

Stephan Goertz / Magnus Striet (Hg.)

Nach dem Gesetz Gottes

KATHOLIZISMUS IM UMBRUCH

Herausgegeben von
Stephan Goertz und Magnus Striet

Band 2
Nach dem Gesetz Gottes

Nach dem Gesetz Gottes

Autonomie als christliches Prinzip

Herausgegeben von
Stephan Goertz und Magnus Striet

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN



MIX
Papier aus verantwortungsvollen Quellen
FSC® C083411

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2014

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder

Satz: Barbara Herrmann, Freiburg im Breisgau

Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN 978-3-451-33272-5

Inhalt

Vorwort	7	
Göttliches Recht, menschliches Recht, Menschenrechte		
Die Menschlichkeit des <i>ius divinum</i>	9	
<i>Karl-Wilhelm Merks</i>		
<i>Ius divinum und iustitia Dei</i>		
Ein Postskriptum (nicht nur) aus aktuellem Anlass	47	
<i>Karl-Wilhelm Merks</i>		
<i>Ius divinum – Freiheitsrechte</i>		
Nominalistische Dekonstruktionen in konstruktivistischer Absicht	91	
<i>Magnus Striet</i>		
Die Autonomiewelten der Moderne als religionspolitische Herausforderung für den christlichen Glauben		129
<i>Georg Essen</i>		
Autonomie kontrovers		
Die katholische Kirche und das Moralprinzip der freien Selbstbestimmung	151	
<i>Stephan Goertz</i>		
Verzeichnis der Autoren	199	

Autonomie kontrovers

Die katholische Kirche und das Moralprinzip der freien Selbstbestimmung¹

Stephan Goertz

Am 21. Mai 2005 hält der 1962 geborene amerikanische Schriftsteller David Foster Wallace zum ersten und einzigen Mal vor Absolventen des Kenyon College in der Kleinstadt Gambier in Ohio eine akademische Abschlussrede. Die Rede dauert keine dreißig Minuten. Nachdem zunächst eine Transkription der Rede im Internet zirkuliert, wird sie 2006 in einem Sammelband und dann 2009, ein Jahr nach dem Tod des Autors, unter dem Titel *This is Water* bei Little, Brown und Company (New York) publiziert. Die deutsche Übersetzung erscheint im Mai 2012.² In seiner ungemein verständigen und aufrüttelnden Rede geht es Wallace um das *Denken lernen*, wie er es nennt. Was darauf hinausläuft, „dass ich ein bisschen Arroganz ablege, ein bisschen ‚kritisches Bewusstsein‘ für mich und meine Gewissheiten entwickle [...]“³ Und weiter: „Selber denken lernen‘ heißt in Wirklichkeit zu lernen, wie man über das *Wie* und *Was* des eigenen Denkens eine gewisse Kontrolle ausübt. Es heißt, selbstbewusst und aufmerksam genug zu sein, um sich zu *entscheiden*, worauf man achtet, und sich zu *entscheiden*, wie man aus Erfahrun-

¹ Der Text geht zurück auf einen Vortrag am 1. März 2013 in der Katholischen Akademie in Freiburg.

² David Foster Wallace, *Das hier ist Wasser/This is water*, Köln 2012.

³ Ebd. 15.

gen Sinn konstruiert.“⁴ Wallace spricht von den heimtückischen, unbewussten Standardeinstellungen, mit denen wir alle durchs Leben gehen. Vor allem von der Einstellung, uns für den Mittelpunkt des Universums zu halten. Was uns dabei verloren zu gehen droht, ist das Bewusstsein – wir können auch sagen: die Freiheit –, dass es auch von unserer Wahl abhängt, wie wir die Dinge sehen wollen. „Die wirklich wichtige Freiheit erfordert Aufmerksamkeit und Offenheit und Disziplin und Mühe und Empathie, andere Menschen wirklich ernst zu nehmen und Opfer für sie zu bringen, wieder und wieder, auf unendlich verschiedene Weisen, völlig unsexy, Tag für Tag. Das ist wahre Freiheit. Das heißt es, Denken zu lernen.“⁵

1. Religiöse Erfahrung und Freiheitsbewusstsein

David Foster Wallace stößt uns in seiner Rede auf den Kern dessen, was wir meinen, wenn wir von *Autonomie* sprechen. Denn selber denken zu lernen bedeutet, den „Selbstvortrag von Freiheit“⁶ zu lernen. In einem ersten Zugriff können wir Autonomie bestimmen als das grundsätzliche *Freiheitsvermögen* des Menschen, sich zu den eigenen Wünschen und Einstellungen und all den Faktoren, die diesen ihren Stempel aufdrücken, zu verhalten.⁷ Freiheit als Selbstbestimmung erwächst aus dem menschlichen Vermögen, sich von den vermeintlichen

⁴ Ebd. 18.

⁵ Ebd. 33.

⁶ Magnus Striet, Das Versprechen der Gnade. Rechenschaft über die eschatologische Hoffnung, in: Thomas Pröpper, Theologische Anthropologie, Bd. 2, Freiburg 2011, 1490–1520, 1491.

⁷ Vgl. näherhin Geert Keil, Willensfreiheit, 2. vollständig überarbeitete und erweiterte Auflage, Berlin 2013, 146–153.

Unabänderlichkeiten und Vorgegebenheiten seines Lebens distanzieren zu können.

Religion hat mit dem kritischen Bewusstsein, um das es hier geht, sehr viel zu tun.⁸ Als Kraft zur Distanzierung von den Standardeinstellungen dieser Welt gehört sie in die Geschichte des menschlichen Freiheitsbewusstseins. In seinem Essayband *Die Verteidigung des Menschen. Warum Gott gebraucht wird* stimmt Jan Roß in genau diesem Sinne, im Sinne des Bewusstseins und der Praxis der Freiheit, das Lob des Absoluten an.⁹ Fündig wird er im antiken Theater, in einem Bühnenstück, dessen Protagonistin die erste Heldin der Autonomie geworden ist. Die *Antigone* sei eine „Urschrift der denkenden Menschheit, ein Gründungsdokument der Menschenwürde.“¹⁰ Denn Antigone widersetzt sich dem Gebot Kreons und kommt um den Preis des eigenen Lebens *ihrer* religiösen Pflicht nach, den Landesverräter und eigenen Bruder Polyneikes zu bestatten. Sie fällt eine Entscheidung, sie trifft eine Wahl – und zwar nach „eigenem Gesetz“, *autonom*, so heißt es ausdrücklich bei Sophokles.¹¹ Freilich sollten wir uns nicht täuschen, diese Autonomie bleibt ambivalent. Der Chor hält Antigone vor: „Dich stürzt ein eigenwillig Trachten“ (v. 875). Uns wird, das macht den Text bedeutsam für unser Thema, der Konflikt zwischen gegenläufigen Ansprüchen vor Augen geführt, zwi-

⁸ Vgl. Richard Schaeffler, *Religion und kritisches Bewusstsein*, Freiburg 1973.

⁹ Jan Roß, *Die Verteidigung des Menschen. Warum Gott gebraucht wird*, Berlin 2012.

¹⁰ Ebd. 77.

¹¹ Sophokles, *Antigone*, in: Sophokles, *Tragödien*. Übers. von Wilhelm Wilige, überarbeitet von Karl Bayer, München 1990, 124–163, v. 821. Für Roger Garaudy ist diese „Revolte des Gewissens“ der „promethische Augenblick der Moral“, ders., *Thesen zu einer Diskussion der Grundlagen der Moral*, in: *Moral und Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 1968, 58–81, 61.

schen dem fremden Willen Kreons und Antigones eigenem religiösen Gebot. Ihr Gehorsam gegenüber ihrem Gebot macht sie autonom, so deutet Jan Roß Antigones Entscheidung. Wir könnten an Stelle von Gehorsam auch von Gewissen sprechen. Ihr Gewissen macht sie autonom. Diese moralische Ursituation ist christlich in ein Prinzip gegossen worden, das Geschichte geschrieben hat. Als ihnen vor Gericht die Verkündigung des Evangeliums verboten werden soll, antworten die Apostel: „Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen“ (Apg 5,29).¹² Noch einmal Jan Roß: „Wer glaubt, legt Distanz zwischen sich und die bestehenden Verhältnisse, er dient einem anderen, größeren Herrn als den Herrschenden. Etwas im religiösen Menschen, für ihn das Wichtigste, ist nicht von hier und nicht von heute, und die Macht hat keine Gewalt darüber.“¹³ Es scheint, als ob es etwas geben muss, was allen menschlichen Autoritäten und ihren Entscheidungen noch

¹² Vgl. auch 2 Makk 7,1–2: „Ein andermal geschah es, dass man sieben Brüder mit ihrer Mutter festnahm. Der König wollte sie zwingen, entgegen dem göttlichen Gesetz Schweinefleisch zu essen, und ließ sie darum mit Geißeln und Riemen peitschen. Einer von ihnen ergriff das Wort und sagte: Was willst du uns fragen und von uns wissen? *Eher sterben wir, als dass wir die Gesetze unserer Väter übertreten.*“ 2 Makk 7,30: „*Dem Befehl des Königs gehorche ich nicht; ich höre auf den Befehl des Gesetzes, das unseren Vätern durch Mose gegeben wurde.*“ Einen wertvollen Hinweis zur Interpretation der zitierten Stelle aus der Apostelgeschichte liefert Karl-Matthias Schmidt, Grenzen des Gehorsams. Aufforderung zur Bekenntnistreue im Neuen Testament, in: Mariano Delgado u. a. (Hg.), Ringen um die Wahrheit. Gewissenskonflikte in der Christentums-geschichte, Fribourg/Stuttgart 2011, 51–71, 71: „Man soll Gott mehr gehorchen als den Menschen. Aber wem soll man gehorchen, wenn Gott nicht vom Himmel spricht, sondern durch Menschen, die Führungskompetenz beanspruchen, indem sie behaupten, Gott auf ihrer Seite zu wissen? Die Antwort der Apostelgeschichte ist denkbar einfach: Man erkennt den Willen Gottes an der heilsamen Wirksamkeit, an erfahrbaren, durch den Heiligen Geist verbürgten Veränderungen zum Positiven [...]“

¹³ Roß, Die Verteidigung des Menschen, 90.

einmal in den Arm fallen darf, wenn menschliche Freiheit eine Chance haben soll.

2. Geschichtliche Erfahrung und Autonomieanspruch

Aber ist das nicht zugleich brandgefährlich, sich auf ein absolutes Wissen von Gut und Böse zu berufen? Davon überzeugt zu sein, in einer Entscheidungssituation auf der Seite Gottes zu stehen? Erscheint uns Antigone darum nicht vielmehr als beinahe fundamentalistische Gesinnungstäterin, wenn sie sich auf den „unverhandelbaren Götterwillen“¹⁴ beruft? Produziert diese religiöse Verankerung im Absoluten nicht eine unheilvolle Freiheit, die alle weltlichen Maßstäbe relativiert? Haben religiöse Gewissheiten nicht hinter moralischen Einsichten in das Humane zurückzutreten? In seiner Geschichte der Toleranz zitiert Rainer Forst gleich an mehreren Stellen Sebastian Castellios Sentenz: „Einen Menschen töten heißt nicht, eine Lehre verteidigen, sondern einen Menschen töten.“¹⁵ In die Gegenwart übertragen: Einen Menschen diskriminieren heißt nicht, die Schöpfungsordnung bewahren, sondern einen Menschen diskriminieren. Jenseits aller Dispute um den rechten Glauben ist jeder Mensch als Person zu respektieren. Der italienische Rechtsphilosoph Norberto Bobbio hat in einem Gespräch mit Otto Kallscheuer den neuzeitlichen Verdacht gegen die religiöse Moral so zum Ausdruck gebracht: „Darum sollte man das Motto des religiösen Menschen – ‚Wenn es Gott nicht gibt,

¹⁴ Ebd. 79.

