen Diskurs- und Ethosebene.

Ad (b): Nach U. WOLF sind die Habermas'schen Diskursprämissen nicht unabhängig von substantiellen Vorstellungen des Guten, insofern der Sinn der betreffenden Kommunikation auf das Telos der Verständigung ausgerichtet ist.[30] In die gleiche Richtung weist auch die These von A. HONNETH, dass die Diskursethik zwingend über den Rahmen eines bloß formalen Prinzips hinausweise auf Elemente eines Konzepts materialer Gerechtigkeit, insofern das von ihr „normativ ausgezeichnete Verfahren nur unter Erfüllung bestimmter sozialer Voraussetzungen überhaupt stattfinden kann"[31].

Ad (c): Die Verständigung über strittige normative Fragen wird des Öfteren auch die Gewichtung von involvierten moralischen Rechten berühren; z. B. können freiheitsorientierte und sicherheitsrelevante Rechte miteinander in Konkurrenz treten. Die Bewältigung von Konflikten dieser Art ist aber auf Kriterien angewiesen, die wiederum nicht ohne Bezug zu einem ethischen Kontext zu haben sind. Schließlich ist daran zu erinnern, dass HABERMAS nicht nur das diskursive Verfahren selbst, sondern auch die auf diskursivem Weg – im Konsens – akzeptierten Lösungen unter das Vorzeichen des Rationalen stellt. Dies wird doch wohl so interpretiert werden müssen, dass die in realen Diskursen eingebrachten Wertungen und Vorstellungen des Guten prinzipiell durchaus eine Chance auf Verall-

27 Vgl. W. WELSCH: Vernunft (1995), S. 442, 624–636, 750–757, 761–765 („Transversale Vernunft").

28 Vgl. U. WOLF: Die Philosophie (1999), S. 14f.

29 J. HABERMAS: Moral (1985), S. 1049.

30 Vgl. U. WOLF: Die Philosophie (1999), S. 15; vgl. W. SCHAUPP: Gerechtigkeit (2003), S. 50.

31 A. HONNETH: Diskursethik (1986), S. 189. Manche Kritiker sind weitergegangen und haben auch den vorausgesetzten Personbegriff, ja selbst das Konzept der Moderne in diesem Zusammenhang geltend gemacht; vgl. A. ANZENBACHER: Christliche Ethik (1996), S. 440ff.

gemeinerbarkeit haben und insofern auch als Normen von universaler Geltung in Frage kommen. In realen Diskursen werden nicht einfach alle Momente aus Ethiken des guten Lebens ausgeschlossen, sondern nur jene, über die sich kein diskursiver Konsens erzielen lässt.[32] Wenn sich also bestimmte telosbezogene Vorstellungen des Guten in realen Diskursen als universalisierbar erweisen lassen, dann kann auch TE – wie grundsätzlich jede andere Ethik des guten Lebens – an solchen Diskursen teilnehmen mit der Chance, universalisierbare Gehalte des Guten beisteuern zu können. In diesem Fall ist also nicht „die Trennung der Geschwister" angesagt, sondern ein zumindest partielles Zusammenwirken in kommunikativen Prozessen. Normative Lösungen dieser Art hätten zwar nicht den gleichen Begründungsstatus wie die formalen diskurstheoretischen Grundelemente, die nur bei Strafe des performativen Selbstwiderspruchs geleugnet werden können, wohl aber könnte man sie als „kontingent-universale Normen" anerkennen. Das diskursive Verfahren bedarf somit einer gewissen Kompetenz für das Gute; wie sollten sonst die aus dem Bereich der ethisch-hermeneutischen Rationalität kommenden strittigen Ansprüche diskursiv geprüft und bewertet werden? Mit der Verbindung beider Sphären ist jedoch keineswegs eine „Fusion" gemeint.[33] Vielmehr geht es um ein dialektisches Zusammenwirken, in das die TE aus ihren eigenen Quellen Sinnmomente einbringen kann, welche nicht zuletzt die moralische Achtsamkeit der Allgemeinheit schärfen und den Moraldiskurs immer wieder herausfordern können (z. B. durch die Dialektik von Liebe und Gerechtigkeit oder durch die Bedeutung des Schöpfungsgedankens für eine ökologische Sensibilität).

3. Das Menschenrechtsethos als Dialogbeispiel

a) Zur Universalitätsfrage

Ein prominentes Beispiel dafür, dass moralische (und rechtliche) Einsichten und Normen auf einen kontextuell und kulturell geprägten, geschichtlichen Entdeckungszusammenhang zurückgehen und gleichwohl zu universaler Dignität aufsteigen können, sind die Menschenrechte. Ihre universelle Geltung ist freilich keinesfalls unbestritten.[34] Diese Vorbehalte

32 Vgl. W. SCHAUPP: Gerechtigkeit (2003), S. 50ff. [mit Verweis auf A. WELLMER: Ethik (1986), S. 69–81, bes. 70f.].

33 Dies gilt a fortiori, wenn man weitere Kontexte einbezieht (außer Ethik und Moral auch Recht und Politik); vgl. A. ANZENBACHER: Christliche Ethik (1996), S. 434–439; vgl. W. SCHAUPP: Gerechtigkeit (2003), S. 53ff.

wenden sich entweder grundsätzlich gegen eine universale Verbindlichkeit der Menschenrechte oder zielen doch auf empfindliche Einschränkungen.

Eine Reihe pe Beiträge aus den letzten Jahrzehnten hat wertvolle Klärungen und Differenzierungen erbracht, von denen TE sehr profitieren kann.[35] Die Reichweite menschenrechtlichen Denkens konzentriert sich auf politisch-rechtliche Standards, in denen sich die Grundzüge eines modernen politischen Freiheitsethos (mit sozialen und weiteren Komponenten) ausdrücken. Die Menschenrechte repräsentieren nicht einen faktisch konstatierbaren, interkulturellen Minimalkonsens, sondern einen „kritischen Maßstab moderner Interkulturalität"[36].

b) Wie kann sich TE einbringen?

Wie nun könnte TE mit PE im Blick auf die Stützung eines universalen Menschenrechtsethos kooperieren? Von te sind gewichtige Bausteine – und zwar keineswegs nur in Anknüpfung an die gottebenbildliche Erschaffenheit des Menschen als Entsprechung zum Menschenwürdegedanken – eingebracht worden, von denen abschließend einer noch eigens etwas thematisiert werden soll, der m. E. mit guten Chancen auf universale Anerkennung in reale Diskurse eingebracht werden kann. Konkret denke ich an transkulturell erschließbare Leidenserfahrungen, über deren konvergente Bewertung sich auch auf der pe Gesprächsebene Unterstützung finden würde. Die christliche Theologie hat hier starke eigene Motive einzubringen. Dieser Ansatz bietet gute Chancen, nicht nur in weiteren wissenschaftlichen Disziplinen (z. B. Religionswissenschaft), sondern auch in andern Religionen und Kulturen auf gute Resonanz zu stossen.[37] Der angedeutete Weg hätte zudem den Vorzug, lediglich einen Kernbereich men-

34 Trotz der gegenteiligen Versicherung der UNO-Weltkonferenz in Wien (1993); dabei spielen religiöse Bindungen (z. B. an die als prioritär geltenden Bestimmungen der islamischen Scharia) eine zentrale Rolle. Ein weiterer wesentlicher Einwand (vor allem aus dem schwarzafrikanischen und asiatischen Raum) richtet sich auf das als individualistisch gebrandmarkte westliche Menschenbild, das den Menschenrechten (angeblich) zugrunde liege; vgl. H. J. MÜNK: Die Weltreligionen (2003), S. 173–175.

35 Stellvertretend sei verwiesen auf H. BIELEFELDT: Philosophie (1998). Zu dieser Diskussion hat TE auch eigenständige Beiträge geliefert; vgl. D. WITSCHEN: Christliche Ethik (2002); K. HILPERT: Menschenrechte (2001).

36 H. BIELEFELDT: Philosophie (1998), S. 146; die Diskursethik begründet Menschenrechte unterschiedlich. M. E. sind zumindest soziale und kulturelle Rechte wesentlich auf bestimmte Elemente einer Konzeption des guten Lebens angewiesen.

37 Zu detaillierteren Ausführungen und Nachweisen vgl. H. J. MÜNK: Die Weltreligionen (2003), S. 212–220. Bei J. HABERMAS ist dieses Anliegen sehr präsent; vgl. ders.: Moral (1985), S. 1043f.; Erläuterungen (1991), S. 68.

schenrechtlicher Normativität im Sinne eines eingeschränkten Universalismus in Anspruch nehmen zu müssen [nämlich die Grundansprüche auf Leben und körperliche Unversehrtheit, auf einen reziproken, politisch-rechtlich gesicherten Status als Rechtsperson sowie auf Entfaltung der eigenen Fähigkeiten und eine (prinzipiell nicht diskriminierungsbehaftete) eigenständige Lebensform (z. B. religiöser Art)].[38] Diese fundamentalen normativen Perspektiven umreißen den Kern eines Universalethos, das gerade auch im Hinblick auf schon angesprochene Weltprobleme grundlegend ist. Ein gemeinsames Engagement von TE und PE sollte in diesen Fragen möglich sein.

c) Konkrete Schlussbemerkungen zum interreligiösen Dialog

Die Theologie der westlichen Hemisphäre musste durch das Fegefeuer verschiedener Phasen der Moderne hindurchgehen; sie lernte inzwischen – gewiss nicht ohne schmerzliche Erfahrungen –, sich in unseren säkular gewordenen Verhältnissen einigermaßen zu bewegen. Vielleicht kann sie da und dort diesen „historischen Vorsprung" auch für andere Religionen fruchtbar machen. Im Zuge der beschleunigten Globalisierungsschübe der Gegenwart erreichen Modernisierungsprozesse inzwischen große Teile des Planeten. Dabei kommt es oft zu neuen lokalen Mischungsverhältnissen; es wäre deshalb eine grobe Vereinfachung, wollte man diese Vorgänge schlicht unter dem Schlagwort „Verwestlichung" zusammenfassen. Immerhin dürften sich bestimmte, uns längst geläufige Merkmale (z. B. Ausdifferenzierung der Gesellschaft, Individualisierung) auch in den Einzugsbereichen anderer Weltreligionen vermehrt bemerkbar machen.

Unterhalb dieser Schwelle wird man im interreligiösen Dialog konkreteren Fragen, die ja auch bislang schon eine gewisse Rolle spielten (z. B. Friedensthematik), mehr Aufmerksamkeit schenken müssen. Freilich ist zugleich einzuräumen, dass dafür bislang keine ausgearbeitete methodische Basis zur Verfügung steht.

Abschließend möchte ich ein eher pragmatisches Kriterium – oder eigentlich nur eine Art Faustregel – empfehlen; ihre Anwendung dürfte aber doch aussagekräftige Ergebnisse liefern in Bezug auf die Frage, ob und inwieweit jeweils mit der Chance einer Annäherung – oder gar eines Konsenses – in bestimmten Materien gerechnet werden könnte: Ein von einem Partner in Übereinstimmung mit seinen Ethos-Grundlagen einge-

38 Vgl. H.-R. REUTER: Relativistische Kritik (1999), S. 75–102, bes. 94f., 96–100. Ferner vgl. H. J. MÜNK: Die Weltreligionen (2003), S. 197, 199.

brachter Vorschlag sollte grundsätzlich die „Gegenprobe" bestehen können, d. h. auch im Kontext der Überzeugungen und Wertorientierungen der beteiligten anderen Religion/Religionen ausreichend rekonstruierbar und rechtfertigbar sein. Für das jetzige Stadium des interreligiösen Gesprächs scheint eine pragmatische Unkompliziertheit angezeigt zu sein. So wird man hoffentlich Schritt für Schritt vorankommen bei dem Versuch, allgemein akzeptierte Bausteine eines Ethos einzubringen, das der Menschheit möglichst gerecht wird und ihr auch gut tut.

Literatur

ANZENBACHER, Arno: Christliche Ethik und kommunitaristische Liberalismuskritik. In: A. HOLDEREGGER (Hg.): Fundamente der TE. Bilanz und Neuansätze. – Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag, 1996, S. 431–449.

ARENS, Edmund: Zum Ansatz und Anspruch einer theologischen Diskursethik. In: A. HOLDEREGGER (Hg.): Fundamente der TE. Bilanz und Neuansätze. – Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag, 1996, S. 450–468.

BIELEFELDT, Heiner: Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos. – Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 1998.

DEMMER, Klaus: Die Autonome Moral – eine Anfrage an die Denkform. In: A. HOLDEREGGER (Hg.): Fundamente der TE. Bilanz und Neuansätze. – Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag, 1996, S. 261–276.

GERARDI, Renzo: Storia della morale. Interpretazioni teologiche dell'esperienza cristiana. – Bologna: Edizioni Devoniane, 2003.

GREISCH, Jean: Art. Ricoeur, Paul, in: LThK^3 Bd. 8 (1999), 1181f.

HABERMAS, Jürgen: Moral und Sittlichkeit, in: Merkur 39 (1985) 1041–1052.

HABERMAS, Jürgen: Erläuterungen zur Diskursethik. – Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1991 (stw; 975).