¹⁵ Rainer Forst, *Toleranz im Konflikt*, Frankfurt a.M. 2003, 171; mit Hinweis auf Hans Rudolf Guggisberg, *Sebastian Castelleo 1515–1563. Humanist und Verteidiger der religiösen Toleranz im konfessionellen Zeitalter*, Göttingen 1997, 121.

dann ist alles erlaubt!‘ – umkehren: Nur wenn es Gott gibt, dann ist alles erlaubt. Wenn es Gott gibt – und Gott ist allmächtig, er vermag alles, und ich glaube und gehorche ihm –, wird alles möglich: Wenn es Gott gibt, dann ist es Abraham erlaubt, seinen Sohn zu töten!“¹⁶

Diese Skepsis gegenüber der Religion ist geschichtlichen Erfahrungen geschuldet. Im historischen Rückblick ist es die Zeit der Konfessionskriege im 16. und 17. Jahrhundert, in der die bisherige religiöse Standardeinstellung, wonach religiöser Glaube der Garant von Moral ist, aufs Tiefste erschüttert wird. In seinem großen Werk *Die Entstehung des modernen Gewissens* hat Heinz D. Kittsteiner gezeigt, wie der religiöse Bürgerkrieg als *Versagen des religiösen Gewissens* empfunden wurde. Er sät ein „abgrundtiefes Misstrauen in die Funktionsfähigkeit und die Struktur des religiös bestimmten Gewissens.“¹⁷ In der Ethik kommt es daraufhin zu einem bis heute nachwirkenden Perspektivenwechsel: Moral muss gelernt werden. Für die entsprechenden Lernprozesse sorgt die Gesellschaft, indem sie Liebe, wir würden heute sagen: Anerkennung, schenkt oder verweigert. Gebrochen wird mit der traditionellen, biblisch verankerten Vorstellung, dass im Gewissen Gott unmittelbar zu den Menschen spricht (vgl. Röm 2,14f.). Jetzt spricht im Gewissen die Stimme der Gesellschaft.

Doch dies bleibt nicht die einzige ethische Reaktion auf die Erfahrung der Konfessionskriege. Der Religion zu misstrauen muss nicht bedeuten, dem Menschen zu misstrauen. Für eine alternative Deutung steht die Moralphilosophie Kants. Der Mensch fasst darin wieder Vertrauen zu sich selbst als sitt-

¹⁶ Norberto Bobbio, *Ethik und die Zukunft des Politischen*, Bonn 2010, 121.

¹⁷ Heinz D. Kittsteiner, *Die Entstehung des modernen Gewissens*, Darmstadt ²1992, 254.

liches Subjekt. Er reklamiert für sich die Fähigkeit, sich in seinem Handeln an allgemeinen, vernünftigen moralischen Maßstäben orientieren zu können. Mit einem entscheidenden Unterschied zu früheren Gehorsamskonzepten: „Alle Operationen des Gewissens, die ehemals zwischen Gott und Mensch ausgespannt waren, sind nun reflexiv auf den Menschen selbst zurückgebogen.“¹⁸ Der Mensch, der sich selbst aus Achtung vor dem moralischen Gesetz an dieses bindet, klagt sich selbst an, wenn er schuldig wird. Wir sollen uns als Wesen begreifen lernen, die zur Freiheit fähig sind. In diesem Zusammenhang ist dann wieder, nachdem der Begriff ethisch schon in Vergessenheit geraten war, von Autonomie die Rede. Autonomie, die „Jahrtausendidee der Selbstgesetzgebung der praktischen Vernunft“¹⁹, rückt mit Kant ins Zentrum des Nachdenkens des Menschen über sich selbst. Die moralischen Gesetze, die den Willen bestimmen sollen, sind selbstgegebene Gesetze. Moralität ist nun untrennbar mit Autonomie verbunden, mit der menschlichen Fähigkeit zur freien Selbstbindung. Unsere Freiheit ist der Realgrund unserer moralischen Gesetze.

Kant verknüpft den Autonomiegedanken dann auf ethisch bedeutsame Weise mit der Menschenwürde. „Also ist Sittlichkeit und die Menschheit, so fern sie derselben fähig ist, dasjenige, was allein Würde hat. [...] Autonomie ist also der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur.“²⁰ Nur weil es diesen absoluten Wert der menschlichen Würde gibt, besteht die Moral aus mehr als nur relativen Forderungen.

¹⁸ Ebd. 277.

¹⁹ Geert Keil, Keine Strafe ohne Schuld, keine Schuld ohne freien Willen?, in: Josef Schuster (Hg.), Zur Bedeutung der Philosophie für die theologische Ethik (SThE 128), Freiburg i. Br./Freiburg i. Ue. 2010, 159–173, 171.

²⁰ Immanuel Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Gesammelte Schriften, Akademie Ausgabe, Bd. IV, 435f.

Ohne Autonomie macht für Kant der Gedanke von unbedingten sittlichen Forderungen überhaupt keinen Sinn. Die Achtung, die ich dem Anderen unbedingt schulde, ist die Achtung seiner Würde als moralische Person. Ohne den Menschen als Zweck an sich würde „überall gar nichts von absolutem Werthe [...] angetroffen werden; wenn aber aller Werth bedingt, mithin zufällig wäre, so könnte für die Vernunft überall kein oberstes praktisches Princip angetroffen werden.“²¹ Gäbe es keine Autonomie, würde die Welt der Moral implodieren. Zu diesem ethischen Autonomieanspruch, der auf einer Differenzierung zwischen religiösen und moralischen Wahrheiten besteht, hat sich Religion in der Neuzeit zu verhalten. An ihrem Verhältnis zur autonom gewordenen Moral entscheidet sich ihre eigene Moralität. Auch die Religion soll demnach den Menschen achten, weil er Würde hat. Kann die christliche Tradition diesen Primat der praktischen Vernunft im Bereich der Moral aus eigenen Motiven anerkennen? Wir werden auf diese Frage zurückkommen müssen.

Im 20. Jahrhundert wird das moralische Bewusstsein abermals tief erschüttert. Können wir nach den Abermillionen Opfern totalitärer Herrschaft und ihrer unzähligen Helfershelfer noch davon ausgehen, dass jeder Mensch ein Gewissen hat, in dem sich praktische Vernunft zu Wort meldet? Müssen wir nicht mit Hannah Arendt eingestehen: „Doch das wirklich Böse ist das, was bei uns sprachloses Entsetzen verursacht, wenn wir nichts anderes mehr sagen können als: Dies hätte nie geschehen dürfen.“²² War das Vertrauen auf den Menschen und seine Würde nur ein Traum, aus dem wir nun erwacht

²¹ Ebd. 428.

²² Hannah Arendt, *Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik*. Aus dem Nachlass hg. von Jerome Kohn, Zürich ⁶2013, 45.

sind?²³ Zur Autonomie gibt es zwar keine Alternative, weil nicht ein Zuviel, sondern ein Zuwenig an moralischer Selbstverpflichtung in die Katastrophe geführt hat. Aber diese Autonomie ist keine selbstverständliche Mitgift menschlicher Existenz mehr, sie ist sehr stark abhängig von individuellen und sozialen Faktoren. Die natürliche Fähigkeit zur Moral muss auch zur Geltung kommen können. Sie muss in sozialer Praxis erlernt und geformt werden, wie uns die humanwissenschaftlichen Erkenntnisse zur moralischen Entwicklung zeigen. Wenn Autonomie sein soll, dann tragen wir die Verantwortung für ihre individuelle und soziale Kultivierung. Die Aussagen über die faktische Autonomie des Menschen werden durch geschichtliche Erfahrungen und wissenschaftliche Einsichten skeptischer. Die Aufklärung arbeitet auch in dieser Hinsicht an der eigenen Abklärung.

3. Autonomie und der Wille Gottes

Mit Kant hat die Moral wieder einen absoluten Bezugspunkt erhalten. Und doch befinden wir uns mitten in einer Revolution der Ethik, denn dieser absolute Bezugspunkt ist nicht mehr der Wille Gottes oder eine religiöse Tradition, sondern der Mensch selbst in seiner Würde. „Frühere Moralen waren in einer Autorität begründet, an die geglaubt werden musste, die Autorität eines Gottes oder des Herkommens oder in beidem. Sie waren also heteronom, nicht autonom, sie gründeten in einem Glauben und im Gehorsam an das Geglaupte, nicht

²³ Vgl. Käte Meyer-Drawe, *Illusionen von Autonomie*, München 1990; Markus Rieger-Ladich, *Mündigkeit als Pathosformel*, Konstanz 2002.

im eigenen Einsehen und Wollen.“²⁴ Neuzeitlich steht der Wille Gottes unter Heteronomieverdacht. Wer seine sittlichen Forderungen mit dem Hinweis auf den göttlichen Willen zu begründen versucht, der wird aufgefordert zu zeigen, wie sich dies mit der Menschenwürde vereinbaren lässt. Damit wird die Berufung auf ein göttliches Gesetz für die Begründung von Moral überflüssig! „Wir werden, so weit praktische Vernunft uns zu führen das Recht hat, Handlungen nicht darum für verbindlich halten, weil sie Gebote Gottes sind, sondern sie darum als göttliche Gebote ansehen, weil wir dazu innerlich verbindlich sind.“²⁵ Moralische Forderungen sind vernünftig begründbar und stehen mit der Fähigkeit des Menschen zur freien Selbstbestimmung in Einklang – oder sie gelten nicht. Der Kritik der praktisch gewordenen Vernunft hat sich alles zu beugen, auch die Religion. Nicht die Religion beurteilt die Moral, sondern die Moral die Religion. „Wenn es überhaupt Moral gibt, dann ist sie universell und unabhängig von den vielen Religionen oder dem Wesenswissen von Schriftgelehrten.“²⁶ Um die Achtung zu begründen, die ich dem Anderen entgegenbringen soll, setzt Kant allein auf das Personsein des Anderen. Wer nach weiteren Gründen fragt, „verfehlt nach Kant die Pointe der Moral.“²⁷

Dieses Achtungskonzept menschlicher Würde führt dazu, an die Rede von Gott moralische Maßstäbe anzulegen.²⁸ Nur

²⁴ Ernst Tugendhat, *Anthropologie statt Metaphysik*, München 2007, 114.

²⁵ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (2. Auflage 1787), *Gesammelte Schriften*, Akademie-Ausgabe, Bd. III, 531.

²⁶ Reinhard Brandt, *Immanuel Kant – Was bleibt?* Hamburg ²2010, 223.

²⁷ Forst, *Toleranz im Konflikt*, 421.

²⁸ Vgl. Magnus Striet, „Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote“. *Bleibende Relevanz und Grenzen von Kants Religionsphilosophie*, in: Georg Essen/Magnus Striet (Hg.), *Kant und die Theologie*, Darmstadt 2005, 162–186. „Für

ein sich selbst als vollkommenes moralisches Wesen offenbarer Gott, also ein freier und befreiender Gott, kann als guter und gerechter Gott in menschlicher Autonomie anerkannt werden. Bei Gottfried Wilhelm Leibniz finden wir eine resolute Fassung dieses Gedankens: Wofür sollte man die Gerechtigkeit Gottes loben und wofür sollte man Gott lieben, wenn uns Gottes Gerechtigkeit nicht *als* Gerechtigkeit, seine Liebe nicht *als* Liebe begegnen würden.²⁹ Nur als bereits moralische Subjekte können wir vernünftige Aussagen über die Güte und Gerechtigkeit Gottes machen. Wer Gott als moralisches Wesen begreift, der hat schon immer den Menschen als moralisches Wesen gesetzt. Die Alternative wäre der Verzicht auf die Gottesattribute der Güte und Gerechtigkeit. Dann aber sprechen wir nicht mehr von dem Gott, den die biblischen Schriften bezeugen. „In einem der spektakulärsten Texte“³⁰ des Alten Testaments, in Psalm 82, wird über den Gott Israels gesagt: „Gott steht auf in der Versammlung der Götter, im Kreis der Götter hält er Gericht. ‚Wie lange noch wollt ihr ungerecht richten und die Frevler begünstigen? Verschafft Recht den Unterdrückten und Waisen, verhelft den Gebeugten und Bedürfti-

Kant ergibt sich die religionsphilosophische Einsicht, dass ein heteronomes Verständnis des Gotteswillens nicht nur den Menschen vor Gott, sondern auch Gott vor den Menschen zunichte macht“, so Hans Blumenberg, *Autonomie und Theonomie*, in: RGG³ Bd. 1 (1957) 788–792, 791.

²⁹ Vgl. Gottfried W. Leibniz, Aus der Schrift „*Méditation sur la notion commune de la justice*“, in: *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, hg. von Ernst Cassirer, Leipzig 1906, 506–510, 506f: „Denn wofür soll man ihn [Gott, S.G.] dafür loben, dass er der Gerechtigkeit gemäß handelt, wenn der Begriff der Gerechtigkeit bei ihm nichts zu dem der Handlung hinzufügt? Sagte jemand: ‚stat pro ratione voluntas!‘ mein bloßer Wille dient mir als Grund, so wäre dies geradezu der Wahlspruch eines Tyrannen. Außerdem ließe sich bei dieser Definition Gott kaum mehr vom Teufel unterscheiden.“

³⁰ Karl Gabriel, *Gerechtigkeit*, in: NHTHG Bd. 1 (2005) 487–493, 490.

gen zum Recht!“³¹. Wir finden in der theologischen Tradition einen schönen Hinweis auf den Gedanken der ursprünglichen menschlichen Moralfähigkeit. Warum hat Gott den Geboten am Sinai keine Begründung beigefügt? Warum stehen in der Heiligen Schrift nackte Imperative? So fragt in der Spätantike der griechische Kirchenvater Johannes Chrysostomus. Seine verblüffende Antwort: Eine Begründung ist überflüssig, wir Menschen wissen um den Sinn der Gebote, Gott antizipiert unser Gewissen!³¹ Der Philosophiehistoriker Theo Kobusch kommentiert dies so: „Das ist die dem Menschen von Gott geschenkte Freiheit, dass er zwischen Gut und Böse zu unterscheiden weiß und autonom dieses Wissen Gestalt gewinnen lässt.“³²

4. Der dreifache Sinn von Autonomie

Wenn aber Gott unsere Autonomie will, und wenn diese Autonomie zum Kern modernen Selbstbewusstseins gehört, wie kommt es dann zu dem Eindruck, die katholische Kirche sei mit ihrer Moral noch immer nicht in der Moderne angekommen? Der Mailänder Kardinal Carlo Maria Martini konstatiert in seinem letzten Interview: „Die Kirche ist 200 Jahre lang stehengeblieben.“³³ Er bezog sich mit diesem Wort auf die Epo-

³¹ Johannes Chrysostomus, *Ad populum Antiochenum*, homil. 12,3 (PG 49, 131), zitiert nach Theo Kobusch, *Christliche Philosophie. Die Entdeckung der Subjektivität*, Darmstadt 2006, 214.

³² Kobusch, *Christliche Philosophie*, 122.

³³ Das Interview vom 8.8.2012 ist unter der Überschrift „Der Papst und die Bischöfe müssen umkehren“ in der Wochenzeitung *Christ & Welt* erschienen, Ausgabe 37/2012, online: <http://www.christundwelt.de/detail/artikel/der-papst-und-die-bischoefe-muessen-umkehren> [Stand 15.1.2014].

chenschwelle, die kultur- und geisteswissenschaftlich als die Zeit *um 1800* bezeichnet wird, in der nicht nur in der Ethik ein neues menschliches Selbstbewusstsein die Bühne betritt.³⁴ Rückblickend auf die seitherige gesellschaftliche Entwicklung notiert Axel Honneth: „Unter all den ethischen Werten, die in der modernen Gesellschaft zur Herrschaft gelangt sind und seither um Vormachtstellung konkurrieren, war nur ein einziger dazu angetan, deren institutionelle Ordnung auch tatsächlich nachhaltig zu prägen: die Freiheit im Sinne der Autonomie des einzelnen.“³⁵ Exakt im Verhältnis zu dieser modernen Wertidee und ihrer Normen erscheint die katholische Kirche als eine verspätete Institution. „Warum bewegt sie sich nicht?“ (Martini) Die heute oft thematisierte Kirchenkrise ist ganz wesentlich eine *Krise der Moral*, in der sich der Katholizismus seit 200 Jahren befindet. Bevor wir diesem Gedanken entlang konkreter Fragen nachgehen, ist ein Zwischenschritt notwendig. Denn der Autonomiebegriff ist noch zu unscharf, um die These zu wagen, dass sich an ihm bis heute die Geister in der katholischen Kirche scheiden. Meines Erachtens kann Autonomie auf dreifache Weise bestimmt werden.

(1) Unter der *moralischen Autonomie der Person* sei das Vermögen des Menschen verstanden, den unmittelbaren Anspruch anzuerkennen, der von der die Würde der Person begründenden Freiheit ausgeht. Als autonom gilt, wer frei allgemeine Freiheit will. Die Idee einer festen und unveränderlichen menschlichen Wesensnatur hinter sich lassend, begreifen schon christliche Philosophen der Spätantike die Freiheit als

³⁴ Vgl. Niklas Luhmann, Individuum, Individualität, Individualismus, in: Gesellschaftsstruktur und Semantik, Bd. 3, Frankfurt a.M. 1989, 149–258.

³⁵ Axel Honneth, Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit, Berlin 2011, 35.

das den Menschen Auszeichnende.³⁶ Entscheidend ist nicht das Verharren in der eigenen Natur, sondern die willentliche, freie Selbstgestaltung. Moralische Autonomie besagt, „dass die *Freiheit sich selber Gesetz* ist, als existierende *sich selbst als Aufgabe gegeben*.“³⁷ Die stets bedingte, endliche menschliche Freiheit lässt sich von der Freiheit unbedingt in Anspruch nehmen. Das ist der Kern der Gewissenserfahrung. Der Satz *Freiheit soll sein* wird zum Moralprinzip autonomer Moral.³⁸ Jede und jeder Einzelne ist als Person zu respektieren.³⁹ Der weltimmanente Geltungsgrund sittlicher Imperative ist demnach die Würde der Person, die zu erkennen bedeutet, ihren Anspruch an unser Handeln anzuerkennen. *Sittliche Bindung ist Selbstbindung an die Würde des Menschen*. Sie resultiert weder aus einem menschlichen Befehl, noch einer religiösen Offenbarung. Eine Deutung der Würde der Person in theologischen Kategorien, etwa schöpfungstheologischer Art, ist weiterhin möglich, aber nicht notwendig.⁴⁰ Rainer Forst hat daran erin-

³⁶ Vgl. Theo Kobusch, Die Würde des Menschen – ein Erbe der christlichen Philosophie, in: Rolf Gröschner u. a. (Hg.), *Des Menschen Würde – entdeckt und erfunden im Humanismus der italienischen Renaissance*, Tübingen 2008, 235–250.

³⁷ Thomas Pröpper, *Theologische Anthropologie*, Bd. 2, Freiburg 2011, 706.

³⁸ Vgl. ebd. 704.

³⁹ Vgl. Herta Nagl-Docekal, *Innere Freiheit. Grenzen der nachmetaphysischen Moralkonzeptionen*, Berlin/Boston 2014, 86.

⁴⁰ Vgl. Bruno Schüller, *Sittliche Forderung und Erkenntnis Gottes*, in: ders., *Der menschliche Mensch. Aufsätze zur Metaethik und zur Sprache der Moral*, Düsseldorf 1982, 28–53, 51: „Obschon der Mensch keine Würde hat, die er nicht von Gott empfängt, so hat er doch die empfangene Würde als seine ur-eigene Würde, der Substanz seines Menschseins eingestiftet.“ Diese Würde kann „in einem direkten Blick auf den Menschen erfasst“ (53) werden. Zur gegenteiligen Position vgl. Rémi Brague, *Unsere neue Problemlage: Das Scheitern des Atheismus und die Notwendigkeit der Religion*, in: *IKaZ Communio* 41 (2012) 279–288, 283: „Der Mensch kann unmöglich sich zugunsten oder zu-

ner, dass nach Kant „die Fähigkeit des moralischen Urteilens und Handelns allein im praktischen Vernunftvermögen zu lokalisieren ist und dass ein solches Handeln nicht nur moralische Autonomie voraussetzt – die Freiheit der Willensbestimmung nach selbstgegebenen Gesetzen –, sondern auch eine Autonomie der Moral gegenüber heteronomen Bestimmungen ihres Prinzips.“⁴¹ Oder kürzer gesagt: „Die *Autonomie der Moral* basiert auf der *moralischen Autonomie* vernünftiger Personen, die ein Reich des Normativen hervorbringen.“⁴² Damit sind wir bei unserem zweiten Punkt.

(2) Mit der *Autonomie der Moral* ist die *Eigenständigkeit der ethischen Reflexion praktischer Vernunft über Gut und Böse* gegenüber allen anderen Weisen menschlicher Erkenntnis gemeint. Was religiös geboten, gesellschaftlich funktional, ökonomisch rational oder technisch machbar erscheint, muss noch nicht moralisch richtig sein. Theoretisches Wissen über die Gesetzmäßigkeiten unseres Handelns sagt uns noch nicht, wie wir handeln *sollen*. Eine Beschreibung ist noch keine Beurteilung, eine wissenschaftliche Erkenntnis noch keine sittliche Einsicht.⁴³ Die moralische Differenz zwischen Gut und Böse,

ungunsten seiner selbst aussprechen.“ Nur eine transzendente Instanz könne „über den Wert oder Unwert des Menschen als solchen“ urteilen, nur Religion könne begründen, warum das menschliche Dasein „ein Gutes ist“ (286). Damit widerruft Brague die Autonomie der Moral. Rätselhaft bleibt, auf welche Weise dann Gott *als moralisches Wesen* vom freien Menschen soll Anerkennung finden können. Wie soll der Mensch jenseits der eigenen praktischen Vernunft irgendein göttliches Gebot als sittlich verpflichtendes Gebot erkennen? „Unterwerfung unter Heteronomie kann nie unbedingt sein“, Blumenberg, *Autonomie und Theonomie*, 791.