HABERMAS, Jürgen: Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln. – Frankfurt/M.: Suhrkamp, ^{5}1992 (stw; 422).

HILPERT, Konrad: Ethik und Rationalität. Untersuchungen zum Autonomieproblem und zu seiner Bedeutung für die TE. – Düsseldorf: Patmos, 1980.

HILPERT, Konrad: Menschenrechte und Theologie. Forschungsbeiträge zur ethischen Dimension der Menschenrechte. – Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag, 2001 (SThE; 85).

HÖHN, Hans Joachim: Sozialethik im Diskurs. Skizzen zwischen Diskursethik und katholischer Soziallehre. In: E. Arens (Hg.): Habermas und die Theologie: Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie kommunikativen Handelns. – Düsseldorf: Patmos, 1989, S. 179–189.

HONNETH, Axel: Diskursethik und implizites Gerechtigkeitskonzept. In: W. KUHLMANN (Hg.): Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik. – Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1986, S. 183–193.

KHOURY, Adel T. (Hg.): Das Ethos der Weltreligionen: Hinduismus, Buddhismus, Konfuzianismus, Daoismus, Judentum, Christentum, Islam. – Freiburg i. Br.: Herder, 1993.

MACK, Elke: Gerechtigkeit und gutes Leben. Christliche Ethik im politischen Diskurs. – Paderborn: Schöningh, 2002.

MANDRY, Christof: Ethische Identität und christlicher Glaube. TE im Spannungsfeld von Theologie und Philosophie. – Mainz: Grünewald, 2002.

MITTELSTRASS, Jürgen: Leonardo-Welt: Über Wissenschaft, Forschung u. Verantwortung. – Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1996 (stw; 1042).

MÜNK, Hans Jürgen: Der Mensch – Verlierer in neueren Ethikansätzen, in: ETHICA 5 (1997) 1, 45–61.

MÜNK, Hans Jürgen: Die Weltreligionen im globalen Ethikdialog über Menschheitsfragen. In: H. J. MÜNK/M. DURST (Hg.): Christliche Theologie und Weltreligionen. Grundlagen, Chancen und Schwierigkeiten des Dialogs heute. – Freiburg/Schweiz: Paulus Verlag, 2003, S. 160–238.

OPITZ, Peter J. (Hg.): Weltprobleme im 21. Jahrhundert. – München: Fink, ^{5}2001 (UTB für Wissenschaft; 2209).

PRÖPPER, Thomas: Art. Theologie und Philosophie II. Historisch-theologisch, in: LTHK^{3} Bd. 9 (2000), 1451–1455.

REUTER, Hans-Richard: Relativistische Kritik am Menschenrechtsuniversalismus? Eine Antikritik. In: Ders. (Hg.): Ethik der Menschenrechte. Zum Streit um die Universalität einer Idee I. – Tübingen: Mohr Siebeck, 1999, S. 103–133.

RICOEUR, Paul: Das Selbst als ein Anderer (übers. v. J. Greisch). – München: Fink, 1996.

SCHAUPP, Walter: Gerechtigkeit im Horizont des Guten. Fundamentalmoralische Klärungen im Ausgang von Charles Taylor. – Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag, 2003 (SThE; 101).

SCHÜLLER, Bruno: Der menschliche Mensch. Aufsätze zur Metaethik und zur Sprache der Moral. – Düsseldorf: Patmos, 1982 (MSS; 12).

WELLMER, Albrecht: Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik. – Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1986 (stw; 578).

WELSCH, Wolfgang: Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft. – Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1995.

WITSCHEN, Dieter: Christliche Ethik der Menschenrechte. Systematische Studien. – Münster: LIT, 2002 (Studien der Moraltheologie; 28).

WOLBERT, Werner: Der Mensch als Mittel und Zweck. Die Idee der Menschenwürde in normativer Ethik und Metaethik. – Münster: Aschendorff, 1987 (MBT; 53).

WOLF, Ursula: Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben. – Reinbek bei Hamburg: rororo, 1999.

Prof. Dr. Hans J. Münk, Institut für Sozialethik,
Theologische Fakultät der Universität Luzern, Gibraltarstr. 3, CH-6003 Luzern
E-Mail: hans.muenk@unilu.ch

ETHICA; 12 (2004) 4, 431 - 448

GESINE PALMER

ANMERKUNGEN ZU EINER INTERRELIGIÖSEN ETHIK AUS RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHER SICHT

„Toleranz und dergleichen Schlafmittel"

Dr. Gesine Palmer, MA in Ev. Theologie und Judaistik an der FU Berlin 1992, Dr. phil. 1996 an der FU Berlin (bei Prof. Dr. Dr. Carsten Colpe); von 1995–2001 wiss. Mitarbeiterin am Institut für Ev. Theologie mit Fachgebiet Religionsgeschichte an der FU, seit 1998 kommissarische Geschäftsführerin des Fachgebietes Religiongsgeschichte; 1996/97 Fellow des Franz Rosenzweig Zentrums an der Hebräischen Universität Jerusalem. Seit 2003 wiss. Mitarbeiterin im Forschungsprojekt „Religion und Normativität" an der Forschungsstätte der Ev. Studiengemeinschaft in Heidelberg. Publikationen u. a.: Hg., *Zweistromland von Franz Rosenzweig* (Berlin u. a., 2001); *Apokalyptische Müdigkeit und Die Hure im Buch Jecheskel* (Berlin, 2002); Hg. zus. m. Yossef Schwartz: *Innerlich bleibt die Welt eine* (Berlin u. a., 2003); Hg. zus. m. Richard Faber: *Der Protestantismus* (Würzburg, 2003); zahlreiche Beiträge in Büchern und Zeitschriften.

1. Vorbemerkung zum Verhältnis von Ethik, Religion und Religionswissenschaft

Wenn Sie die Überschrift lesen, mit der ich den mir vorgegebenen Titel interpretiere, müssen Sie denken, Sie hätten hier ein Schaf zum Gärtner gemacht. Angenommen, Sie hätten damit Recht: dann ist es immerhin ein Schaf und kein Bock, es blökt, aber es ist ganz freundwillig – es ist nur eben seiner Natur nach ein Schaf und hat insofern andere Interessen als der Gärtner, auf den Sie gehofft haben mögen. Unmetaphorisch ausgedrückt: Ich komme nicht, um Ihnen vom Standpunkt einer klassifizierenden und irgendwelche unter dem Namen Religion firmierenden sogenannten Gegenstände erforschenden Religionswissenschaft aus zu erklären, dass der im Projekt Weltethos gesuchte gemeinsame sittliche Kern aller Religionen tatsächlich in ihnen zu finden sei. „Die Religionswissenschaft" ist ja allzu zweifelsüchtig hinsichtlich der Frage, was denn nun eigentlich eine Religion genannt werden kann, und ein zeitgenössischer religionswissenschaftlicher Text würde zum Thema Buddhismus typischerweise vermelden, dass es den Buddhismus nicht gibt, sondern allenfalls mehrere

Buddhismen.[1] Das ist ja richtig, aber was machen wir damit in Fragen der Ethik, wenn wir doch auf der Suche nach einem mit allen Religionen verträglichen Weltethos sind? Hier scheint mir die wichtigste Feststellung, die zu treffen ist, folgende: Die Texte, an deren Kommentierung sich die Geister innerhalb der jeweiligen Religionen scheiden, enthalten neben etlichen sittlichen Regeln immer vor allem solche Sätze und Sequenzen, die sich auf die eine oder andere Weise mit den Grenzen des Ethischen befassen. Man könnte soweit gehen, gerade darin – also in der Thematisierung der Grenze des Ethischen – das Merkmal zu sehen, das Texte als religiöse qualifiziert. Eben das macht Religionen unter dem Gesichtspunkt der Ethik so reizvoll, so unentbehrlich und so gefährlich doppeldeutig. Eine Religionswissenschaft, die sich diesem Problem nicht stellt, kann gehandhabt werden wie ein Instrumentarium zur deskriptiven Erfassung religiöser Bewegungen. Sie kann als ein säkular definiertes Unternehmen hier und da dennoch werten, indem sie etwa feststellt, dass diejenigen, die sich fundamentalistisch orientierten Gruppen zuwenden, eben „Modernisierungsverlierer" sind oder indem sie „Friedens- und Konfliktpotentiale der Religionen" gegeneinander kundig aufwiegt – aber Fragen der Religion sind für sie Fragen einer sprechenden Wissenschaft betreffend ein stummes Objekt Religion. Es entbehrt nicht einer gewissen Ironie, wenn eine solche Wissenschaft von Seiten einer theologisch motivierten Initiative gefragt wird, was denn nun von der Idee eines Weltethos zu halten sei. Religionswissenschaft gerät dabei in ein eigentümlich ambivalentes Verhältnis zur Theologie: einerseits darf die Religionswissenschaft mit einer Definition von Religionen als schlechtem Gewissen der Menschheit (so wird in Texten zum Weltethos gerne der Religionswissenschaftler Peter ANTES zitiert) der Theologie die Richtung vorschreiben. Andererseits soll sie als Hilfswissenschaft fungieren, die das Vorkommen der durch die Theologien intendierten ethischen Grundforderungen in den angesprochenen Religionen bestätigt und feststellt, dass in den neueren Formulierungen des Projekts Weltethos dem Differenzierungs- und Abgrenzungsbedürfnis jeder einzelnen Religion Rechnung getragen sei durch die Idee von „dün-

1 Vgl. etwa Inken PROHL: Zur sinnlichen Realität religiöser Praxis in der Aum Shinrikyo und ihre Bedeutung für die Legitimation religiös begründeter Gewaltanwendungen, in: ZfR 11 (2003), 259–276: „Ebenso wie es ‚den Buddhismus' als durch die Geschichte hindurch gleich bleibend wirkende Kraft nicht gibt, gibt es auch nicht ‚die' Religion. Religiöse Systeme, Vorstellungen und Praktiken stellen nur eine kulturelle Orientierungs- und Gestaltungsmöglichkeit unter vielen dar, über deren Gebrauch und Stellenwert letztlich die in ihren je spezifischen geschichtlichen Kontexten handelnden Individuen entscheiden." (276).

ner" und „dichter" Moral. Wenn aber die Religionen, wie wir sie als Religionswissenschaftler vor Augen haben, oder wie ich sie jedenfalls in meiner Religionswissenschaft vor Augen habe, nach dem Sinn und dem Recht der wissenschaftlichen Feststellungen über sie selbst fragen könnten, würden sie nicht anders fragen? Jedenfalls ist Teil meiner Religionswissenschaft, Fragen der Religion auch als Fragen, die durch die Religionen an die „Wissenschaften" gestellt werden, zu verstehen. Da ist zunächst die „postsäkulare Frage", welche die Religionen aufgeben durch ihr bloßes Übrigbleiben und Vitalbleiben in Zeiten, in denen eigentlich für alle lösbaren Probleme andere als religiöse Methoden der Problemlösung – und also effizientere Verfahren – bereitstehen. Offenbar besteht eine der Stärken der Religionen hier darin, dass sie manche Probleme nicht lösen wollen oder nicht für lösbar halten, sondern Mittel bereitstellen, die Unlösbarkeit bestimmter Probleme zu ertragen. Wenn Karl R. POPPER schreibt, alles Leben sei Problemlösen, dann behaupten die Religionen: Nein, Leben ist mehr als Problemlösen. Ein wissenschaftlich lösbares Problem kann etwa die Unfruchtbarkeit mancher Menschen sein. Die Probleme aber, welche mit den Kindern entstehen, die einmal auf der Welt sind, sind dem wissenschaftlichen Problemlösen nicht immer zugänglich – hier ist vieles auf Ertragen, Wiederholen und insofern auf eine Art der Reflexion angewiesen, die sich nicht in der Suche nach Problemlösungen erschöpft. Insofern sie diese Art der Reflexion zu ihrer Sache haben, sind die Religionen nicht nur auf einem Grenzgebiet von theoretischer und praktischer Vernunft angesiedelt, sondern ihr Thema ist auch in Bezug auf das Gebiet der praktischen Vernunft noch die Frage danach, was dieser Vernunft gerade nicht mehr zugänglich ist. Für die theoretische Vernunft hat man das ja längst eingesehen und deswegen geglaubt, mit der Eroberung immer größerer Wissensgebiete durch die theoretische Vernunft würde sich die Religion überhaupt erledigen. Für die praktische Vernunft scheint man Religion aber auf diffuse Weise weiter für zuständig zu halten. Das Projekt, ein Weltethos zu formulieren, das von allen Religionen getragen werden und den Frieden der Welt befördern könne, ist insofern das Projekt einer praktischen Vernunft, die sich mit den Ergebnissen unpraktischer Unvernunft nicht tatenlos abfinden will. Wie einst die Religionskritik der Deisten appelliert es an gemeinsame ethische Fundamentalbestände der vielfältigen religiösen Systeme. Anders als der deistische Minimalismus will es aber die verbleibenden Reste nicht auflösen, sondern in ihnen die je verschiedenen Möglichkeiten der kulturellen Gestaltung (oder missiologisch: der „Inkulturation") eines nur im Grundbestand universalen Ethos erkennen. So schreibt Hans J. MÜNK in

seinem Text *Das Projekt Weltethos in der Diskussion* zum Problem von Universalismus und Partikularismus folgendes:

> „Entscheidend ist es, Universalität und Partikularität nicht gegeneinander auszuspielen, sondern aufeinander zu beziehen. Die interkulturell-hermeneutische Grundeinsicht, dass wir das Universale jeweils auf unsere kulturelle, d. h. partikular geprägte Weise verstehen, enthält eine doppelte Perspektive des Verbindenden wie des Trennenden. Motiv, Verpflichtungskraft und Begründungsfragen eines universalen Rahmenethos bleiben auf das jeweilige partikulare „Heimatethos" angewiesen. Das Universalethos selbst muss als „begründungsoffen", d. h. als anschlussfähig an unterschiedliche Ethosformen gedacht werden."[2]

Um diesen wichtigen Schritt zur Korrelativität von Universalität und Partikularität fruchtbar zu machen, sollten drei Probleme weiter bedacht werden:

1. Das Weltethos soll absolut sein, denn, so ein zentraler Satz von Hans KÜNG zur Begründung seines Projekts: „Nur das Unbedingte selbst vermag unbedingt zu verpflichten, nur das Absolute absolut zu binden." Eben deswegen müsse sich ein Weltethos die in den Religionen unterstellte Bindung ans Absolute zunutze machen, um allgemein zu verpflichten, stärker zu verpflichten nämlich als dies einer appellablen, aber durch eher durchsetzungsschwache Institutionen gestützte Menschenrechtscharta der Vereinten Nationen gelingen könne. Nun ist aber ein Ethos, das begründungsbedürftig ist, schon dadurch ganz offensichtlich nicht mehr absolut. Und, Kehrseite dieses Gedankens: Wenn die Religionen die Macht haben, Ethik zu begründen, dann haben sie zu viel Macht.
2. Religionen begründen nicht nur Ethisches, sondern oft auch das Gegenteil, simple gewissenlose Priesterherrschaft zum Beispiel. Auch geht es in ihnen oft kaum um Ethik, sondern eher um Erlösung usw. Eine Reduktion auf Ethikbegründung können sie nicht dulden.
3. Das Verhältnis von „dünner" und „dichter" Moral in den Religionen ist gerade nicht einfach ein Anwendungs- und Ausdifferenzierungsverhältnis, bei dem in der dichten Moral ausdifferenziert würde, was in einem Nukleus von dünner Moral substantialisierbar wäre. Beide Moralen können vielmehr durchaus in einen Widerspruch zueinander oder zum wie auch immer gedachten oder imaginierten Absoluten geraten: und

2 Hans J. MÜNK: Das Projekt Weltethos in der Diskussion, in: Stimmen der Zeit 222 (2004) 2, 101–113, hier: 105.

was dann passiert, das ist das wirklich gemeinsame Thema der Religionen. Es ist aber zugleich auch die Grenze jeder philosophischen Ethik. Die Frage ist nun, wie in der philosophischen und der theologischen Ethik sowie in der Religionswissenschaft mit diesem Grenzproblem umgegangen werden kann.

Hier möchte ich etwas weiter ausholen und historisch zurückgehen zu Hermann COHEN, der diese Probleme so gestellt hat, dass sie ein geeignetes philosophiehistorisches Korrelat zum Thema des Weltethos und der Menschenrechte bieten, und der zugleich „der Religion" einen Platz im System der Philosophie gegeben hat, von dem aus sie noch den „turn to religion" der postsäkularen Philosophie freundlich begrüßen kann.

2. Der Ethikbegriff zwischen religiöser und philosophischer Definition nach Hermann Cohen

Der Weg Hermann COHENs führte von einer Bindung der Ethik an Religion zu einer Bindung der Ethik an das Recht, von der Forderung, die Religion möge sich in Ethik auflösen, zu einer Definition der „Eigenart" der Religion eben dort, wo die eigentliche Entscheidung über das *Sein des Sollens* fällt. Das Sein des Sollens ereignet sich in dem Augenblick, in dem ein Mensch sich entscheidet, sich so oder so zu verhalten, die eine Möglichkeit einer anderen vorzuziehen. Diesen Augenblick möglich, also denkbar und möglicherweise planbar zu machen, müht sich Ethik – und dass sie ihn unmöglich macht, wenn sie ihn vollständig verplant, hat die Philosophie des 20. Jahrhunderts mühselig zu denken gelernt. Eben dadurch hat sie sich ja dem Thema der Religionen wieder genähert. Einen gemeinsamen Weg religiöser und philosophischer Ethiken zu fordern liegt nahe. Aber wie ihn finden?

> „... Wissenschaften, nach deren sie bedingenden Grundlagen geforscht werden könnte, sind bekanntlich für die ethischen Probleme nicht als Facta gegeben. [...] Da bleibt denn kein anderer Ausweg als das Factum analoger Culturerscheinungen anzusprechen, wo es am Factum der Wissenschaften fehlt.
> Ein solches Cultur-Factum, in welchem alle sittlichen Dinge sich zusammenfassen lassen, ist uns die Religion."[3]

3 Vorwort zu Friedrich-Albert LANGE: Geschichte des Materialismus (1882), S. XI.

So schrieb Hermann COHEN 1882 in seiner Einleitung zu Friedrich-Albert LANGEs *Geschichte des Materialismus*. Er war damals auf der Suche nach einer wissenschaftlich stichhaltigen Grundlegung für die Ethik. Die Anweisung der Philosophie auf Wissenschaften galt ihm, dem Begründer des Marburger Neukantianismus, als „das Ewige in Kants System". Seine eigene Aufgabe sah er in einer neuen Würdigung und Ausformulierung dieses Systems *nach* G. W. F. HEGEL. Während seiner Arbeit an dem Problem der Ethik veränderte sich seine Haltung zur Religion – und es wurde ihm aus durchaus benennbaren Gründen immer notwendiger, die Sittlichkeit so zu schreiben, dass sie nicht nur auf eine religiöse Begründung nicht angewiesen war, sondern so, dass sie die Begriffe einer möglichen Philosophie der Religion vorgab. COHEN suchte also weiter.

Im Jahre 1893 fand in Chicago der erste Kongress der Weltreligionen statt. Hier kamen im Rahmen von Begleitveranstaltungen zur großen Weltausstellung 2–400 Teilnehmer aus 41 bzw. 45 verschiedenen Religionsgemeinschaften vor einem Publikum von täglich ca. 4000 Besuchern zusammen mit dem Ziel, eine interreligiöse Verständigung herbeizuführen. Diese Versammlung fand in der zeitgenössischen Presse große Aufmerksamkeit.[4]

In der ersten Auflage der *Ethik des reinen Willens* von 1904 glaubt COHEN dann, das wissenschaftliche Faktum für die Ethik jenseits der Religion und ihrer Wissenschaften gefunden zu haben, nämlich in der Rechtswissenschaft. Dieser Fund setzt ihn in den Stand, Ethik zur Logik der Geisteswissenschaften zu erklären, welcher die Jurisprudenz als wissenschaftliches Faktum beigeordnet sei, ganz so wie die Logik der Naturwissenschaften sich in der Mathematik als ihrem wissenschaftlichem Faktum entfalte. Zwischen der ersten und der letztzitierten Formulierung zum Thema liegen der Antisemitismusstreit mit Heinrich von TREITSCHKE und eine gerichtliche Auseinandersetzung mit Paul de LAGARDE über die Sittlichkeit oder Sittenwidrigkeit des Talmud. Es dürften auch die Erfahrungen mit einer Mehrheitsreligion, die einer Minderheitsreligion den Respekt versagte, gewesen sein, welche COHEN veranlasst haben, die Ethik aus ihrer den Zeitgenossen schon fast wieder „natürlich" gewordenen Verbindung mit der Religion zu lösen. Gerade der Vorrang der Religionen, die selbstverständliche Respektlosigkeit, mit der sich mehr oder weniger christliche Persönlichkeiten von Rang und Einfluss zu Richtern über den „sittlichen Ernst" von Juden und Judentum setzten, musste

4 Komprimierte und sehr hilfreiche Darstellung bei Christel HASSELMANN: Die Weltreligionen entdecken ihr gemeinsames Ethos (2002), S. 22–42.

Zweifel an der Brauchbarkeit der religiösen Kategorien für eine universalverbindliche Ethik aufkommen lassen. Es mussten das letztlich Zweifel an der Sittlichkeit ihres Ernstes sein, die Religion selbst musste der Ethik gefährlich erscheinen. Gegen die Tendenz der Religion zur unmoralischen Überhebung in moralischen Tönen (eine Tendenz, die COHEN als eine bei allen Religionen anzutreffende auffasst) sollte gerade die philosophische Ethik eine unbedingte Ethik sein, die, wie in der Formulierung von Hans KÜNG nur die „religiöse" Ethik es vermag, „unbedingt verpflichtet und absolut bindet". Dazu brauchte die Ethik beim Kantianer COHEN zuallererst eine wissenschaftliche Fundierung. Der Schutz der Menschenwürde schien durch eine (universale) streng wissenschaftliche Definition des Menschen und seiner Würde besser gewährleistet zu sein als durch die (partikulären) religiösen Definitionen.[5] Diese Position der Aufklärung war im 19. Jahrhundert fast verloren gegangen – und scheint heute wieder zur Diskussion zu stehen, diesmal allerdings in Verteidigung gegen etwas andersgeartete Angriffe und unter dem Vorzeichen des Eindrucks, dass wissenschaftliche Bemühungen um Ethik endgültig gescheitert sein könnten (man denke etwa an den Spott, den Niklas LUHMANN in *Paradigm lost* über die Ethikwellen ausschüttet). Während die christlichen Kirchen die Menschenwürde auf die eine oder andere Weise zu ihrer Sache gemacht haben und sich auf die eine oder andere Weise um Respekt für die anderen Religionen bemühen, kommt aus anderen Kulturen seit einiger Zeit Kritik an den Menschenrechten als einer imperialen Konstruktion, die den nichtchristlichen Kulturen nicht angemessen sei. Einst als erhabener Höhepunkt der Errungenschaften der westlichen Welt moralisch unangefochten, wenn auch faktisch wenig in Geltung, zieht die Idee der Menschenrechte Kritik selbst von namhaften Philosophen in Europa, die ihre „moralische Substanz" durchaus verteidigen, an. Zitiert sei etwa Jürgen HABERMAS:

5 In Cohens Ethik spielen die Begriffe von Menschenrecht und Menschenwürde eine relativ untergeordnete Rolle. Das „Menschenrecht" ist sehr allgemein im Kapitel „Die Gerechtigkeit" als dasjenige verhandelt, was die Gerechtigkeit in den Staat einführt: „Das Recht der Gerechtigkeit wird Menschenrecht im Staate.... Ohne das Menschenrecht im Staate herrscht Machtrecht, Klassenrecht im Staate." (S. 620f.). Die „Menschenwürde" ist ein Begriff, der für die Ethik letztlich durch den der Selbsterhaltung in einem sehr spezifischen Sinne (Erhaltung des Selbst als Aufgabe) ersetzt werden soll. Dies deswegen, weil mit dem Begriff der Menschenwürde zu viel Missbrauch getrieben werden kann: „Die Selbsterhaltung ist ein sichererer Leitbegriff als die Würde. Die Menschenwürde kann man in der Prügelstrafe zu vollziehen glauben. So weit kann die Differenz zwischen Begriff und Wort die Verirrung treiben. Die Selbsterhaltung lässt eine solche dramatische Szenerie als verwerflich erkennen. Denn die Verletzung der tierischen Gewebe im Menschen könnte schädlich werden für seine sittliche Seele." (387f.).

„Lassen Sie uns ehrlich sein – der Westen präsentiert sich ohne normativen Kern, solange sein Engagement für die Menschenrechte lediglich in dem Versuch besteht, neue freie Märkte zu öffnen."[6]

HABERMAS legt freilich ein Missbrauchstheorem zugrunde, das die Idee der Menschenrechte selbst unangetastet lässt, während die ernsthaft theoretisch zu erörternde Frage eher von denen gestellt wird, die die Konzentration auf das Individuum und seinen Schutz vor der Gewalt einer Gruppe für eine Art westliche Marotte halten[7] – oder die, wie Jacques DERRIDA und seine Schule, die Idee des Rechts als eines Weges zur Gerechtigkeit überhaupt sehr grundsätzlich in Frage stellen und von Demokratie nur noch (aber was heißt hier nur noch) als einer kommenden reden wollen.[8]

In seinem Artikel „Weltethos im Dialog der Religionen" schreibt Hans J. MÜNK:

„Die vielleicht wichtigste sozialethische Menschheitsfrage ... könnte wohl jene nach dem angemessenen Träger der Verantwortung und der anzustrebenden Ebene der Verantwortungswahrnehmung darstellen: Wie kann die notwendige Weltordnungspolitik (global governance) strukturell ausreichend gesichert werden? Verspricht ein – wie auch immer konzipierter – Weltstaat die vorzugswürdige Lösung?"[9]

Genau an dieser Frage setzt Hermann COHEN in seiner Ethik an, und er hat zu seiner Zeit gute Gründe, für das Konzept vielleicht nicht eines Weltstaates, aber doch eines Staatenbundes zu argumentieren. Dabei soll dieser Begriff des Staates mit dem Ziel des Staatenbundes philosophisch so aufgebaut werden, dass er den Begriff vom Menschen, also auch vom einzelnen Menschen, „erzeugt". Dieser ist zwar bei COHEN ein Sollensbegriff in einem eigentümlich strikten Sinne, aber als solcher soll er ohne die Verankerung in einer realisierbaren Universalität nicht gedacht wer-

6 Giovanna BORRADORI: Philosophy in a Time of Terror (2003), S. 33: „Let's admit it – the West presents itself in a form deprived of any normative kernel as long as its concern for human rights only concerns the attempt at opening new free markets."