⁴¹ Forst, *Toleranz im Konflikt*, 418.

⁴² Rainer Forst, *Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt a.M. 2007, 80.

⁴³ Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik* VI 9, 1142a.

zwischen Richtig und Falsch, ist kein Nebenprodukt anderer Unterscheidungen, etwa der Unterscheidungen zwischen natürlich und künstlich, zwischen religiös und säkular, zwischen alt und neu. Moral setzt stattdessen an der Freiheitserfahrung des Menschen an und buchstabiert diese normativ aus. Autonomie der Moral besagt im Blick auf den Glauben, dass dieser nicht beanspruchen kann, *als* Glaube für die Bestimmung des Moralischen vorrangig oder gar exklusiv zuständig zu sein. Das freie Bekenntnis zu Glaubensinhalten ist von der gesollten Bejahung sittlicher Grundsätze zu unterscheiden. Wir sollen uns alle unbedingt an moralische Grundforderungen halten, aber wir müssen nicht alle die gleichen religiösen Überzeugungen teilen. Gebote, von denen man sagt, sie setzen einen Glauben voraus, können nicht als strikt verbindliche moralische Gebote gelten. Für das neuzeitliche Toleranzdenken ist diese Unterscheidung von größter Bedeutung. Die Autonomie der Moral gilt auch und gerade für die christliche Ethik, „als sie das moralische Einsichtsvermögen ihrer Adressaten voraussetzt und das Ziel verfolgt, dass diese sich der moralischen Forderung aus freiem Gehorsam und vernünftiger Einsicht unterwerfen.“⁴⁴ Wenn aber freie Einsicht christlich gewollt ist, weil dies der Weg ist, die Anerkennung der Würde der Person zum Ausdruck zu bringen, dann können moralische Forderungen auch im kirchlichen Binnenraum nicht jenseits des Autonomieprinzips begründet werden. Moral, die einen bestimmten, partikularen Glauben voraussetzt, hört auf, menschlich verbindliche Moral zu sein.

(3) Schließlich bedeutet Autonomie den aus der Freiheitserfahrung hervorgehenden Anspruch des Menschen, sein

⁴⁴ Eberhard Schockenhoff, *Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf*, Freiburg 2007, 23.

eigenes Leben nach selbstgesetzten Zwecken zu führen. Wir können von der *Autonomie einer individuellen Lebensführung* sprechen. Autonomie als ursprüngliche menschliche Fähigkeit der Selbstbestimmung konkretisiert sich in der Realisierung eines bestimmten Lebens. Es ist diese dritte Variante von Autonomie, die man als die ‚gefährliche‘ oder ‚radikale‘ Variante von Autonomie bezeichnet hat. Mehr als um die sittliche Selbstgesetzgebung unter dem Prinzip des *freien* Selbst geht es jetzt um die individuelle Selbstverwirklichung unter dem Prinzip des *eigenen* Selbst.⁴⁵ Wie Georg Simmel schreibt: „Nachdem die prinzipielle Lösung des Individuums von den verrosteten Ketten der Zunft, des Geburtsstandes, der Kirche vollbracht war, geht sie nun dahin weiter, dass die so verselbständigten Individuen sich auch von einander unterscheiden wollen; nicht mehr darauf, dass man überhaupt ein freier Einzelner ist, kommt es an, sondern dass man dieser bestimmte und unverwechselbare ist.“⁴⁶ Dieser Anspruch geht mit einer Gesellschaftsformation einher, die durch Differenzierungs- und Pluralisierungsprozesse dem Einzelnen ein in einfach strukturierten Gesellschaften nicht gekanntes Maß an Individualität zumutet. Daher wird erst um 1800 die Idee einer eigenen personalen Identität für viele Mitglieder der Gesellschaft zu einem Projekt – zu einem Projekt, das auf eindeutige Vorgaben, etwa der Herkunft, der Konfession oder

⁴⁵ Vgl. Georg Simmel, Die beiden Formen des Individualismus, in: ders., Aufsätze und Abhandlungen 1901–1908, Bd. 1, Gesamtausgabe Bd. 7, Frankfurt a.M. 1995, 49–56.

⁴⁶ Georg Simmel, Individualismus der modernen Zeit und andere soziologische Abhandlungen, ausgewählt und mit einem Nachwort von Otto Rammstedt, Frankfurt a.M. 2008, 350f., vgl. auch Christoph Menke, Innere Natur und soziale Normativität. Die Idee der Selbstverwirklichung, in: Hans Joas/Klaus Wiegandt (Hg.), Die kulturellen Werte Europas, Bonn 2005, 304–352.

des Standes immer öfter verzichten muss. Auch Identität wird mit einem Wort reflexiv, ob wir wollen oder nicht. Die Identitätsbildung ist in der Moderne also prekär, sie hängt von zahlreichen individuellen und sozialen Faktoren ab, die wir nur sehr begrenzt im Griff haben. Individuelle Autonomie ist faktisch etwas Relatives. Das Ich, so hat es Freud auf den Punkt gebracht, ist nicht Herr im eigenen Hause.⁴⁷ Gleichwohl ist es aufgefordert, sich die Brüche und Unergründlichkeiten seines Lebens, die es in den Spannungen zwischen Natur und Kultur, zwischen individueller und sozialer Gestalt seines Selbst unweigerlich erfährt, bewusst zu machen und sich zu ihnen, so gut es geht, zu verhalten. Zu einem realistischen Begriff individueller Autonomie gehört das Wissen um dessen Grenzen.

5. Katholische Autonomiekritik

Wie verhält sich der Katholizismus zur Werteidee der Autonomie in ihren drei Aspekten? Gab es anfangs, also um 1800 und dann im Laufe des 19. Jahrhunderts, noch eine Reihe von Theologen, die sich produktiv mit dem neuen Selbstbewusstsein auseinandersetzten und es in die christliche Botschaft zu integrieren verstanden⁴⁸, setzte sich im Katholizismus mit massiver lehramtlicher Unterstützung eine weitreichende Autonomiekritik durch.

⁴⁷ Sigmund Freud, *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse* (1917), in: ders., *Gesammelte Werke* Bd. 12 (1947) 3–12, 11.

⁴⁸ Zu nennen wären Sebastian Mutschelle (1749–1800), Johann M. Sailer (1751–1832), Johann B. Hirscher (1788–1865) oder Franz Xaver Linsenmann (1835–1898); vgl. dazu im Einzelnen Konrad Hilpert (Hg.), *Christliche Ethik im Porträt. Leben und Werk bedeutender Moraltheologen*, Freiburg 2012.

(1) Mein erstes Beispiel ist der katholische Moralphilosoph und Jesuit *Viktor Cathrein* (1845–1931), an dem sich die Motive der katholischen Autonomiekritik exemplarisch studieren lassen.⁴⁹ Frontal gegen Kant und damit das moderne Autonomiedenken gerichtet, spricht Cathrein dem Menschen die Fähigkeit ab, im Blick auf sich selbst als Freiheitswesen, also im Erfassen eigener Würde, eine Moral fundieren zu können. Moral ist für Cathrein niemals als Selbstgesetzgebung zu denken: „Ein imperativus ohne Imperator ist undenkbar.“⁵⁰ Im Einklang mit der neuscholastischen Moralthologie verbindet Cathrein sittliche Autonomie mit bindungsloser Willkür und nicht zuletzt mit der Vernichtung jeglicher Autorität. „Der Mensch Selbstzweck! Dieser armselige Erdenwurm, aus dem Staube gezeugt und bald wieder in Staube zerfallend, Selbstzweck! [...] Nein, der Mensch ist nicht Selbstzweck, er ist zur Verherrlichung Gottes geschaffen.“⁵¹

Gleichwohl bleibt Cathreins Position schillernd, denn als katholischer Denker vertritt er die Überzeugung, dass der Mensch durch das ihm von Gott geschenkte Licht der Vernunft grundsätzlich in der Lage ist, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden. Etwas anderes zu behaupten, stünde konträr zur eigenen Tradition. Wie kommt Cathrein auf dieser Grundlage aber zum Prinzip des Gehorsams? Die Brücke bildet für ihn die Vernunftfeinsicht, dass Autorität notwendig ist, damit wir Menschen erkennen können, welches Leben uns glücklich

⁴⁹ Vgl. vor allem Viktor Cathrein, *Moralphilosophie*, 2 Bde., Freiburg 1890/1891 (Leipzig ⁶1924); ferner Kornelia Siedlaczek, *Die Qualität des Sittlichen. Die neuscholastische Moralthorie Viktor Cathreins in der Spannung von Natur und Norm*, Frankfurt a.M. 1997; Josef Schuster, *Viktor Cathrein*, in: Konrad Hilpert (Hg.), *Christliche Ethik im Porträt*, 553–572.

⁵⁰ Cathrein, *Moralphilosophie* Bd. 1, 407.

⁵¹ Viktor Cathrein, *Die sittliche Autonomie*, in: *Stimmen aus Maria-Laach* 58 (1900) 129–140, 138.

macht und welches ins Unheil führt. Wir lernen, moralisch zu handeln, wenn wir uns an das halten, was andere uns lehren. So führt Gehorsam zum guten Handeln: Gehorsam gegenüber den rechtmäßigen Autoritäten und gehorsame Demut gegenüber der eigenen natürlichen Stellung im Sozialgefüge. Bei Kant ist das Gute primär eine Aussage über die Moralität, über den Willen des Menschen, bei Cathrein ist das Gute auf der Seite des Objektiven verortet. Kant geht es um die moralische Mündigkeit des Subjekts, Cathrein um die Sicherung eines paternalistischen Katholizismus. Seine Ethik interessiert sich weniger für die Freiheit, Innerlichkeit und Individualität des Menschen als für die Bewahrung oder Wiederherstellung einer bestimmten ‚objektiven‘ Ordnung. Freiheit ist in diesem System nur die Eintrittskarte in die Welt der Moral, nicht aber ihre eigentliche Substanz. Der liberale Anspruch auf die Autonomie individueller Selbstbestimmung kann in diesem Moralkonzept nur als verhängnisvoller Irrweg zurückgewiesen werden. Der Mensch soll vielmehr den ihm je zugewiesenen Platz in Gottes Schöpfungsordnung mit Anstand ausfüllen.

(2) Mein zweites Beispiel führt uns in die jüngere kirchliche Gegenwart. Die im Jahre 1993 erschienene Enzyklika *Veritatis splendor* von Johannes Paul II. (1978–2005) bildet innerhalb der Gattung der päpstlichen Enzyklika eine Besonderheit.⁵² Sie behandelt ausgedehnt „einige grundlegende Fragen der kirchlichen Morallehre“ und will dabei vor allem die Bischöfe der katho-

⁵² Johannes Paul II., Enzyklika *Veritatis splendor*, in: AAS 85 (1993) 1133–1228 (dt. Übersetzung: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 111, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1993). Vgl. John Wilkins (Hg.), *Understanding Veritatis splendor*, London 1993; Dietmar Mieth (Hg.), *Moraltheologie im Abseits? Antwort auf die Enzyklika „Veritatis splendor“* (QD 153), Freiburg 1994; Joseph A. Selling/Jan Jans (Hg.), *The Splendor of Accuracy*, Kampen 1994.

lischen Kirche zur Wachsamkeit mahnen. Ein Anlass der päpstlichen Sorge ist die Art und Weise, in der das Autonomiedenken in Teilen der Moraltheologie Fuß fassen konnte. In der Tat hat die Moraltheologie seit den 1970er Jahren ihre Zurückhaltung gegenüber dem neuzeitlichen Autonomiegedanken in Teilen aufgegeben.⁵³ Keine Instanz außerhalb menschlicher Freiheit sei in der Lage, so betont etwa Karl-Wilhelm Merks, das Sittliche zu bestimmen. „Nicht [...] in Gegebenheiten außerhalb des Menschen selbst (Natur, Schrift, Autorität, Kirche, Gesellschaft) begründet sich moralisches Sollen, vielmehr im Bezug zu sich selbst, in seiner verantwortlichen Freiheit, entdeckt der Mensch, was seine sittliche Pflicht ist.“⁵⁴

Die Moralbegründung verzichtet damit auf klassische Autoritätsargumente, es zählt allein die Autorität personaler Autonomie und rationaler Argumentation. Die Rolle des Glaubens für die Moral muss damit jenseits der Begründung des Sollens gesucht und gefunden werden. Die Enzyklika würdigt zwar auf der einen Seite die Vernunftbegabung des Menschen und damit eine gewisse menschliche Aktivität im Bereich der Moral, hält auf der anderen Seite aber unmissverständlich daran fest, dass menschliche Freiheit sich selbst niemals Gesetz sein könne. Freiheit könne sich nicht durch sich selbst bestimmen (VS 46). Was nichts anderes bedeutet, als dass sie von außen bestimmt werden muss. Moralische Gesetze bleiben wirkungslos, so heißt es im Anschluss an Leo XIII., wenn keine Autorität ihre Geltung garantiert, wenn es keine höchste Instanz der Belohnung oder Bestrafung gibt (VS 44). Das schließt

⁵³ Grundlegend: Franz Böckle, *Fundamental-moral*, München 1977, 48–92; maßgebend für die weitere Debatte: Thomas Pröpper, *Theologische Anthropologie*, Bd. 2, Freiburg 2011, 694–786.

⁵⁴ Karl-Wilhelm Merks, *Gott und die Moral. Theologische Ethik heute*, Münster 1998, 109.

menschliche Selbstgesetzgebung ganz in neuscholastischer Manier prinzipiell aus. Doch finden wir diese Position auch in der Philosophie der Neuzeit, etwa bei John Locke. Moralische Gesetze verlieren nach Locke ihren verpflichtenden Charakter, wenn sie nicht im Letzten als göttliche Gesetze verstanden werden. „Denn Gehorsam wird an erster Stelle Gott geschuldet und danach den Gesetzen.“⁵⁵ Atheisten haben demnach keinen wirklichen Grund, moralisch zu handeln. Die ethische Vernunft ist in diesem Denken unselbständig, sie begründet ihre Forderungen noch nicht auf dem Prinzip der Achtung des Menschen als Menschen durch den Menschen.

Wahre Autonomie ist aus Sicht der Enzyklika die Annahme der in der Kirche verkündeten Wahrheit Gottes über den Menschen. „*Wahre sittliche Autonomie* des Menschen bedeutet in der Tat nicht Ablehnung, sondern nur Annahme des Sittengesetzes, des Gebotes Gottes“ (VS 41). Die entscheidende Frage bleibt unbeantwortet: Erfolgt die Annahme des Sittengesetzes aufgrund von Einsicht oder aufgrund von Gehorsam? Erst durch die freie Selbstbindung wird das Gebot Gottes im eigentlichen Sinne für die Person zum im Gewissen bindenden moralischen Gebot. Auf diese Überlegung lässt sich die Enzyklika nicht ein, stattdessen geht es ihr um etwas anderes. Die Freiheit soll sich der „Wahrheit der Schöpfung“ (VS 41) unterwerfen und der Instanz gehorsam sein, die das Gebot Gottes authentisch auslegt (VS 45). Gleich dreimal innerhalb weniger Abschnitte (VS 35–41) wird an dieser Stelle Gen 2,17 zitiert: „Doch vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse sollst Du nicht essen; denn wenn du davon isst, wirst du sterben.“⁵⁶ Wie haben wir diese biblische Aussage

⁵⁵ John Locke, Ein Brief über Toleranz, übers. und hg. von Julius Ebbinghaus, Hamburg 1996, 87.

⁵⁶ Vgl. auch Katechismus der Katholischen Kirche (1993), Nr. 1850: „Wie die

zu verstehen? Die Exegese ist heute weit davon entfernt, dem biblischen Denken an dieser Stelle eine Geringschätzung menschlicher Erkenntnisfähigkeit zu unterstellen. Ganz im Gegenteil. „Die Erkenntnis von Gut und Böse ist die Grundvoraussetzung dafür, dass der Mensch zwischen dem entscheiden kann, was dem Leben förderlich und was im abträglich ist. Es ist keine zu vermeidende, sondern eine geradezu unabdingbare Notwendigkeit für das Erwachsenwerden vor Gott und allen Mitgeschöpfen. [...] Die Erkenntnisfähigkeit von Gut und Böse eint Gott und Mensch, seine Sterblichkeit aber unterscheidet den unendlichen Schöpfer vom endlichen Geschöpf.“⁵⁷ Dass sich menschlich erwachsenes Leben seiner Endlichkeit und Schuldgeschichte bewusst ist, bezeugen die biblischen Erzählungen immer wieder. Die Gottesfrage bricht genau durch solche Erfahrungen in das menschliche Selbstbewusstsein hinein. Wir können zwar erkennen, wie wir uns gegenüber uns selbst und den anderen zu verhalten haben, aber nur Gott weiß, wie Rettung und Trost im Angesicht von Leid und Tod aussehen werden. Doch welche Intention steckt hinter dem Genesiszitat in *Veritatis splendor*? Ganz offenbar die, uns einzuschärfen, dass die inhaltlichen Bestimmungen des Guten und Bösen außerhalb unserer eigenen menschlichen Verantwortung liegen, *dass die moralische Frage bereits beantwortet ist*. Der Inhalt der Moral ist uns demnach vorgegeben, und dies gilt bis in den Bereich konkreter moralischer Gebote hinein. Der fast zeitgleich zu *Veritatis*

Ursünde ist sie [die Sünde, S.G.] ein Ungehorsam, eine Auflehnung gegen Gott durch den Willen, ‚wie Gott‘ zu werden und dadurch Gut und Böse zu erkennen und zu bestimmen (Gen 3,5).“

⁵⁷ Ulrich Berges, Kann Erkenntnis Sünde sein? Vom Erwachsenwerden des Menschen und der Exegese, in: Stephan Goertz u. a. (Hg.), *Fluchtpunkt Fundamentalismus? Gegenwartsdiagnosen katholischer Moral*, Freiburg 2013, 359–378, 375f.

splendor veröffentlichte *Katechismus der Katholischen Kirche* hält fest: „Die Autorität des Lehramtes erstreckt sich auch auf die einzelnen Gebote des natürlichen Sittengesetzes. Es ist heilsnotwendig, sie zu beobachten, wie der Schöpfer es verlangt. Wenn das Lehramt der Kirche die Vorschriften des sittlichen Naturgesetzes in Erinnerung ruft, übt es einen wesentlichen Teil seiner prophetischen Aufgabe aus, den Menschen zu verkünden, was sie in Wirklichkeit sind, und sie daran zu erinnern, was sie vor Gott sein sollen“ (KKK 2036). Und wenig später wird sanft paternalistisch hinzugefügt: „Es ist nicht angemessen, das persönliche Gewissen und die Vernunft dem moralischen Gesetz oder dem Lehramt entgegenzusetzen“ (KKK 2039). „So kann sich unter den Christen eine echte Haltung *kindlicher Liebe zur Kirche* entwickeln“ (KKK 2040).

Auch hier, wie schon bei Cathrein, springt das Bedürfnis nach moralischer Sicherheit, Eindeutigkeit im Urteil und Schutz der Autorität ins Auge. Die Autorität Gottes und seiner Kirche garantiert die Wahrheit der Moral, d. h. die Wahrheit der gleichbleibenden Natur des Menschen, die jedem kulturellen Wandel trotzt. Das Ergebnis sind Gebote für das konkrete menschliche Handeln, die in ihrer Absolutheit durch alle Zeiten und in allen Kulturen Geltung beanspruchen. Gewissensfreiheit ist Freiheit zur Erkenntnis des vorgegebenen Guten, *praktische Vernunft wird theoretischer Vernunft untergeordnet und verliert ihre Autonomie*. So gibt das katholische Lehramt Niklas Luhmann Recht: „Diejenigen, die für ihre Religion [...] Wahrheit (im Sinne intersubjektiver Gewißheit) in Anspruch nehmen [...] sind deshalb konsequent, wenn sie keine Gewissensfreiheit einräumen.“⁵⁸ Wer das Gewissen primär als Mit-

⁵⁸ Niklas Luhmann, Die Gewissensfreiheit und das Gewissen, in: AöR 90 (1965) 257–286, 281.

Wissen konzipiert, als Urteil, in dem sich im Menschen „die Wahrheit über das Gute“ (VS 61) widerspiegelt, der denkt nach wie vor in vor-neuzeitlichen Kategorien. Das aber führt zu Vorbehalten gegen dem Grundrecht auf Gewissensfreiheit, bei dem es „letztlich um die prinzipielle Anerkennung der vom Menschen her nicht überwindbaren Unabgeschlossenheit moralischer und rechtlicher Orientierung komplexer Gesellschaft [geht] – eine Anerkennung, die den Rekurs auf die Freiheit des Menschen als letztem rechtsethischem Fundament der Kultur motiviert.“⁵⁹ Das Konzil spürt diesen Zusammenhang: „Durch die Treue zum Gewissen sind die Christen mit den übrigen Menschen verbunden im Suchen (!) nach der Wahrheit [...]“ (GS 16).

Das Absolute in der Moral hat in *Veritatis splendor* wieder einmal seinen Ort gewechselt. Nun ist nicht mehr die Freiheit und Würde des Menschen absoluter Zweck, nun gerinnt das Absolute in einzelnen normativen Sätzen, die alles Situative, alle Umstände des Handelns in den Hintergrund drängen.⁶⁰ Nicht die Freiheit, sondern die Natur oder der göttliche Wille sollen zu den ausnahmslos geltenden moralischen Geboten führen. Welche Gebote auf diese Weise gesichert werden sollen, ist kein Geheimnis. Es sind in erster Linie die bekannten Gebote, genauer Verbote im Bereich der Ehe-, Sexual- und Bioethik. Autonomie wird als Unterminierung von Autorität und als Destabilisierung von sozialer Ordnung begriffen. Weder die Autonomie der Moral, noch die Autonomie der Person werden anerkannt. So ist es nur ehrlich, dass sowohl im *Weltkatechis-*

⁵⁹ Josef Römel, Das Grundrecht auf Gewissensfreiheit in seiner ethischen Bedeutung. Theologische Überlegungen, in: ThG 50 (2007) 31–41, 37.

⁶⁰ Vgl. Charles Curran (Hg.), *Absolutes in Moral Theology*, Washington 1968; Walter Kerber (Hg.), *Das Absolute in der Ethik*, München 1991.

mus (1993) als auch im *Youcat* (2010) der Begriff Autonomie im Stichwortverzeichnis nicht auftaucht.