7 Heiner BIELEFELDT schreibt, in den Religionen und Kulturen Asiens sei die Vorstellung weit verbreitet, die „Menschenrechte seien die Konsequenz eines individualistischen Menschenbildes, das den Einzelnen Vorrang vor der Solidarität mit der Gemeinschaft bzw. der Gesellschaft einräumt", vgl. ders.: Philosophie der Menschenrechte (1998), S. 152f. Eine afrikanische Stimme kann man in Benezet BUJO hören, vgl. ders.: Wider den Universalanspruch westlicher Moral (2000), bes. S. 120–133.

8 Vgl. zusammenfassend Konrad HILPERT, LThK, Bd. 7 (^{3}1998), 120ff.; zu Derrida vgl. ders.: Schurken (2003).

9 Hans J. MÜNK: Weltethos im Dialog der Religionen, in: Stimmen der Zeit (2004) 1, 33–41, hier: 33.

den. Insofern rührt COHEN hier an die Frage, die der Nerv der Anfragen an das Projekt Weltethos zu sein scheint, wie Hans MÜNK sie in seiner sehr umsichtigen Arbeit „Die Weltreligionen im globalen Ethikdialog über Menschheitsfragen“[10] diskutiert. Der Angriff gegen die Idee der Menschenrechte, der sich gegen ein zugrunde liegendes „Menschenbild“ richtet, das zu individualistisch sei, kann unter Rückgriff auf COHENs strikt auf die Beziehung zu einer Allheit, aber auch zum anderen Menschen gegründeten Menschenbegriff möglicherweise eine angemessene Antwort finden.

> „Von Anfang an hatten wir gesehen, dass es sich in der Ethik um den Begriff des Menschen handelt; dass für diesen Begriff es aber ankomme auf die richtige Korrelation zu dem Begriffe des Individuums. Die Mehrheit, als Besonderheit, bildet nicht das entsprechende Korrelat; vielmehr nur die Allheit. Es muss nun darauf ankommen, welche der konkurrierenden Mächte, die Religion oder der Staat, die richtige Allheit zu liefern vermag.
> Dem oberflächlichen Scheine und dem lauten Anspruche nach will die Religion alle Besonderheit aufheben und alle Menschen in einer Allheit vereinigen. Der Staat dahingegen scheint dieser Allheit Widerstand zu leisten, indem er die Vielheit der Völker in der Partikularität der Staaten stabiliert. Indessen schränkt der Staatsbegriff diesen Partikularismus durch das Völkerrecht und durch den Staatenbund wohl oder übel ein. So korrigiert sich die scheinbar unumgängliche Besonderheit in dem Plan einer Allheit, der mit der Methodik des Rechts entworfen wird. Man denke sich dementsprechend einen Bund der Religionen. Der Gedanke scheint einer satirischen Utopie anzugehören.
> Warum aber ist eine solche mit der eigenen Methodik der Religion herbeizuführende Verbindung der Religionen ein unmöglicher Gedanke, an dessen Stelle nur die Toleranz und dergleichen Schlafmittel treten können? Weil die Religion eben Anspruch auf Wissen erhebt; weil sie das Wissen vom Menschen und von Gott und von der Welt, als der Schöpfung Gottes, zu lehren, lehren zu können sich anmaßt. Es kann jedoch nicht zwei Wissenschaften geben, die denselben Inhalt an Problemen hätten. Wenn es deren gibt, so können sie sich nicht in eine Einheit verbinden; sie müssen einander ausschließen. Es liegt mithin Partikularismus im Begriffe der Religion.“[11]

10 Hans J. MÜNK: Die Weltreligionen im globalen Ethikdialog über Menschheitsfragen. In: H. J. Münk/M. Dunst (Hg.): Christliche Theologie und Weltreligionen (2003), S. 160–238.

11 Hermann COHEN: Ethik des reinen Willens (^{2}1907), S. 60f.

3. Unbegründbare und notwendige Grenzen des Tolerablen und der ethischen Debatten

Nun ist dieses Problem der Partikularität der Religionen, wenngleich in abgeschwächter Form, unter Rückgriff auf COHENs Schüler Ernst CASSIRER in die Debatte um das Projekt „Weltethos" durchaus eingeführt worden, etwa von Shu-Hsien LIU in seinem Beitrag „Das Humanum als entscheidendes Kriterium aus der Sicht des Konfuzianismus"[12]: Die Religion bleibe nicht nur theoretisch, sondern auch in ethischer Hinsicht ein Rätsel, insofern sie Vereinigung, Wahrheit und Transzendenz verheiße, gleichwohl aber Quelle der heftigsten Streitigkeiten zwischen den Menschen sei. Anders als es bei COHEN und CASSIRER den Anschein hat, soll dieses Problem aber im Umfeld des Projekts Weltethos nicht mit den Mitteln einer einheitsorientierten universalistischen philosophischen Ethik, sondern nun doch mit den Mitteln der Religionen selbst in den Griff genommen werden. Aber woher den Begriff „des Menschen" nehmen, der in der Bedeutung des „Humanum" das Bindeglied zwischen den Religionen bereitstellen soll?

Offenbar haben ja die Religionen Begriffe vom Menschen, die sehr unterschiedlich ausfallen, wenn sie sich auch in manchen elementaren Hinsichten zu ähneln scheinen. Und, schlimmer noch, innerhalb ein und derselben Religion kann, wie wir alle nicht nur aus der Bibel wissen, die absurdeste Rechtfertigung von Mord neben dem striktesten Mordverbot in den kanonischen Texten, aus denen Menschenbegriff und Ethik genommen werden sollen, sozusagen gleichautoritativ existieren. Um wieder ein Beispiel aus der Religion mit dem Image größter Friedfertigkeit zu nennen, zitiere ich zwei sehr widersprüchliche Texte aus der buddhistischen Tradition. Zunächst:

> „Welcher Mönch auch absichtlich ein Menschenwesen des Lebens beraubt oder einen gedungenen Mörder dafür aussucht oder den Tod verherrlicht oder zum Sterben aufstachelt (indem er sagt): ‚Hallo, Mensch, was ist dir mit diesem sündhaften üblen Leben; der Tod ist für dich besser als das Leben!' – wer so denkend, mit einem so gefassten Entschluss, auf verschiedene Arten den Tod verherrlicht oder zum Sterben aufstachelt, auch dessen (Erlösungsstreben) ist vereitelt; er ist ausgestoßen."[13]

12 Shu-Hsien LIU: Das Humanum als entscheidendes Kriterium aus der Sicht des Konfuzianismus. In: Hans Küng und Karl-Josef Kuschel (Hg.): Weltfrieden durch Religionsfrieden (1993), S. 92–108, hier: 92. Liu zitiert ausführlich aus Ernst CASSIRER: Versuch über den Menschen (1990), S. 117.

13 Aus dem *Patimokkha* der Theravadin, zitiert nach Christoph KLEINE: Üble Mönche oder wohltätige Bodhisattvas, in: ZfR 11 (2003), 235–258, hier: 242.

Dagegen:

> „Großer König, höre, wie ich dir nun erkläre, dass es in Wirklichkeit keinen Mord gibt. Angenommen, es gäbe ein substantielles Ich, dann gäbe es tatsächlich keinen Mord. Angenommen, es gäbe kein substantielles Ich, dann gäbe es ebenfalls keinen Mord. Warum ist das so? Wenn es ein substantielles Ich gäbe, dann wäre dies auf ewig unwandelbar, und da es für immer existieren würde, könnte es nicht getötet werden. ... Wie könnte es da das Vergehen des Mordes geben? Angenommen, es gäbe kein substantielles Ich, dann impliziert dies, dass alle dharmas unbeständig sind, und da sie unbeständig sind, vergehen sie von einem Augenblick zum nächsten. Da sie von einem Augenblick zum nächsten vergehen, vergehen auch Mord und Tod von einem Augenblick zum nächsten. Wenn sie von einem Augenblick zum nächsten vergehen, wem soll dann das Vergehen [des Mordes] angelastet werden?“[14]

So weit können innerhalb der Quellentexte einer Religion die Moralbegriffe und der Begriff vom Menschen voneinander abweichen. Es bleibt jeweils dem Interesse, dem Geschick und der Autorität der Ausleger überlassen, welche Stelle „normativ“ wird. Und am Ende, wenn die Entscheidungen über das eigene Verhalten fallen, ist jeder Einzelne, gleich in welcher Religion, vor seiner eigenen letzten Frage. Eben diese letzten Fragen über das, was COHEN als die Erzeugung des sittlichen Selbst in der jeweiligen Handlung bezeichnet, sind Thema sowohl der Religionen als auch der theologischen als auch der philosophischen Ethik. Sie alle müssen sich irgendwie mit der Frage beschäftigen, an welcher Stelle noch dem schlimmsten und wasserdichtesten normativen Programm eine „gute Kraft“ widerspricht, an welcher Stelle noch das beste und wasserdichteste normative Programm an welcher „bösen Kraft“ scheitert. Ich will noch einmal ein Beispiel erzählen, bevor ich mich dann wieder der Theorie zuwende:

Auf einer internationalen Konferenz über „political theologies“ hörte ich den Vortrag einer afrikanischen Frau über die Sitte des Rauchbades im Sudan. Im Südsudan sind Genitalverstümmelungen an Frauen offenbar nicht üblich, im Nordsudan hingegen schon. Im Nordsudan leben viele Flüchtlinge aus dem Süden des Landes, unter ihnen viele Frauen, die sich entwurzelt fühlen und den Wunsch haben, sich in die Gesellschaft des Nordens zu integrieren. Um aber zu Nordsudanesinnen zu werden, halten viele es für nötig, sich dem schmerzhaften Ritus des Rauchbades

14 Daban niepan jing (T 12 #374, 476b02–476b08), zit. nach Chr. KLEINE: Üble Mönche oder wohltätige Bodhisattvas, S. 251.

zu unterziehen, bei dem die Genitalien durch Hitze verletzt werden. Die Referentin übte in ihrem Vortrag scharfe Kritik an der Art und Weise, wie westliche Feministinnen über diese und ähnliche Sitten sprechen. Noch die Einwilligung der betroffenen Frauen, von westlichen Frauen als Kriterium für die Respektierung solcher den Körper nachhaltig verletzenden Gepflogenheiten formuliert, erschien ihr nicht etwa zu schwach – in dem Sinne, dass ein Mensch unter massivem Gruppendruck bekanntermaßen große Mühe hat, an von den Wünschen der Gruppe abweichenden eigenen Wünschen festzuhalten –, sondern zu hart, fremd, oktroyiert. Sie wurde in dieser Haltung von den meisten der europäischen und amerikanischen Anwesenden unterstützt. Ich versuchte dies und das zu sagen, etwa dass Schmerz doch immer Schmerz sei, dass man sicher sehr viel bedenken müsse, um zu verstehen, warum ein Mensch sich freiwillig Schmerz zufüge – aber dass es mir so scheine, als müsse man bei all diesen Bemühungen um Verständnis doch zwangsläufig das Ziel verfolgen, den Menschen daran zu hindern, sich einen solchen Schmerz zuzufügen. Und weiterhin müsste man also auch versuchen, eine entsprechende Gesellschaft dazu zu bewegen, solche Sitten, die bei ihren Mitgliedern etwas Lebenswichtiges brechen müssen, allmählich aufzugeben. Ich war selten so froh wie in dieser Diskussion, einer Kultur anzugehören, in der dergleichen nicht verlangt und auch nicht „angeboten" wird. Und ich fragte mich, ob im Ernst die Selbstkritik unserer Kultur so weit gehen darf, dass wir es nicht mehr selbstverständlich finden, wenigstens das Kriterium freier Zustimmung zur schmerzhaften Verstümmelung des eigenen Körpers für die Anerkennung der Legitimität solcher Veranstaltungen zu fordern. In der Gruppendiskussion gab ich bald auf, ich war isoliert, man war sich so gut wie einig in der Forderung, dass die Sitte des Rauchbades respektiert werden müsse, und die Referentin schien sich damit wohl zu fühlen. Also war meine Empfindung „universaler Unrechtserfahrung", von der ja die Menschenrechtsforderung und die Forderung nach einem Weltethos ausgehen, hier kaum haltbar als eine universale – zugleich war sie aber für mich selbst so elementar, der Schreck angesichts dieses Berichts über Dinge, von denen ich abstrakt seit langem gewusst hatte, so gewaltig, dass ich dachte: Auch ohne den Schutz eines irgend anerkannten Universalen und notfalls gegen alle mir bekannten Menschen würde ich doch darauf zu antworten wissen, wenigstens im Kleinen. Wenn mich eine Frau gleich welchen Alters um Schutz vor solchen Maßnahmen und den ihnen vorausgehenden und zugrunde liegenden Dilemmata bitten würde – ich würde ihr umstandslos Privatasyl gewähren. Ich würde, um sie zu schützen, nicht nur meine Wohnung teilen, sondern lügen, stehlen

und mich prügeln. Und nichts wäre mir in dem Zusammenhang gleichgültiger als der Respekt vor der Andersheit einer anderen Kultur. Nichts wäre mir auch gleichgültiger als das bei KANT so schön entwickelte Verbot der Lüge, um das ich mich doch im normalen Leben sehr bemühe. Ich wäre in einer Situation, in der ich etwas als unbedingt gültig empfände, dem ich für den Moment alle weiteren Unterscheidungen und Vorschriften der praktischen Vernunft und der protestantischen Tradition, in der ich groß geworden bin, unterordnen würde, und zwar aus dem simplen Impuls heraus, meinesgleichen vor Verstümmelung zu schützen. Das mag eine Regung sein, für deren Moralität man ebenso Argumente suchen und finden kann wie für ihre Amoralität. Mir scheint aber in ihr ein Moment zu sein, das ich nach meiner eigenen Definition von Religion als ein religiöses bezeichnen könnte: Das ist, formal gesprochen, die Bereitschaft, sich mit Willen und Bewusstsein notfalls über alle Konsense und Rationalitäten hinwegzusetzen um eines für unbedingt gehaltenen Gutes willen. Dies scheint mir etwas anderes zu sein als das gleichmäßige Bemühen um einen sittlichen Konsens, etwas anderes als die Arbeit an einem möglichst guten „Programm". Es steht aber in einem Verhältnis zu dem, was mir an der Arbeit an solchen Programmen wiederum sinnvoll erscheint.