6. Konfliktfelder spezieller Moraltheologie

6.1 Selbstbestimmte Sexualität

Zahlreiche Konflikte des Gegenwartskatholizismus lassen sich im Kern als Disput um das richtige Verständnis menschlicher Autonomie rekonstruieren. Seit den 1950er Jahren wird in den westlichen Gesellschaften die Sexualität immer selbstbewusster in das Projekt menschlicher Selbstbestimmung und intensiven Selbsterlebens integriert, indem sie sich vom primären Naturzweck der Fortpflanzung und vom exklusiven Sozialzweck der Ehe- und Familienordnung löst. „Wir sind sowohl rechtlich als auch weitgehend kulturell frei darin, uns an Männer oder Frauen persönlich zu binden, zu denen wir uns sexuell und emotional hingezogen fühlen.“⁶¹ Als neues normatives Rahmenkonzept gelebter Sexualität etabliert sich der freie Konsens gleichberechtigter Partner.⁶² In diesem Rahmen sind die verschiedenen individuellen und sozialen Sinndimensionen der Sexualität je nach Lebenssituation der Paare in Eigenverantwortung zu realisieren. Allgemeine ethische Standards für den zwischenmenschlichen Umgang – Rücksichtnahme, Gewaltfreiheit, Verbindlichkeit – werden auf die Sexualität übertragen. Die personale Qualität der Beziehung zählt moralisch mehr als die konkrete Gestalt einzelner sexueller Handlungen.

⁶¹ Honneth, *Das Recht der Freiheit*, 260.

⁶² Vgl. Gunter Schmidt, *Sexuelle Verhältnisse. Über das Verschwinden der Sexualmoral*, Reinbek bei Hamburg 1998.

Manches in der nun emanzipierten Welt der Sexualität mag dabei als banal oder bizarr beurteilt werden, der Wert der Gewissensfreiheit aber führt zu einem Maß an gesellschaftlicher Toleranz, das früheren Generationen unbekannt gewesen ist. Diese Liberalität geht mit einer scharfen moralischen Verurteilung aller Formen sexueller Gewalt und Ausbeutung einher, vor allem wenn es um Kinder und Jugendliche geht.

Und die katholische Kirche? Sie bleibt stehen bei ihrer in Jahrhunderten festgefügten Position: Sexualität hat ihren exklusiven Ort in der auf Fortpflanzung ausgerichteten ehelichen Beziehung von Mann und Frau. Im Verhältnis zur eigenen Natur werden der Person im Bereich der Sexualität kaum Handlungsspielräume zugebilligt. Die Folgen dieser Unbeweglichkeit in der Sexualmoral sind seit Jahrzehnten zu beobachten. Zum einen emanzipieren sich die Gläubigen von der lehramtlichen Vorgabe, zum anderen wirkt diese Vorgabe in immer neuen Fragen als moralische Fessel: Von der Frage der Empfängnisverhütung und des Schutzes vor dem HI-Virus im Falle von AIDS über den Umgang mit den wiederverheirateten Geschiedenen bis hin zur Frage der Menschenrechte sexueller Minderheiten. Die kirchlichen Normen scheinen mit den Werten moderner sexueller Beziehungen nicht mehr Schritt zu halten. Im Ergebnis kommt es zu einer tiefen Entfremdung zwischen christlich gelebter Sexualmoral und kirchlichen Weisungen, die inzwischen auch offiziell eingestanden wird. Es genügt vielen Gläubigen nicht, wenn das Lehramt sich im Bereich der Sexualmoral lediglich wiederholt oder auf ihnen unverständliche naturrechtliche Überlegungen zurückgreift. Es geht schließlich um ihr Leben und ihre Beziehungen, für die sie die Verantwortung zu übernehmen haben. Im Sinne der Autonomie der Moral sind sie durchaus in der Lage, sich ein eigenes sittliches Urteil zu bilden und zu erkennen, welches Handeln ihnen und ihrer

Partnerschaft gut tut. Die Einsicht, dass auch die christliche Sexualmoral eine Geschichte hat und Veränderungen unterworfen ist, könnte ein erster Schritt sein, um die Entfremdung zwischen Lehre und Leben zu überwinden. Sexualität wurde in der Tradition auf unterschiedliche Weise in das jeweilige Verständnis von der Menschlichkeit des Menschen integriert. Was in der Antike oder im Mittelalter als eine der menschlichen Natur entsprechende Sexualität galt, muss nicht unbedingt heutigentags gelten. Wenn Gregor der Große (540–604) von der Sündhaftigkeit der sinnlichen Lust in der Ehe spricht⁶³, dann steht er damit zwar in guter augustinischer Tradition, transportiert aber auch deren verdüsterte Anthropologie. Sexualität und Würde des Menschen scheinen sich hier noch feindlich gegenüber zu stehen.⁶⁴ Wenn Thomas von Aquin in aristotelischer Tradition die Sexualität in erster Linie in den Dienst der Arterhaltung stellt, sie also vorrangig sozial interpretiert und darum meint, die Sexualität sei für den Menschen als Einzelwesen kein Gut⁶⁵, dann hat das mit einer bestimmten Geringschätzung von Geschlechtlichkeit gegenüber der Welt des Geistes zu tun. Erst im 20. Jahrhundert setzt sich theologisch der Gedanke

⁶³ Gregor der Große, *Epistolarum Lib. IX, Epist. 64* (PL 77, 1196): „Sed quia ipsa licita commixtio conjugum sine voluptas carnis fieri non potest, a sacriloci ingressu abstinendum est, quia voluptas ipsa esse sine culpa nullatenus potest.“

⁶⁴ Vgl. Stephan Goertz, *Menschenwürde und Sexualmoral. Ein Debattenbeitrag*, in: *IKaZ Communio* 41 (2012) 104–110; Eberhard Schockenhoff, *Der lange Schatten des Augustinus – oder: Was heißt menschenwürdige Sexualität?* in: *IKaZ Communio* 41 (2012) 197–212.

⁶⁵ Thomas von Aquin, *In 1 Cor, cp 7, lc 1* (S. Thomae Aquinatis Opera Omnia Vol. 5 *Commentaria in Scripturas*, Stuttgart/Bad Cannstatt 1980, 511): „Generativa autem non deservit homini ad conservationem individui, sed ad conservationem speciei: unde non potest dici quod bonum est homini, ad suum individuum, mulierem tangere.“

durch, dass die Sexualität des Liebespaares als solche einen moralischen Wert besitzt und nicht erst über den Umweg der Arterhaltung. Die Freude an der Sexualität entspricht dem Plan Gottes. „Denn alles, was Gott geschaffen hat, ist gut“ (1 Tim 4,4). Das Zweite Vatikanische Konzil schreibt: „Diese Liebe [der Eheleute, S.G.] wird durch den eigentlichen Vollzug der Ehe in besonderer Weise ausgedrückt und verwirklicht. Jene Akte also, durch die die Eheleute innigst und lauter eins werden, sind von sittlicher Würde; sie bringen, wenn sie human vollzogen werden, jenes gegenseitige Übereignetsein zum Ausdruck und vertiefen es, durch das sich die Gatten gegenseitig in Freude und Dankbarkeit reich machen.“⁶⁶ Die Sexualität ist für den Menschen also dann etwas Gutes und Schönes, wenn sie *human vollzogen* wird. Da für uns die Autonomie den Dreh- und Angelpunkt dieser Humanität bildet, lässt sich von dieser Aussage des Konzils her ein theologisch stimmiges Verständnis moralisch verantwortbarer Sexualität entwerfen. Menschliche Sexualität hat keinem Imperativ der genitalen oder reproduktiven Komplementarität von Mann und Frau zu gehorchen, sondern soll die verbindliche Liebe freier Personen auf gerechte und fruchtbare Weise zum Ausdruck bringen.⁶⁷ Auf der Grundlage eines solchen Prinzips sind dann alle weiteren Einzelfragen zu diskutieren.

⁶⁶ Zweites Vatikanisches Konzil, Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes* Nr. 49.

⁶⁷ Vgl. Todd A. Salzman/Michael Lawler, *Sexual Ethics. A Theological Introduction*, Washington 2012, 62–87.

6.2 Autonomieanspruch und Geschlechterverhältnis

*Autonomieansprüche haben kein Geschlecht.*⁶⁸ Schon um 1800 wird erkannt, wenn auch noch bekämpft, dass nicht nur das Gottesgnadentum der Fürsten, sondern auch das der Männer dem Gedanken der gleichen und allgemeinen Menschenrechte nicht standhalten können. Die Gleichberechtigung von Mann und Frau befreit beide Geschlechter von der Vorstellung, es gäbe so etwas wie eine natürliche Regieanweisung für eine weibliche oder männliche Normalbiographie. Männlichkeit und Weiblichkeit werden – über das Maß lässt sich unendlich streiten – *reflexiv*.⁶⁹ Als Platzanweiser im politischen und sozialen Raum soll das Geschlecht fortan keine entscheidende Rolle mehr spielen. Dieses normative Ideal setzt sich mehr und mehr im Menschenrechtsdenken durch.⁷⁰ Die spezifischen Unrechts-erfahrungen von Frauen lassen sich nicht länger durch Hinweise auf eine vorgegebene Natur oder kulturelle Tradition verdrängen. Der Religionssoziologe José Casanova konstatiert: „Die ‚Geschlechterfrage‘ ist in vielfacher Hinsicht eine fundamentale moralische Frage unserer Zeit [...]“.⁷¹ Genau darum

⁶⁸ Im Anlehnung an den Ausspruch von Hedwig Dohm (1831–1919): „Die Menschenrechte haben kein Geschlecht“. Vgl. Karl Heinz Burmeister, *Olympe de Gouges. Die Rechte der Frau 1791*, Bern 1999; Ute Gerhard, *Gleichheit ohne Angleichung. Frauen im Recht*, München 1990.

⁶⁹ Vgl. Stephan Goertz, *Reflexive Männlichkeit. Gesellschaftsstruktur und die Semantik der Geschlechter*, in: Martin Fischer (Hg.), *Jesus und die Männer*, Wien/Berlin 2014, 117–137.

⁷⁰ Vgl. Herta Nagl-Docekal, *Feministische Philosophie. Ergebnisse, Probleme, Perspektiven*, Frankfurt a.M. 2000; Marianne Heimbach-Steins, „... nicht mehr Mann und Frau“, Regensburg 2009, 233–259.

⁷¹ José V. Casanova, *Die Kirche in der Welt: Die theologische Verantwortung eines Soziologen und Laien. Zur gegenwärtigen Disjunktion von gesellschaftlicher und kirchlicher Moral*, Rede anlässlich der Verleihung des Theologischen Preises der Salzburger Hochschulwochen am 8.8.2012, <http://www.canisia->

wird die Geschlechterfrage innerkirchlich zu einer Zerreißprobe. Die feministische Agenda fordert das traditionell denkende religiöse Establishment heraus. Wenn Katholiken sich dieses Thema bemächtigen, um sich stolz als mutige Kämpfer gegen den Zeitgeist zu inszenieren, dann tragen sie dazu bei, die Kirche zu einem für viele Zeitgenossen und Gläubige ethisch unwirtschaftlichen Ort zu verwandeln. Wieder ist es dabei eine vermeintlich göttlich vorherbestimmte Ordnung, die gegen modernes Autonomiedenken steht. In gesellschaftlichen Veränderungen des Geschlechterverhältnisses, die ohne jeden Zweifel mit Verunsicherungen verbunden sind, erblickt man häufig keine Freiheitschancen, sondern eine anthropologische Krise. In neuen Ehe- und Familienformen entdeckt man keine neuen Varianten zwischenmenschlicher Verantwortung, sondern wittert Dekadenz: „Die Entscheidung dieser Menschen ist unnatürlich und irrig.“⁷² Die Erkenntnisse der Genderforschung über die historische Bedingtheit vieler unserer Bilder von Männlichkeit und Weiblichkeit werden dabei nur verzerrt rezipiert oder gar als Ideologie abgetan.⁷³ Die gängige Unter-

num.at/2012/casanova.pdf [Stand 15.1.2014]; vgl. auch ders., The Contemporary Disjunction between Societal and Church Morality, in: Charles Taylor u. a. (Hg.), Church and People: Disjunctions in a Secular Age, Washington 2012, 127–135.