4. Konsequenzen für die Definition von Möglichkeiten und Grenzen eines Weltethos der Religionen

Eine Situation wie die eben ausgeschriebene mag Thomas HOPPE im Auge haben, wenn er schreibt, dass die menschenrechtliche Wirklichkeit immer wieder vor Situationen stelle, „deren Komplexität unter Rückgriff auf festgelegte Hierarchien von Entscheidungsregeln nur ungenügend bewältigt werden kann"[15]. HOPPE schlägt deswegen vor, die Suche nach einer rein theoretischen Begründung der Menschenrechte aufzugeben und einfach von der geschichtlichen Wirklichkeit auszugehen, in der es zwar Kritik am Universalismus der Menschenrechte gebe, in der aber doch auch festzustellen sei, dass die jeweiligen Opfer von Menschenrechtsverletzungen die menschenrechtsaverse Interpretation der eigenen Kultur in der Regel nicht teilen. Ich habe das Beispiel aber so ausgewählt, dass es auch zur Problematisierung dieses Ansatzes taugt: Es sind oft betroffene Frauen, die für ein Recht auf Genitalverstümmelung eintreten. Selbst das Problem

15 Thomas HOPPE: Menschenrechte im Spannungsfeld von Freiheit, Gleichheit und Solidarität (2002), ThFr 17, S. 91–109.

des einfachsten Respekts stellt sich hier scharf, denn man hat von außen den Eindruck, man wisse einfach besser als die Betroffenen selbst, was für diese gut sei, und ist insofern in der Situation eines „guten" Missionars oder eines „guten" Aufklärers, der den Wunsch hat, eine befreiende Botschaft, einen befreienden Begriff vom Menschen mitzuteilen, für ihn einen oder mehrere andere Menschen zu gewinnen. Diese Botschaft trifft, auch wenn sie erfolgreich und sozusagen zum Guten ankommt, nie ins Nichts, sondern sie löst etwas ab, was da gewesen ist. Insofern ist sie – wie alles Lernen und übrigens auch alle Heilung – nicht einfach identitätserhaltend. Das bleibt ein Problem, denn der Wunsch zu bleiben, wer man war, ist ja oft gleich stark mit dem Wunsch nach Heilung oder Lernen, und niemandem steht zu, für andere über die in dieser Hinsicht richtige Entscheidung zu befinden. Allerdings kann man offenbar mit einem heftigen Selbstinteresse einen Wunsch für einen anderen haben. Das ist, theoretisch gesprochen, wohl deswegen möglich, weil man aufhört, sich als einen Menschen zu denken, wenn man die Alterität so übersteigert, dass man anfängt sich vorzustellen, Dinge, die mich unerträglich schmerzen würden, können für einen anderen wohltuend sein. Man denkt sich selbst als Menschen nur mit Bezug auf eine Allheit.

Und hier setzt die Frage von Religion und theologischer bzw. philosophischer Ethik noch einmal an. Sobald von einer Religion zur anderen gesprochen und argumentiert werden soll, kann es eben doch herauskommen, dass ich die eigene oder auch die fremde Religion im Grunde „besser" finde. Das aber heißt: Sobald gesprochen wird, tritt ein übergeordneter dritter Maßstab hinzu, an dem im Idealfall alle beteiligten Religionen gemessen werden. Das Argumentieren selbst hat Teil an dieser dritten notwendigerweise für universal menschlich geltenden Struktur, und diese ist an den Religionen wie an anderen Cultur-Facta doch immer noch etwas „Philosophisches". So insistiert jedenfalls in der Diskussion um das Weltethos Dietmar MIETH, dass eine ethische Argumentation, sofern sie Argumentation ist, immer eine philosophische Argumentation sei. Überzeugen kann man immer nur durch den Appell an die Vernunft des anderen, bei der man davon ausgeht, dass sie im Prinzip denselben Gesetzen gehorcht wie die je eigene Vernunft. Und so kommt MIETH zu dem Schluss:

> „Das Religionsgespräch kann ... nicht alles leisten. Die Hoffnung, dass die Religionsautorität das leiste, was die Vernunft nicht leiste, teile ich nicht."[16]

16 So wird Mieth zitiert bei Hans J. MÜNK: Die Weltreligionen im globalen Ethikdialog über Menschheitsfragen, S. 211.

Was aber kann das Gespräch der Religionen denn leisten?

Ich kehre noch einmal zu Hermann COHEN zurück. Dieser hatte ja in seiner Ethik entwickelt, dass ein vernünftiger Begriff vom Menschen sich nur in Korrelation mit der Allheit des Staates gewinnen lasse, innerhalb einer Rechtsstruktur, die dem gesamten normativen Denken die Regeln gebe. Deren Partikularität sei im Völkerbund zu überwinden. Auf die Rechtsstruktur kommt bei COHEN deswegen alles an, weil diese die einzige Denkstruktur ist, die keine Wissenssätze zur Diskussion stellt oder der Diskussion entzieht (also bitte auch keine „anthropologischen"), sondern – idealiter – ihre Begriffe aus einer anzustrebenden Zukunft, bei ihm einem messianischen Reich der Sittlichkeit und Freiheit, gewinnt. Aber dann, in der Einleitung zu seinem Nachlasswerk *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, erklärt er, dass die philosophische Ethik zwar so streng organisiert sein müsse, dass aber damit doch nicht der ganze Begriff des Menschen gegeben sei. Und er führt die Religion an ihre methodische Eigenart innerhalb des Systems der Philosophie heran, indem er sie als die eigentliche Anwältin des *Seins* des Sollens unentbehrlich macht: Es dürfe ja

> „nicht gleichgültig bleiben, ob meine Sittlichkeit und aller Menschen Sittlichkeit nur pflichtgemäßes Streben bleibt, das in sich selbst genugsam wäre, sondern ich muss Anteil an der Frage nehmen, ob das Ideal auch Leben und Wirklichkeit hat"[17].

Es ist dann einerseits das Mitleid, an dem für COHEN aus dem abstrakten Nebenmenschen der Menschheit das konkrete Du hervortritt, der andere Mensch, der mir fremd und ähnlich zugleich ist und dessen Leiden ich nicht tatenlos ertragen und mit der Aussicht auf eine vage sittliche Zukunft vertrösten kann – und es ist andererseits die konkrete Gestalt, die der einzelne Mensch auch für sich selbst erst in dem Augenblick erwirbt, in dem er seiner persönlichen Schuld innewird, die in einer bestimmten Korrelation zu seinem Gott und zum konkreten anderen Menschen entwickelt wird.

In Relation gebracht zum Projekt Weltethos kann man feststellen, dass COHEN selbstverständlich aus einem Vertrauen in die Möglichkeiten des säkularen Staatsbegriffs heraus schreibt, das schon zu seiner Zeit problematisch war. Und hier ist tatsächlich die Weltgeschichte etwas weiter gegangen, indem sich gezeigt hat, dass gerade die Nichtregierungsorganisationen das einlösen, was COHEN in seinem im Völkerbund gipfelnden

17 Hermann COHEN: Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums (^{2}1988), S. 24.

Staatsbegriff schon kaum unterbringen konnte: die Notwendigkeit einer Begrenzung dieses Gebildes von innen, die einen Anspruch staatlicher Gebilde auf Bereitstellung der richtigen Allheit abwehrt. Es darf aber nun an die Stelle des Staates als der „richtigen Allheit zur Erzeugung eines Begriffs vom Mensche" keineswegs eine Art Quintessenz der Religionen treten. Hinsichtlich der Entwicklung eines tragfähigen Begriffs der Religion in diesem Zusammenhang hat COHEN in seiner Weise die von Hans J. MÜNK vorgeschlagene Zwei-Stile-Methode mit der ihm eigenen Strenge präfiguriert. Diese Strenge hat den Vorteil, dass sie Ableitungen von Sollenssätzen aus Seinssätzen ebenso vermeidet wie sie der Versuchung widersteht, die universale Toleranzforderung bis zur absoluten Schläfrigkeit gegenüber den unmenschlichen Barbareien, die von praktisch allen Kulturen im Namen irgendeiner Religion gegen ihre Insassen verhängt werden, zu treiben. Sie vermeidet das, indem sie hinsichtlich des Universalismus auf der harten Notwendigkeit einer philosophischen Ethik besteht und die Partikularität im weichen Bereich der Religion eines jeden Einzelnen konkret werden lässt. Durch den so gefassten Methodendualismus schärft der Blick auf COHENs systematische Konstruktion das Auge für Stärken und Schwächen des Projekts Weltethos, die jetzt noch einmal benannt seien.

Eine bedeutende Schwäche scheint mir in dem Verhältnis von Absolutheitsforderung und Begründungsoffenheit sowie in der notwendig konventionalistischen Form der Sache zu liegen.

Wenn ein Projekt Weltethos für dringend nötig gehalten wird, kann das nur deswegen der Fall sein, weil man sich alles von einer „Einigung" aller Religionen über eine absolute Begründung der sittlichen Forderung verspricht. Wenn in einem solchen Konsenspapier aber der Ausdruck „Gott" fortgelassen werden soll, dann ist das Sollen selbst also „in seiner Begründung" schon dem Konventionalismus überlassen. Damit ist aber die transzendente Begründung, von der man sich die absolute Bindung erhofft, gerade nicht mehr absolut – jedenfalls als eine solche offenbar nicht „beschreibbar", weil nicht konsensfähig. Es zeigt sich, dass absolute Begründungen und Einigungen nicht zusammenpassen.

Dies führt gleich zum nächsten Problem: Die absolute Bindung, die im Projekt Weltethos intendiert ist, soll offenbar nicht mit Zwangsmitteln durchgesetzt werden (wenn sie darauf angewiesen wäre, wäre sie ja auch nicht absolut), und die ethischen Konventionen der Weltreligionen sollen nicht in Konkurrenz treten zu den säkularen völkerrechtlichen Konventionen, sondern sie nur ergänzen. Warum aber dennoch eine quasi-parlamentarische Organisation? Ist nicht nüchtern betrachtet ein Parlament ein politisches Instrument zur Verwaltung von Sanktionsmitteln, mög-

lichst im Sinne der Gerechtigkeit? Und muss nicht gerade die Relation zu etwas Absolutem in der Vollmacht jedes Einzelnen verbleiben, allenfalls gehegt und geschützt von Organisationen, die letzten Endes immer einer institutionellen Rationalität verpflichtet bleiben, vor der doch der Einzelne gerade geschützt werden muss? Hier würde ich mir mehr Selbstreflexion hinsichtlich des möglichen Status eines Organs wie des Parlaments der Weltreligionen wünschen, damit die Sache über bloße Deklarationen des guten Willens hinauskommt, ohne deswegen zu einem weiteren Einschüchterungsorgan für die einfachen Menschen in allen Religionen zu werden. Dazu scheint mir letztlich der Verzicht auf den Versuch, ein umfassendes Ethos absolut zu begründen, erforderlich zu sein. Vielleicht führt langfristig die Zwei-Stile-Methode und die Einsicht, dass ethisches Argumentieren immer schon philosophisch ist, zu einer gewissen Pragmatisierung des Unternehmens. Eine gemeinsame Erklärung bedeutender Vertreter der Weltreligionen, in der sie sich zu den Menschenrechten und den vier Weisungen bekennen und denjenigen Organisationen, die im Namen der Religionen bewusst zur Verletzung dieser Prinzipien auffordern, die Legitimation öffentlich entziehen, wäre zwar noch nicht die Rettung der Welt vor all jenen Übeln, über deren richtige Beschreibung man sich schon nie wird einigen können. Aber sie wäre eine gute Maßnahme zur Orientierung der Menschen, die aus traditioneller Weisheit oder aus biographischen Gründen an die Grenzen ihres Vertrauens in die ganz großen Programme gekommen sind. Insofern würde ich gerade den Minimalismus des Projekts unterstützen und es ganz bewusst als eine Art Zaun um die Menschenwürde gegenüber den Religionsgemeinschaften selbst einsetzen. Darum, wie er zu ziehen sei, was dahinter und was davor liegt, wird es in allen einzelnen Fällen immer wieder Auseinandersetzungen geben. Was hat zu diesen Auseinandersetzungen Religionswissenschaft beizutragen?

Religionswissenschaft, wie ich sie verstehe, hat zu dem Projekt wohl vor allem diese Beobachtung beizutragen: in allen Religionen wird der Versuch gemacht, nicht nur die sittliche Forderung absolut zu begründen und en detail auszufalten, sondern vor allem damit fertig zu werden, dass sie nie einfach in Programmen fassbar und richtig und umstandslos anwendbar ist. Jede einzelne Religion ist immer in der Versuchung zu behaupten, sie habe das Mittel zur Lösung dieses Problems. Jede hat aber auch genügend Geschichte und Geschichtsbewusstsein, um in sich Elemente zu führen, die einen solchen Triumphalismus dämpfen und jedem Menschen immer wieder den Raum frei machen für seinen Weg zum Frieden mit seinem eigenen Ungenügen. Das Projekt Weltethos hätte viel geleistet, wenn

es in allen Religionen eher diese Tendenz ansprechen und ihr ein überreligiöses Forum verleihen würde.

Literatur

BIELEFELDT, Heiner: Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos. – Darmstadt: Wissensch. Buchges., 1998.

BORRADORI, Giovanna: Philosophy in a Time of Terror: dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida. – Chicago: University of Chicago Press, 2003.

BUJO, Benezet: Wider den Universalanspruch westlicher Moral. Grundlagen afrikanischer Ethik. – Freiburg i. Br. u. a.: Herder, 2000.

CASSIRER, Ernst: Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur. – Frankfurt a. M.: Fischer, 1990.

COHEN, Hermann : Ethik des reinen Willens. – Berlin: Cassirer, 1904; [2]1907.

COHEN, Hermann: Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. – [Nachdr.]. – Wiesbaden: Fourier, [2]1988.

DERRIDA, Jacques: Schurken. Zwei Essays über die Vernunft. Aus dem Französischen von Horst Brühmann. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2003.

HASSELMANN, Christel: Die Weltreligionen entdecken ihr gemeinsames Ethos. – Mainz: Grünewald, 2002.

HILPERT, Konrad: Menschenrechte. In: LThK, Bd. 7. – Freiburg i. Br.: Herder, [3]1998, Sp. 120–137.

HOPPE, Thomas: Menschenrechte im Spannungsfeld von Freiheit, Gleichheit und Solidarität. Grundlagen eines internationalen Ethos zwischen universalem Geltungsanspruch und Partikularitätsverdacht. – Stuttgart: Kohlhammer, 2002.

KLEINE, Christoph: Üble Mönche oder wohltätige Bodhisattvas, in: ZfR 11 (2003), 235–258.

KÜNG, Hans/Kuschel, Karl-Josef (Hg.): Weltfrieden durch Religionsfrieden. Antworten aus den Weltreligionen. – München: Piper, 1993.

LANGE, Friedrich-Albert: Geschichte des Materialismus. – Iserlohn, [4]1882.

MÜNK, Hans J.: Weltethos im Dialog der Religionen, in: Stimmen der Zeit 222 (2004) 1, 33–41.

MÜNK, Hans J.: Das Projekt Weltethos in der Diskussion, in: Stimmen der Zeit 222 (2004) 2, 101–113.

MÜNK, Hans J.: Die Weltreligionen im globalen Ethikdialog über Menschheitsfragen – Forschungsbericht zu den beiden Haupttypen einer universalen und globalen Ethoskonzeption in der deutschsprachigen (katholisch-)theologischen Ethik. In: H. J. Münk/M. Dunst (Hg.): Christliche Theologie und Weltreligionen. Grundlagen, Chancen und Schwierigkeiten des Dialogs heute. – Freiburg/Schweiz: Paulusverlag, 2003 (Theologische Berichte; 26).

PROHL, Inken: Zur sinnlichen Realität religiöser Praxis in der Aum Shinrikyo und ihre Bedeutung für die Legitimation religiös begründeter Gewaltanwendungen, in: ZfR 11 (2003) 259–276.

Dr. Gesine Palmer, Projekt Religion und Normativität, Forschungsstätte der Ev. Studiengemeinschaft (FESt), Schmeilweg 5, D-69118 Heidelberg
gesine.palmer@fest-heidelberg.de

ETHICA WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG

12. Jahrgang 2004 Innsbruck: Resch

Leitartikel

Rafael Ferber: Warum und wie sich die philosophische Ethik im Verlauf der Neuzeit von der theologischen Ethik emanzipiert hat 346
Peter Fonk: Ab wann ist der Mensch ein Mensch? Ein kritischer Blick aus der Sicht christlicher Ethik auf die Forschung mit embryonalen Stammzellen 227
Christian Göbel: Anthropologie der Todesstrafe. Anthropologisch-ethische Erwägungen zu Todes-Strafe und Un-Menschlichkeit 7
Hans Halter: Zum Symposion vom 11./12. Juni 2004 in Luzern anlässlich des 60. Geburtstages von Prof. Dr. H. J. Münk 339
Wolfgang Henn: Ethische Dilemmata der Forschung für behinderte Menschen 55
Konrad Hilpert: Wie hat die theologische Ethik auf die Emanzipation der philosophischen von der theologischen Ethik reagiert? 364
Thomas Laubach: Rahner als Bioethiker. Kronzeuge für die Rechtfertigung gentechnologischer Eingriffe? 181
Walter Lesch: Zu Anspruch oder Hypothek einer spezifischen Kompetenz für das Ethische. Antwort auf Enno Rudolph 394
Walter Lesch: Zur Identität der Ethik an der Grenze zwischen theologischer und philosophischer Ethik 397
Hans J. Münk: Kommende Herausforderungen der Theologischen Ethik 3
Hans J. Münk: Theologische und philosophische Ethik im Dialog über ein Universalethos 415
Gesine Palmer: Anmerkungen zu einer interreligiösen Ethik aus religionswissenschaftlicher Sicht. „Toleranz und dergleichen Schlafmittel“ 431
Herbert Rommel: „Du sollst nicht töten!“ Theologische Ethik auf der Suche nach einer neuen Sprachkultur am Beispiel des alttestamentlichen Tötungsverbotes 259
Enno Rudolph: Anfragen eines Philosophen an die theologische Ethik 383
Enno Rudolph: Antworten auf: Walter Lesch, Anfragen eines theologischen Ethikers an die philosophische Ethik 412
Wolfgang Schlögl: Die Behinderung eines Kindes als unterhaltspflichtiger Schaden. Rechtsprechung auf Abwegen? 279
Angelika Walser: Feministische Grundanliegen im bioethischen Diskurs ... 293

Karsten Weber: Die Schließung der digitalen Spaltung. Anspruch und Wirklichkeit 115
Joachim Wiemeyer: Gerechtigkeit zwischen Generationen als wirtschaftsethisches Problem 71
Dieter Witschen: Arten supererogatorischen Handelns. Versuch einer konzisen Typologie 163
Helge Wulsdorf/Thomas Schärtl: Nachhaltigkeit. Vom Schlagwort zum Prinzip 137

Informationssplitter:

ESOF 2004 196
Grimm, Petra/Horstmeyer, Sandra: Kinderfernsehen und Wertekompetenz (Rezension, J. Maaß) 292
Humanbiotechnologie als gesellschaftliche Herausforderung 54
Theologische und philosophische Ethik. Endgültig getrennte Geschwister? .. 70
Veranstaltungshinweise 196

Diskussionsforum

Hartmut Kreß: Toleranz als Chance zum *enrichment*. Die Notwendigkeit der Überwindung eines asymmetrischen Toleranzbegriffs 197

Dokumentation

Eike Bohlken: Der Umgang mit vorgeburtlichem Leben in anderen Kulturen. Jahrestagung des Nationalen Ethikrates, Berlin, 23. Oktober 2003 202

Bücher und Schriften

Andree, Georg Johannes: Sympathie und Unparteilichkeit. Adam Smiths System der natürlichen Moralität (J. Maaß) 99
Anwander, Norbert/Bachmann, Andreas/Rippe, Klaus Peter/ Schaber, Peter: Gene patentieren. Eine ethische Analyse (K. Weber) 95
Buse, Gunhild: „... als hätte ich ein Schatzkästlein verloren." Hysterektomie aus der Perspektive einer feministisch-theologischen Medizinethik (V. Schubert-Lehnhardt) 325
Capurro, Rafael: Ethik im Netz (A. Filipovic) 210

Damschen, Gregor/Schönecker, Dieter (Hg.): Der moralische Status menschlicher Embryonen: pro und contra Spezies-, Kontinuums-, Identitäts- und Potentialitätsargument (S. Schoknecht) 320
Geisen, Richard/Mühlbauer, Bernd H. (Hg.): Patient katholisches Krankenhaus? Welches Relativgewicht hat Christlichkeit im DRG-Zeitalter? (V. Schubert-Lehnhardt) 96
Irrgang, Bernhard: Technische Praxis – Gestaltungsperspektiven technischer Entwicklung (M. B. Kalinowski) 100
Irrgang, Bernhard: Technischer Fortschritt – Legitimitätsprobleme innovativer Technik (M. B. Kalinowski) 100
Jahrbuch für Recht und Ethik (JRE). Band 11, 2003 (K. Weber) 215
Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik. Bd. 8, 2003 (K. Weber) 315
Joerden, Jan C.: Menschenleben. Ethische Grund- und Grenzfragen des Medizinrechts (W. Schlögl) 318
Kather, Regine: Was ist Leben? Philosophische Positionen und Perspektiven (N. C. Karafyllis) 316
Maio, Giovanni: Ethik der Forschung am Menschen. Zur Begründung der Moral in ihrer historischen Bedingtheit (Ch. Rehmann-Sutter) 211
Oehmichen, Manfred/Kaatsch, H.-J./Rosenau, Hartmut (Hg.): Praktische Ethik in der Medizin. Practical Ethics in Medicine (E. Luther) 326
Rager, Günter/Holderegger, Adrian (Hg.): Die Frühphase der Entwicklung des Menschen. Embryologische und ethische Aspekte (G. Marschütz) 324
Schockenhoff, Eberhard: Wie gewiss ist das Gewissen? Eine ethische Orientierung (I. Koncsik) 102
Tolmein, Oliver/Schweidler, Walter (Hg.): Was den Menschen zum Menschen macht. Eine Gesprächsreihe zur Bioethik-Diskussion (E. Luther) 97
Weß, Paul: Welche soziale Identität braucht Europa? (J. Maaß) 214

ETHICA-Bibliographie

ETHICA-Bibliographie 105, 217, 329

NAMEN- UND SACHREGISTER

Adorno, Th. W. 29, 33, 51, 413
ahimsā 207
Aischylos 23, 24, 25, 30
Alfons v. Liguori 377
Alkmaion 20
Altner, G. 160
Alzheimer-Krankheit 64
Ambrosius v. Mailand 422
Ammicht-Quinn, R. 309, 312
Amnestie 45
Andersen, S. 314, 401, 410
Andree, G. J. 99
Angelus Silesius 22
animal obliviscens 29
animal rationale 19
Anna Karénina 347
Antigone 348
Anthropologie 3
Anwander, N. 95
Anzenbacher, A. 81, 92, 144, 160, 425, 426, 429
Arendt, H. 40, 46, 51, 272, 277, 303
Arens, E. 424, 429
Aristipp v. Kyrene 26
Aristoteles 16, 145, 146, 147, 349, 350, 351, 357, 383, 384, 385, 386, 389, 390, 398, 401
Asendorpf, D. 123, 134
Assmann, J. 401, 410
Auer, A. 265, 277, 378
Auferstehung 413
Augustinus 30, 348, 361
Autonomie /Bioethik 310