⁷² Abelardo Lobato, Neue Menschenrechte, in: Päpstlicher Rat für die Familie (Hg.), Lexikon Familie. Mehrdeutige und umstrittene Begriffe zu Familie, Leben und ethischen Fragen, dt. Ausgabe bearbeitet von Hans Reis, Paderborn u. a. 2007, 526–537, 535.

⁷³ Dies gilt leider auch für das vatikanische *Instrumentum Laboris* der Bischofssynode über „Die Pastoralen Herausforderungen im Hinblick auf die Familie im Kontext der Evangelisierung“ vom 26. Juni 2014, das gleich an vier Stellen von der *Gender-Ideologie* spricht (Nr. 23, 114, 117, 127). Die Tatsache der Unterscheidung zwischen sex und gender scheint den Autoren zu genügen, um den Vorwurf zu formulieren, damit sei eine „Umstürzung der sexuellen Identität“ (Nr. 114) und eine Veränderung des Sinns „des Körpers und der se-

scheidung zwischen *sex* und *gender* gelte als „Befreiung, als Emanzipation, um aus dem Gefängnis der eigenen Geschlechterrolle auszubrechen“⁷⁴, in Wahrheit aber verberge sich dahinter ein für die Moral bedrohlicher Dualismus von Leib und Seele. Auf diese Weise schüttelt man die gesellschafts- und erst recht kirchenpolitisch bohrenden Fragen der Geschlechterforschung ab und verlagert die Debatte auf die anthropologische Ebene. Weil hier ein Irrtum in der Theorie vorliege, seien die praktischen Forderungen der Gleichberechtigung nicht immer gut begründet. Der Dualismusvorwurf ist aber fehl am Platz. Die Unterscheidung zwischen *sex* und *gender* ist keineswegs dualistisch angelegt, sie dividiert Leib und Seele nicht auseinander, stellt aber in Rechnung, dass menschliches Leben immer vor der Aufgabe steht, eine Balance zwischen ‚Natürlichkeit‘ und ‚Künstlichkeit‘ herzustellen. Menschliches Leben ist

xuellen Differenz“ (Nr. 127) beabsichtigt. Hinter diesen Anwürfen verbirgt sich eine reduktionistische Anthropologie, die nicht in der Lage oder willens ist, zwischen dem reproduktiven Zweck der Zweigeschlechtlichkeit und dem personalen Sinn von Sexualität zu unterscheiden. Vgl. dazu Gerhard Marschütz, Wachstumspotenzial für die eigene Lehre. Zur Kritik an der vermeintlichen Gender-Ideologie, in: HK 68 (2014) 457–462.

⁷⁴ Walter Kasper, Vortrag zum Studientag „Das Zusammenwirken von Frauen und Männern im Dienst und Leben der Kirche“ in der Frühjahrs-Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz am 20.2.2013, Pressemitteilung der Deutschen Bischofskonferenz Nr. 35, 20.2.2013, 3. Vgl. auch Walter Kasper, Das Evangelium von der Familie, Freiburg 2014, 22: „Mannsein und Frauensein sind ontologisch in der Schöpfung begründet.“ Kasper zufolge leiten „manche Positionen“ aus der Unterscheidung zwischen *sex* und *gender* eine „Beliebigkeit unterschiedlicher mono- oder polygamer-, hetero-, homo- oder transsexueller Ausgestaltungen der Sexualität“ ab. Dahinter vermutet er einen „neognostischen“ Leib-Seele-Dualismus. Dass die analytische Unterscheidung zwischen *sex* und *gender* normative Implikationen hat, ist nicht von der Hand zu weisen. Aber was hat das mit Beliebigkeit zu tun? Wo ist eigentlich das Argument gegen das grundsätzlich gleiche (und eben nicht beliebige!) Recht auf sexuelle Selbstbestimmung?

von Natur aus ein labiles Leben und diese Labilität ermöglicht Geschichte und erfordert Moral. Die Einheit von Leib und Seele ist eine spannungsreiche Zwei-Einheit. Wir stehen vor der Aufgabe, uns zu einem Verhältnis, das wir sind, zu verhalten.⁷⁵ „Der Mensch *hat* nicht einen Leib und ein Geschlecht, die ihm wie ein Besitz verfügbar und äußerlich blieben. Ebenso wenig *ist* er sein Leib, sodass alles aus seiner biologischen Beschaffenheit erklärbar und ableitbar wäre. Vielmehr *wird* er Mann oder Frau in der Annahme und Auseinandersetzung mit seiner leiblichen Dimension. [...] Geschlechtlichkeit und Vorstellungen von Leiblichkeit sind sowohl biologisches Datum als auch geschichtlich und kulturell vorgegebene Dispositionen.“⁷⁶

Niemand wird also aus Sicht der Genderforschung behaupten wollen, dass wir völlig frei über die Bedingungen und Faktoren verfügen können, die uns zu dem machen, wer wir sind. Die Kritik an den Beschränkungen, denen Frauen und Männer aufgrund bestimmter unreflektierter Vorstellungen von Normalität unterliegen, meint nicht, „dass ich die Welt noch einmal neu erschaffen kann, so dass ich ihr Schöpfer werde.“⁷⁷ Wohl aber, und dies sollte christlicher Anthropologie am Herzen liegen, dass ich mich im vollen Bewusstsein der Abhängigkeiten von den „Bedingungen meines Zustandekommens“

⁷⁵ Vgl. Sören Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode* (Philosophische Bibliothek Bd. 470), Hamburg 1995; Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin³1975.

⁷⁶ Deutsche Bischofskonferenz, „Als Mann und Frau schuf er sie“. *Das Verhältnis der Geschlechter in Ehe und Familie* (Arbeitshilfen 155), Bonn 2001, 21.

⁷⁷ Judith Butler, *Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen*, Frankfurt a.M. 2011, 12.

darum bemühe, ein „kritisches und veränderndes Verhältnis zu ihnen [zu] unterhalten.“⁷⁸

Mit welchen theologischen Hürden sieht sich die Idee der Geschlechtergerechtigkeit im kirchlichen Kontext konfrontiert? Will man mehr als nur positivistisch auf das Faktum der Tradition oder das geltende Kirchenrecht verweisen, dann lautet ein Argument, dass nur ein Mann Christus im Gegenüber zu seiner Braut, der Kirche, repräsentieren könne. Auf diese Weise stellt man die Geschlechtersymbolik im Verhältnis Christi zu seiner Kirche über die Geschlechtergerechtigkeit zwischen Mann und Frau. Mit dieser Idee der Repräsentation hat das kirchliche Lehramt in der Vergangenheit die Gleichberechtigung von Mann und Frau in Ehe und Familie zurückgewiesen. „In ihm aber, der vorsteht, und in ihr, die gehorcht, soll, da beide ein Abbild wiedergeben – der eine das Christi, die andere das der Kirche –, die göttliche Liebe die beständige Lenkerin der Pflicht sein.“⁷⁹ Aus der Perspektive der Geschlechtergerechtigkeit, die auf dem Prinzip der auch kirchlich verteidigten menschenrechtlichen Gleichheit von Mann und Frau beruht, dürfte gelten: „Wenn man [...] explizit die Gleichheit von Mann und Frau in menschlicher Würde und Ebenbildlichkeit zu Gott anerkennt, so gibt es kein zwingendes theologisches Argument mehr (sondern allenfalls praktische und mentale Gründe), einem Teil der Gläubigen *allein* aufgrund des Geschlechts den Zugang zu den kirchlichen Ämtern auf Dauer zu verwehren.“⁸⁰

⁷⁸ Ebd.

⁷⁹ Leo XIII., Enzyklika *Arcanum divinae sapientiae* (1880), DH 3143.

⁸⁰ Konrad Hilpert, Menschenrechte und Theologie. Forschungsbeiträge zur ethischen Dimension der Menschenrechte (SThe 85), Freiburg i. Br./Freiburg i.Ue. 2001, 395f.

6.3 Autonomie und Schutz des Lebens

Menschliches Leben vor Angriffen auf seine Existenz und Integrität zu schützen, gehört zum Kernbestand jeder menschlichen Moral. Das Autonomiedenken fundiert das *Recht auf Leben* insofern, als es die Wertschätzung des menschlichen Lebens auf besondere Weise zum Ausdruck bringt. „Ich selbst stecke gewissermaßen ganz in meinem Leib, soweit und weil er eine natürliche Domäne meines Willens ist“⁸¹, so fasst Reinhard Brandt die Position Kants zusammen. Wer meinen Leib attackiert, attackiert mich. Wenn uns die Person heilig ist, dann nimmt uns ihr Leben moralisch in Pflicht.⁸² Auf diese Weise verstärkt die Anerkennung menschlicher Würde den Schutz des Lebens. Wenn wir diese Würde als die unteilbare Würde des Menschen als Menschen betrachten, dann gilt sie auch für die Geringsten und Schwächsten. Das Recht auf Leben soll nicht von irgendeinem zufälligen Status des Menschen abhängig gemacht werden. In dieser Hinsicht grenzt sich das frühe Christentum zum Beispiel von einer vaterrechtlichen Regelung des Schwangerschaftsabbruchs ab.⁸³ Nicht der irdische Hausherr in Gestalt des römischen *pater familias*, sondern der himmlische Vater soll als Herr über Leben und Tod anerkannt werden. Das Leben, das Gott gehört, gehört nicht der Gesellschaft. Die religiöse Perspektive untergräbt die totale soziale Verfügungsmacht über das menschliche Leben. Das Tötungsverbot realisiert in christlicher Perspektive die Bejahung des

⁸¹ Brandt, Immanuel Kant – Was bleibt?, 230.

⁸² Vgl. Hans Joas, Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte, Berlin 2011.

⁸³ Vgl. Robert Jütte, Griechenland und Rom. Bevölkerungspolitik, Hippokratischer Eid und antikes Recht, in: ders. (Hg.), Geschichte der Abtreibung. Von der Antike bis zur Gegenwart, München 1993, 27–43.

Menschen durch Gott. Die Universalität des Liebesgebotes ver­trägt sich nicht mit einem eingeschränkten Lebensrecht.