Baader, F. v. 377
Bachmann, A. 95
Batta, A. K. 59, 68
Baumanns, P. 160
Baumgartner, A. 72, 93, 139, 162
Baumgartner, I. 47, 51
Beccaria, C. 7
Beck, U. 381
Becker, E. 28, 33, 51
Becker-Boost, E. 160
Beer, W. 160
Behinderte /Forschung 55ff.
Behinderung /Kind 279ff.
Behrens, W. W. 135
Beloucif, S. 202
Benn, G. 20
Berger, P. L. 408, 410
Bergmann, K.-O. 290
Bernhard, Th. 394
Bertrand, P. 29
Bevölkerungsentwicklung 86
Bielefeldt, H. 427, 429, 438, 448
Bioethik /Rahner, K. 181ff.
Bioethik, feministische 293f., 295
Bioethik-Konvention 62
Birg, H. 77, 90, 92
Birnbacher, D. 72, 83, 85, 92
Biser, E. 39, 51
Blackburn, S. 401, 410
Blechschmidt, E. 247
Bloch, E. 27, 153
Blome-Drees, F. 81, 92
Blondel, M. 10, 39, 51
Böckle, F. 370, 378, 381
Boethius 21, 30
Bohlken, E. 202
Bohnet, A. 75, 92
Bonk, S. 32, 36, 51
Borradori, G. 438, 448
Böse, das 413
Bowlby, J. 47, 51
Boyd, S. 302, 313
Brand, K.-W. 141, 161
Breyer, F. 87, 92
Brunkhorst, H. 133, 134
Buber, M. 199, 201
Buchanan, J. J. 82
Buddhismus 207
Bujo, B. 448
Bultmann, R. 413
Burschel, C. 162
Busche, H. 148, 160
Buse, G. 325
Butler, J. 344, 385, 390, 391, 392, 393, 395, 406, 410, 413

Capurro, R. 210
Caputo, J. D. 396
Carlisle, Y. M. 117, 134
Carson, R. 117, 134
Caspar, J. 83, 84, 92
Cassirer, E. 440, 448
Castells, M. 119, 120, 121, 134
Cathrein, V. 377
Ciampi, C. A. 50
Cicero 14, 22, 348, 350, 422
Cioran, E. 33
Claudius, M. 28
Clement, W. 238
Coelho, P. 31
Coenen, R. 161
Cohen, H. 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 445, 446, 448
Creutz, C. 306, 313
Crick, C. H. 182
Crossing Guard 43
Crüsemann, F. 264, 277

Damschen, G. 320
Davis-Floyd, R. E. 309, 313
De Libera, A. 398, 410
Dead Man Walking 39
Decher, F. 33, 51
Deklaration von Helsinki 60
Delruelle, E. 400, 410
Demmer, K. 378, 416, 429
Demmers, J. 125, 134
Derrida, J. 438, 448
Dershowitz, A. M. 270, 277
Detzer, K. A. 161
Deutsch, E. 291
Dialog, interreligiöse 428
Diefenbacher, H. 161
Diels, H. 51
Dietzfelbinger, D. 161
Differenzfeminismus 96
Digitale Spaltung 115ff.
Diogenes Laertius 26, 30
Dolly-Technik 235
Donchin, A. 294
Dostojeskij, F. 266, 267, 268, 271, 277
Dreier, H. 291
DRG 96
Duden, B. 302
Dunst, M. 448

Ebeling, G. 366, 381
E-Economy 116
Egloff, D. 121, 134
EG-Zelle 234, 253
Eigenwert /Mensch 273
Eliade, M. 262, 277
Elias, E. R. 59, 68
Elorduy, E. 10, 51
Emanzipation /Ethik 346ff., 364, 365
Embryo 232, 305, 306
Embryo /Status, moralische 320
Embryonensplitting 235
Entwicklung /Mensch 324
Epiktet 43
Epikur 30
Erkenntnislehre /Kant 147
Ermecke, G. 364, 376, 377, 382
Ernst, St. 233, 257
Ernst, U. M. 301, 313
Eser, A. 257
ESOF 196
ES-Zelle 232, 233, 254
Ethik 385ff., 397, 431, 435, 437
Ethik, antike 346
Ethik, autonome 353
Ethik, christliche 227
Ethik, interreligiöse 431
Ethikdialog, interreligiöse 4
Ethische, das 394
Ethos 385ff.
Europa /Identität, soziale 214

Farley, M. 311
Feinberg, J. 170, 180
Feiner, J. 370, 381
Feminismus /Bioethik 293ff.
Ferber, R. 9, 10, 51, 343, 346–363
Ferry, J.-M. 405, 410
Fiala, E. 160
Fichte, J. G. 147, 161, 368, 376
Finnis, J. 351, 362
Fonk, P. 227–258, 291
Ford, P. 134
Forgiveness–Forschung 42
Forschung am Menschen 60, 211
Foucault, M. 391, 406
Franklin, S. 298, 313
Freiheit 272, 358
Freiwilligkeit /hochethisches Handeln 175
Freud, S. 28
Fromm, E. 272, 277
Fuchs, E. 399
Fuchs, R. 410
Fues, Th. 161
Furger, F. 74, 93, 144, 161

Ganapati, P. 126, 135
Geisen, R. 96
Gender-Bewusstsein 300, 301
Generationen 71ff., 74
Generationengerechtigkeit 71ff., 86
Gerardi, R. 422, 429
Gerechte, das 417, 422
Gerechtigkeit 349
Gerechtigkeit, intergenerationelle 71ff., 80
Gerhardt, V. 191, 195
Gerlein, M. 291
Gesetz 348, 349, 350, 358
Gessler, R. 161
Gethmann, C. F. 85, 93
Gewissen 102
Gilgen, P. 44
Gilligan, C. 303
Glaubensintuition, moralische 191
Gleichheitsfeminismus 296
Glick, S. 207
Globalisierung 4
Göbel, Ch. 7–53
Gohde, J. 65
Goldene Regel 359, 360
Görg, M. 33, 52
Gottebenbildlichkeit 262, 264, 265
Gracian 28
Greisch, J. 419, 429
Grieswelle, D. 87, 93, 161
Grimm, P. 292
Grom, B. 43, 47, 52
Gross, W. 262, 277
Grossenbacher-Mansuy, W. 161
Grotius, H. 353, 354, 356, 357
Gruber, A. 161
Grunwald, A. 161
Gupta, J. 205
Gury, J.-P. 378, 381
Gute, das 417, 422

Häberli, R. 161
Habermas, J. 184, 229, 230, 257, 265, 277, 401, 402, 403, 404, 405, 410, 422, 423, 425, 427, 429, 437, 438
Hadot, P. 29, 52
Haeckel, E. 247
Haker, H. 296, 313
Hall, J. 235
Halter, H. 339–345
Hamm, B. I. 161
Handlungen, supererogatorische 163ff., 166
Handwerker, L. 299, 313
Hardtke, A. 141, 159, 161
Häring, B. 370, 381
Hartmann, N. 27, 28
Hasselmann, Ch. 436, 448
Hauff, V. 139, 161
Heffernan, G. 148, 160
Hegel, G. W. F. 20, 52, 144, 368, 436
Hegesias 32
Heidegger, M. 17, 20, 21, 25, 29, 384, 385, 386, 387, 388, 392, 394, 395, 398
Heinrichs, J. 149, 152
Hempel, G. 138, 161
Henn, W. 55–79, 201
Heraklit 20, 384, 385, 386, 388, 389, 390, 391, 398
Hesiod 23, 24, 30, 44
Heyd, D. 168, 174, 180
Hilpert, K. 343, 364–382, 416, 429, 438, 448
Hinduismus 204
Hirscher, J. B. 370, 374, 376, 381
Hobbes, Th. 354, 357
Hoerster, N. 291
Hofethik 297
Hoff, J. 195
Hofmann, R. 370, 381
Höhn, H. J. 422, 429
Holderegger, A. 324, 410, 429
Holland, S. 299, 300, 313
Homann, K. 81, 92
Homer 21
homo sapiens (sapiens) 19
Honnefelder, L. 5
Honneth, A. 425, 429
Hoppe, Th. 443, 448
Horkheimer, M. 270, 277
Horstmann, R. P. 14, 52
Horstmeyer, S. 292
Hospizbewegung 37
Hossfeld, F.-L. 263, 277
Huber, W. 231
Hübner, H. 162

Hübner, K. 197, 198, 199, 201
Humanbiotechnologie 54
Humanismus 385, 386
Humanität 9
Hume, D. 358, 362
Hünermann, P. 25, 52
Hurley, A. D. 59, 68
Huxley, A. 228
Hysterektomie 325

ICSI 296, 298
Identität, soziale /Europa 214
Iltaka, T. 135
Imbach, R. 398, 410
Irons, M. B. 59, 68
Irrgang, B. 100, 245, 257
Islam 202
Isokrates 20
IVF 307, 311
IVF/ET 296, 298, 299
IVG 301

Jaggar, A. M. 295, 313
James, J. 123, 135
Joerden, J. C. 318
Johannes Paul II. 7
Johannes XXIII. 77
Jonas, H. 3, 169, 277
Judentum 205

Kaatsch, H.-J. 326
Kamp, G. 85, 93
Kandler, K.-H. 191, 195
Kant, I. 33, 40, 147ff., 151, 167, 173, 180, 200f., 248f., 252, 254, 257, 269, 271, 273, 277, 302, 346, 353, 355ff., 362, 368f., 375f., 378, 381, 385f., 390f., 400f., 412, 417, 422, 443
Kapitalbegriff 75ff.
Kasper, W. 379, 381
Kategorischer Imperativ 360
Kather, R. 316
Kaufmann, F. X. 379
Kawasaki, L. T. 135
Keller, Ch. 381
Keown, D. 207
Kerber, W. 144, 162
Kerntransferklonierung 235
Kersting, W. 83, 93, 133, 135
Khoury, A. T. 423, 430
Kierkegaard, S. 21, 28, 31, 52
Kim, J.-K. 122, 135
Kim, M.-C. 122, 135
Kinderfernsehen 292
Kippenberg, H. G. 208
Klappert, B. 201
Kleine, Ch. 440, 441, 448
Kleinwächter, W. 117, 135
Kleutgen, J. 374, 381
Klonen, reproduktive 236, 237
Klonen, therapeutische 229
Klonierung 235
Knoepffler, N. 182, 183, 184, 189, 195
Koch, K. 277
Kollek, R. 310, 313
Koller, P. 71, 93
Konfuzianismus 208
Konfuzius 359
Korff, W. 378
Körper 301, 308
Körtner, U. 152, 162, 308, 310, 313
Kramer, R. 162
Kranz, W. 51
Kraus, J. 160
Krebs, A. 83, 93, 132, 135
Kreß, H. 197–201, 263, 278
Kretzmann, N. 357, 362
Kristeva, J. 44
Kuhlmann, W. 429
Küng, H. 434, 437, 448
Kurt, H. 162
Kuschel, K.-J. 448
Kutschera, F. v. 170, 171, 175, 180
Kymlicka, W. 132, 135

La Rochefoucauld, F. 36, 37, 47
Ladner, G. 309, 313
Laelius 350
Lagarde, P. de 436
Lampert, H. 72, 93
Lange, F.-A. 435, 448
Lapide, P. 201
Laubach, Th. 181–195, 265, 278
Lebacqz, K. 299
Leben 242, 241, 247, 316, 318
Leben, vorgeburtliche 202
Lechner, M. 380, 382
Lehmann, K. 93
Lehmann, Kard. K. 75, 231
Lehmkuhl, A. 372, 374, 377, 382
Leibniz, G. W. v. 354
Lesch, W. 344, 394–396, 397–411, 412
Lessing, G. E. 200
Lévinas, E. 49
Lienkamp, A. 82, 86, 93
Lindsay, D. 31
Linne, G. 162
Linsenmann, F. X. v. 366, 368, 369, 371, 376, 382
Liu, Shu-H. 440
Lohmar, D. 148, 160
Löhr, G. 168, 180, 401, 410
Lorenz, K. 251, 252, 257
Luhmann, N. 437
Lumer, Ch. 74, 84, 93
Luther, M. 22
Lutterotti, M. 257
Lynch, B. P. 121, 135

MacIntyre, A. 390
Mack, E. 417, 430
Mahowald, M. 304, 313
Maihofer, A. 296, 313
Maio, G. 211
Mandry, C. 406, 410, 418, 419, 420, 430
Manipulation /Mensch 190
Manning, D. J. 117, 134
Manohar, S. 125, 128, 135
Mansell, R. 128, 135
Marcel, G. 20, 52
Markovic, M. 15, 52
Markus, P. 160
Martens, J. W. 352
Marx, R. 143, 162
Mausbach, J. 364, 376, 377, 382
May, K. 34, 37, 38, 49
Mayeur, J.-M. 366, 382
McInerny, B. R. 357
Meadows, D. H. 117, 135
Medienethik 210
Medizinrecht 318, 325
Meister Eckhart 22
Mendelssohn, M. 200, 201
Menger, A. 346, 362
Menger, C. 346
Mensch 97, 227, 239, 273, 440
Menschenrechte 11
Menschenrechtsethos 426
Menschenwürde 11, 13
Mensching, G. 353, 362
Menschlichkeit 9
Metz, J. B. 73, 93
Michelsen, G. 160
Mieth, D. 184, 195, 265, 444
Milbank, J. 407, 410

Mittelstrass, J. 416, 430
Modalanthropologie 39
Moltmann, J. 157, 158
Moral 211, 402, 434
Moralität 355, 356
Moralität, natürliche 99
Moraltheologie 364, 366, 367, 372, 377
Mühlbauer, B. H. 96
Müller, D. 399, 410
Müller, G. 291
Müller, W. E. 399, 410
Müncker, Th. 370
Münk, H. J. 3–6, 339ff., 344, 362f., 375, 382, 415–430, 433f., 438f., 444, 448
Musäus, I. 24, 52
Mutschelle, S. 367f., 369, 372f., 375, 382

Nachhaltigkeit 137ff.
Nakada, M. 118, 135
Nationale Ethikrat 203
Natur 412
Naturrecht 349, 350, 351, 352, 353
Neeße, G. 21, 52
Neschke, A. 350, 363
Neuer-Miebach, Th. 208
Neumann-Gorsolke, U. 263, 278
Nietzsche, F. 12, 25f., 28f., 33, 39, 41f., 45, 52, 228
Nishitani, K. 27, 52
Noldin, H. 377
Nollmann, G. 380, 382
Notker, hl. 22

O'Neil, D. 125, 134
O'Neill, O. 171, 180
Obermayer, C. M. 203, 204
Oehmichen, M. 326
Opferschutz 49
Opitz, P. 421, 430
Ortega y Gasset, J. 30, 52
Ovid 28

Palandt, O. 291
Palmer, G. 344, 431–448
Parfit, D. 356
Pascal, B. 27, 33
Patentierung /Gene 95
Pauer-Studer, H. 295, 296, 303, 313f.
Paulus 21, 351
Pelkner, E. 294, 307, 311, 314
Person 249
Philosophische Ethik 70, 343, 346, 364, 379, 384, 397ff., 408, 415ff.
Pico della Mirandola 392
PID 296, 298, 307, 311
Pieper, A. 379, 382
Pindar 21, 39
Plato(n) 23, 25, 30, 42, 144, 350, 360, 380, 382, 386, 389f., 398, 400
Plessner, H. 40
Plötzlicher Kindstod 63
Popper, K. R. 433
Praetorius, I. 297, 306, 307, 314
Präimplantationsdiagnostik 58
Praktische Ethik /Medizin 326
Pränataldiagnostik 58
Prehn, M. 141, 159, 161
Prohl, I. 432, 448
Prometheus-Mythos 23
Pröpper, T. 415, 430
Pueschel, S. M. 56, 69
Purdy, L. M. 294
Putz, G. 139, 162
Pythagoras 357, 358

Quint, J. 52

Rager, G. 324
Rahner, K. 156, 157, 181ff.
Randers, J. 135
Rank, O. 28
ratio cognoscendi 165
Rau, J. 238
Rauchbad 441
Rawer, K. 186, 195
Rawls, J. 41, 52, 73, 82f., 93, 133, 135, 173, 174, 180
Reis, O. 162
Reiter, J. 240, 257
Religion 431, 440, 444
Religionswissenschaft 431
Renger, A.-B. 24, 52
Renker, J. 375, 382
Rentenversicherung 86
Reproduktionsmedizin 230
Reproduktionstechnologie 296, 298
Reuter, H.-R. 428, 430
Ribhegge, H. 72, 94
Ricoeur, P. 153, 406, 411, 418, 419, 420, 430
Riegler, J. 294, 314
Rippe, K. P. 95
Robbins, T. 39
Rommel, H. 259–278
Rorty, R. 401
Rosenau, H. 326
Rousseau, J.-J. 355, 356, 357, 363
Rudolph, E. 344, 383–393, 394, 398, 412–414
Russell, B. 33

Sachs, W. 162
Sailer, J. M. 367, 369, 370, 375, 376, 382
Salen, G. 59, 68
Santos, A. 314
Sartre, J.-P. 32, 34, 35, 52
Scanlon, T. 356, 363
Schaber, P. 95
Schäfer, M. 162
Schärtl, Th. 137–162
Schaupp, W. 423, 424, 426, 430
Scheler, M. 20, 22, 26, 52, 386
Schelling, F. W. v. 377
Schenkl, M. 374
Schleiermacher, F. 377, 412
Schlögel, H. 250, 258
Schlögl, W. 279–291
Schlotthauer, R. 265, 278
Schmid, W. 22, 52
Schmidhäuser, E. 42
Schmidinger, H. 201
Schnabl, Ch. 296, 314
Schneewind, J. B. 351, 354, 363, 400, 411
Schneider, I. 192, 195
Schockenhoff, E. 102, 228, 248, 258
Schöllgen, W. 374
Schön, S. 162
Schönecker, D. 321
Schönke, A. 291
Schopenhauer, A. 39
Schöpfung 412
Schröder, H. 291
Schroer, S. 309, 314
Schuld 412
Schüller, B. 422, 430
Schulz, W. F. 162
Schulz-Baldes, M. 138, 161
Schurz, G. 19, 53
Schüssler Fiorenza, F. 407, 411
Schützeichel, H. 32, 52

Schwarz, M. 162
Schweidler, W. 97
Schweitzer, A. 48, 272, 278
Sein 9
Selbst 418, 419
Sen, A. 132, 135
Seneca 351
Seubold, G. 394
Sherwin, S. 294, 299, 302, 303, 311, 314
Sill, B. 53
Simputer 125
Sinn, H.-W. 88, 94
Sitter-Liver, B. 410
Sittlichkeit 347
Slippery slope-Argument 207
SLO-Syndrom 59
Sloterdijk, P. 183, 184, 185, 189, 190, 195
Smith, A. 99
Smith-Lemli-Opitz-Syndrom 59
Sokrates 30, 357, 380
Sollen 9
Sollensanspruch, moralische 270
Sollensethik 417
Sophokles 21, 348, 349
Sozialphilosophie 81
Sozialverkündigung 142
Spinoza, B. 354, 357
Sporken, P. 257
Sprache, religiöse 264, 273
Stammzellen, pluripotente 232
Stammzellen, totipotente 232
Stammzellforschung 227ff.
Starck, H. 201
Staubli, T. 309, 314
Stegmüller, W. 27, 53
Steinberg, A. 205, 207
Steinbüchel, Th. 370, 374, 376, 382
Steiner, H. 133, 135
Steinmueller, W. E. 128, 135
Steurer, R. 162
Strasser, H. 380, 382
Strebensethik 417
Stump, E. 357, 362
Suchanek, A. 82, 94
Sünde 412
Sutor, B. 71, 94
Suttner, B. v. 34
Symposion (Luzern, 2004) 337–448

Takenouchi, T. 135
Tamura, T. 135
Tao Lai Po-Wah, J. 208
Taupitz, J. 65, 69
Taylor, Ch. 136
Technik 100
Themistokles 28
Theologische Ethik 3, 70, 259, 343, 346, 364, 379, 383ff., 397ff., 408, 415ff., 423, 427
Therapeutisches Klonen 229
Thomas v. Aquin 50, 145, 170, 180, 346, 348, 352, 357, 361, 377, 380
Thomasius, Ch. 354, 355, 356, 363
Thomasius, J. 354
Tillmann, F. 370, 374, 378
Tint, G. S. 59, 68
Todesstrafe 7ff.
Todes-Vergessenheit 26
Toleranz 197, 431, 440
Tolmein, O. 97, 191, 195
Tolstoi, L. N. 48, 346, 363
Tong, R. 314
Töten 259, 260
Tötungsverbot, alttestamentliche 259
Tötungsverbot, dekalogische 262
Treitschke, H. v. 436
Tremmel, J. 75, 88, 94
Troeltsch, E. 197
Tröndle, H. 291
Trütsch, J. 370, 381

Übermensch 26
Universalethos 415
Universalitätsfrage 426
Urmson, J. 174, 180
USAID 125

Valkenberg, P. 396
Venard, M. 366
Verantwortlichkeit 274
Vergeben 39, 40
Vergessen 39, 42
Vernunft 366, 368
Verzola, R. 123, 136
Vogel, H.-J. 207
Vogt, M. 85, 94, 139, 162

Wagner, B. 162
Wagner, Ch. 291
Walser, A. 293–314
Wanker, F. G. 362, 369, 375, 382
Warschauer, M. 121, 124, 136
Watson, J. 182, 241
Weber, K. 115–136
Weigert, M. 162
Weikard, H.-P. 94
Weinrich, H. 29, 44, 46, 53
Weiß, O. 377, 382
Weizsäcker, V. v. 199, 201
Wellmer, A. 426, 430
Welsch, W. 425, 430
Weltethos 434, 440, 443, 445, 446
Werding, M. 88, 94
Wertewissen, moralische 268
Weß, P. 214
Wessels, U. 180
Wiemeyer, J. 71–94
Wiesel, E. 17
Winnacker, E.-L. 231
Wirtschaftsethik 71ff.
Witschen, D. 163–180, 427, 430
Wittgenstein, L. 27, 30
Wittig, J. 199, 201
Wolbert, W. 53, 422, 430
Wolf, S. M. 304, 314
Wolf, U. 417, 425, 430
Wulsdorf, H. 137–162

Young, K. K. 204, 205

Zeit 46
Zellkerntransfer 235
Zimmermann-Acklin, M. 410
Zoloth, L. 299
Zweiheit /Einheit 305
Zygote 239
Zypries, B. 238

Die ständige Mitarbeit bei ETHICA beinhaltet die Bereitschaft zu fachlicher Beratung und Anregung sowie zu Beiträgen für folgende Rubriken der Zeitschrift:

- Leitartikel
- Diskussionsforum
- Aus Wissenschaft und Forschung
- Dokumentation
- Nachrichten
- Bücher und Schriften
- ETHICA-Bibliografie

Die Mitarbeit bei ETHICA steht allen offen, die sich wissenschaftlich mit ethischen Fragen befassen oder besondere ethische Erfahrungswerte einbringen können.

Verlag, Auslieferung, Druck:

RESCH VERLAG
Maximilianstr. 8, Pf. 8
A-6010 Innsbruck
Tel. +43 (0)512-574772
Fax +43 (0)512-586463
E-mail: IGW@uibk.ac.at
http://www.uibk.ac.at/c/cb/cb26/

Anschrift der Redaktion:
ETHICA, Pf. 8, A-6010 Innsbruck

Bezugsbedingungen:
Preis im Abonnement jährlich EUR 36.50 [D], sFr 63.50 (zuzügl. Versandspesen), Einzelheft EUR 10.50 [D], sFr 18.00.

Kündigungsfrist:
6 Wochen vor Ablauf des laufenden Kalenderjahres.

Zahlungsmöglichkeiten:

Bankkonto:
Hypo-Bank Innsbruck: 210 044 950
Postscheckkonten:
München: 1206 37-809
Zürich: 80-54696-2

Erfüllungsort und Gerichtsstand: Innsbruck.

Die Zeitschrift und alle in ihr enthaltenen Beiträge und Abbildungen sind urheberrechtlich geschützt. Jegliche Verwendung außerhalb der Grenzen des Urheberrechts ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Dies gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Nachdrucke, Mikroverfilmungen oder vergleichbare Verfahren und für die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Ansichten der Autoren von ETHICA decken sich nicht notwendigerweise mit der Auffassung des Herausgebers. Der Verlag übernimmt keinerlei Haftung für unverlangt eingereichte Manuskripte.

Die Verfasser von Leitartikeln erhalten von jedem veröffentlichten Originalbeitrag 20 kostenlose Sonderdrucke. Gewünschte Mehrexemplare sind vor Drucklegung bekanntzugeben und werden zum Selbstkostenpreis verrechnet.

ETHICA WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG

Leitartikel des Jahrgangs 2003:

Hans Graeve: Ethik und Wirklichkeit

Marianne Heimbach-Steins: Bildung und Beteiligungsgerechtigkeit. Zu einem sozialethischen Forschungsdesiderat

Bernhard Irrgang: Künstliche Menschen? Posthumanität als Kennzeichen einer Anthropologie der hypermodernen Welt?

Heike Kämpf: Perspektiven einer postfeministischen Ethik jenseits einer geschlechterspezifischen Moral

Nicole C. Karafyllis: Zur Anthropologie der Biofakte. Die Plantamorphisierung menschlichen Lebens als Bedingung für seine Technisierung

Hartmut Kreß: Wissenschaftsfreiheit – ein Grundrecht in der Krise. Argumente der Ethik zur Wissenschaftsfreiheit heute. Karl-Friedrich Sewing, Hannover, zum 70. Geburtstag gewidmet

Christoph Lütge: Was leistet die kritisch-rationalistische Ethik?

Gerhard Marschütz: Theologische Elemente einer Tierethik. Erwägungen auf dem Hintergrund radikaler tierethischer Ansätze

Hans J. Münk: Zwischen Zweifel, Ablehnung und Zustimmung. Die deutschsprachige (katholisch-)theologische Ethik und das Hirntodkriterium (HTK)

Hans-Martin Schönherr-Mann: Wohnt der protestantische Geist noch im „stahlharten Gehäuse"? Max Webers Tugenden der Sachlichkeit und der Verantwortung als Ethos der Moderne

Karsten Weber/Sonja Haug: Konfrontation oder Kompromiss? Empirische Befunde und ethische Überlegungen zu Urheberrechtskonflikten

Ralf Witzler: Nietzsches Gestalten der Zukunft. Von „freien Geistern" und „guten Europäern"

Weitere Rubriken: Diskussionsforum, Aus Wissenschaft und Forschung, Dokumentation, Nachrichten, Bücher und Schriften, ETHICA-Bibliographie

RESCH VERLAG, Maximilianstr. 8, Postfach 8, A-6010 Innsbruck
Tel +43 (0)512-574772, Fax +43 (0)512-586463, IGW@uibk.ac.at
http://www.uibk.ac.at/c/cb/cb26/

ISSN 1021-8122