In ein Zwielficht scheint der hier ganz im Interesse des umfassenden Lebensschutzes gedachte Autonomieanspruch jedoch zu geraten, wenn mit Verweis auf eben diesen Anspruch die Beendigung eigenen oder fremden Lebens gerechtfertigt wird. Sowohl am Lebensanfang als auch am Lebensende scheint Autonomie ohne ethische Legitimation in das Recht auf Leben einzugreifen. Bedroht das Selbstbestimmungsrecht der Frau nicht das Leben des Ungeborenen, das Selbstbestimmungsrecht des Kranken dessen eigenes? Ist Selbstbestimmung in diesen Fällen in Wahrheit nichts anderes als das angemäße Rechte zur (Selbst)Tötung? Es ist vermutlich dieser Zusammenhang, der die Sache der Autonomie bis heute in der katholischen Kirche zu einem Reizthema macht. Wie könnte auf der Basis der Autonomie eine Antwort aussehen?⁸⁴

Im Kontext der Situation eines Schwangerschaftskonfliktes führt ein isoliertes Verständnis von Autonomie nur zu scheinbaren Lösungen. So wie ein absolutes Verbot der Abtreibung in das Rechte der Frau auf den Schutz ihrer Gesundheit oder ihres Leben eingreift, so würde ein bedingungsloses Rechte auf Abtreibung die Würde und das Lebensrechte des Ungeborenen außer Acht lassen. Die Spannung zwischen Selbstbestim-

⁸⁴ Vgl. zum Folgenden das Dokument *Gott ist ein Freund des Lebens*, Herausforderungen und Aufgaben beim Schutz des Lebens, Gemeinsame Erklärung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz, Trier 1989. Ferner Gian Domenico Borasio, *Über das Sterben*, München ²2012; Andreas Kuhlmann, *An den Grenzen unserer Lebensform. Texte zur Bioethik und Anthropologie*, Frankfurt a.M. 2011; Josef Römelt, *Ethik der Sterbebegleitung. Zwischen der Unverfügbarkeit des Lebens, dem Selbstbestimmungsrechte des Einzelnen und der zwischenmenschlichen Solidarität*, in: *Ethica* 21 (2013) 195–220.

mungs- und Lebensrecht lässt sich nicht lösen, indem nur eine Seite Berücksichtigung findet. Immer deutlicher wird, dass das Leben des Kindes nur mit der Mutter und nicht gegen diese geschützt werden kann. Der moderne Rechts- und Sozialstaat setzt darum statt auf Repression auf Beratung und Hilfe. Der Schutz des Lebens gelingt am ehesten, wenn die Mutter in ihrer Autonomie erkennen kann, dass sie mit diesem Kind Lebenschancen hat. Wer solche autonomen Entscheidungen unterstützen will, der muss für die sozialpolitischen Maßnahmen eintreten, die die Rahmenbedingungen für ein Leben mit Kindern verbessern. Gesellschaftliche Solidarität kann darum Autonomie fördern und so dem Leben dienen. Die Überlebenschancen von Kindern – und hier vor allem von Mädchen! – stehen in einem nachweisbaren Zusammenhang mit den Selbstbestimmungsmöglichkeiten von Frauen (Schulbildung, Erwerbstätigkeit).⁸⁵ Geschlechtergerechtigkeit ist auf fundamentale Weise (über)lebensdienlich.

Das Stichwort von der *reproduktiven Autonomie* sollte aber nicht auf die Frage des Schwangerschaftsabbruchs reduziert werden. Es geht dabei grundsätzlich um die selbstverantwortliche Gestaltung der eigenen Sexualität, also um das Recht des Menschen, im Bereich der Fortpflanzung selbstbestimmte Entscheidungen zu treffen und Handlungsmöglichkeiten zu ergreifen. Während die grundsätzliche Forderung eines ungehinderten Zugangs zu Mitteln der Empfängnisverhütung heute ethisch nicht mehr strittig sein dürfte, werfen neue reproduktionsmedizinische Optionen eine Reihe schwieriger Fragen auf. „Die Möglichkeiten für Personen, die aus medizinischen Gründen, wegen ihrer sexuellen Orientierung oder aber weil sie allein leben, keinen Nachwuchs bekommen können, doch zu

⁸⁵ Vgl. dazu Heimbach-Steins, „Nicht mehr Mann und Frau“, 228–231.

einem ‚eigenen‘ Kind zu kommen, wurden vermehrt. Damit wurden nicht nur biologische Barrieren bei der Reproduktion durchlässig; auch soziale Konventionen wurden latent außer Kraft gesetzt.“⁸⁶ Weder eine (liberale) Haltung des Alles, noch eine (katholische) Haltung des Nichts wird den unterschiedlichen reproduktionsmedizinischen Herausforderungen angemessen sein. Es ist gut zu begründen, wenn reproduktive Autonomie eingeschränkt werden soll. Solche guten Gründe können geltend gemacht werden, wenn die wohlbegründeten Interessen derjenigen ins Spiel kommen, die von der individuellen Inanspruchnahme von reproduktiver Autonomie betroffen sind. Im Falle der Leihmutterschaft ist die Kollision unterschiedlicher Interessen eklatant. Welche Bedeutung kommt dem biologischen Band zwischen Eltern und Kindern zu? Was ist mit den Rechten der zukünftigen Kinder? Der Anspruch auf reproduktive Autonomie wird durch die Fortpflanzungstechnologien mit der Frage konfrontiert, wie es um die Autonomie derjenigen steht, die in das Geschehen freiwillig oder unfreiwillig involviert sind. „Für die Ethik der Elternschaft stellen die normativen, staatlich vermittelten Rechte von Kindern eine Grenze für das Handeln der Eltern und ihre reproduktive Autonomie dar.“⁸⁷

Im Kontext der Fragen nach den Möglichkeiten und Grenzen der Selbstbestimmung am Lebensende gibt es ebenfalls keine glatten Lösungen. Auch hier reicht es nicht, einen einzigen ethischen Gesichtspunkt durchsetzen zu wollen. Wer grundsätzlich den Menschen das Recht absprechen wollte, in

⁸⁶ Kuhlmann, *An den Grenzen unserer Lebensform*, 86f.

⁸⁷ Hille Haker, *Eine Ethik der Elternschaft*, in: Giovanni Maio u. a. (Hg.), *Kinderwunsch und Reproduktionsmedizin*, Freiburg/München 2013, 269–292, 290.

für sie unter Umständen ausweglosen Situationen über das eigene Leben zu verfügen, der würde das physische Leben mystifizieren. Eine solch radikale Beschränkung von Selbstbestimmung könnte nur noch mit paternalistischen moralischen Argumenten auftreten. Wiederum gilt, wie schon bei der Frage des Schwangerschaftsabbruchs, dass die Autonomie nicht isoliert zu betrachten ist. Sie ist zwar das Zentrum der Ethik, aber nicht ihr Ganzes. Selbstbestimmung ist nicht alles, was Menschen sich wünschen, wenn es ans Sterben geht. Von der Palliativmedizin lernen wir, wie umfassend unsere Sorgeverantwortung am Lebensende ist. Wiederum ist unsere Solidarität gefragt, damit der Hinweis auf die Autonomie nicht dazu führt, Menschen in für sie bedrängenden Situationen allein zu lassen. Nicht die Kompromisslosigkeit heiliger Gebote, sondern die kluge Abwägung moralischer Ansprüche führt zu einer realistischen und lebensdienlichen Moral.

7. Moralischer Antimodernismus?

Durch die Abwehrhaltung gegenüber dem Autonomiedenken setzt sich in Teilen des Katholizismus ein moralischer Antimodernismus fest, der sich immer wieder in Fragen des Geschlechterverhältnisses, der Ehe- und Familienstrukturen und der Sexualmoral zu Wort meldet.⁸⁸ Auf dem Felde der Antidiskriminierungs- und Gleichstellungspolitik fährt man eine Niederlage nach der anderen ein. Wann beginnt man zu erkennen,

⁸⁸ Vgl. dazu Stephan Goertz, Relikte des Antimodernismus – oder: Von der Selbstfesselung katholischer Moral, in: Magnus Striet (Hg.), „Nicht außerhalb der Welt“. Theologie und Soziologie (Katholizismus im Umbruch 1), Freiburg 2014, 121–154.

dass man, um eine schöne Formulierung von Pat Farrell zu übernehmen, zwar ein paar Blumen zertreten, aber damit nicht den Frühling aufhalten kann?⁸⁹ Heribert Prantl kommentiert: „Wer in der Ehe eine nicht verfügbare, eine ewige Institution sieht, eine Einrichtung der göttlichen Weltordnung, der kann weder vom Gesetzgeber noch vom Verfassungsgericht eines Andern oder Besseren belehrt werden. [...] Wichtig ist und bleibt, dass und wie Menschen als Partner Verantwortung füreinander übernehmen.“⁹⁰ Aus der Perspektive eines gutwilligen Beobachters bemerkt Jan Roß: Das „Lobbying des Vatikans oder etlicher nationaler Bischofskonferenzen gegen mehr Rechte für homosexuelle Paare“ ist „peinlich“. „Die geistlichen Autoritäten haben es geschafft, aus einer Nebensache im Glaubenskosmos das Hauptthema zu machen; schädlich für Religion und Menschen gleichermaßen.“⁹¹ Die begründeten Bedenken gegen Entwicklungen im Bereich der Bioethik, auf die hingewiesen worden ist, büßen an Gewicht ein, wenn man unsicher ist, wie es die Kirche grundsätzlich mit der Freiheit des

⁸⁹ Pat Farrell ist Präsidentin der *Leadership Conference of Women Religious* (LCWR), der Dachorganisation der römisch-katholischen Schwestern in den USA. Vgl. Süddeutsche Zeitung Nr. 299, 28.12.2012, 3. In der *Lehrmäßigen Beurteilung der Leadership Conference of Women Religious* durch die Kongregation für die Glaubenslehre vom 18. April 2012 lautet der Vorwurf, dass im Rahmen der LCWR ein bestimmter radikaler Feminismus vertreten werde, der mit dem katholischen Glauben unvereinbar sei. Die Glaubenskongregation vermisst Initiativen, die vor allem in den schwierigen Fragen der Frauennordination und der Homosexualität auf eine Rezeption der kirchlichen Lehre hinwirken, wie sie im *Katechismus der Katholischen Kirche* enthalten ist. Damit dies in Zukunft besser gelingt, werden drei Bischöfe zur Aufsicht delegiert. Siehe: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20120418_assessment-lcwr_en.html [Stand 15.1.2014].

⁹⁰ Süddeutsche Zeitung Nr. 43, 20.2.2013, 4.

⁹¹ Roß, *Die Verteidigung des Menschen*, 157.

Menschen hält. Dies mag als ungerecht empfunden werden. Solange man an die Kernmotive des moralischen Unbehagens an der Kirche nicht herangeht und hinter der verweigerten Rezeption der lehramtlichen Sexualmoral vorrangig ein Vermittlungs- und Sprachproblem vermutet, solange wird sich daran wenig ändern.

Woher aber kommt all die katholische Mutlosigkeit im Verhältnis zur Autonomie des Menschen? Liegt es letztlich daran, dass die im Namen der Autonomie errungenen neuen Lebensmöglichkeiten ein bestimmtes konservatives Milieu in tiefe Verunsicherung und Angst stürzen? Ist die Angst vor der Autonomie die Angst vor der Individualität und Pluralität moderner Gesellschaften? Sind es solche letztlich sozialpsychologischen Prozesse, die den Katholizismus in die Stagnation treiben? Der Psychologe Albert Görres hat diese Fragen schon vor mehr als vierzig Jahren aufgeworfen. In seiner nach wie vor lesenswerten, schonungslosen *Pathologie des katholischen Christentums*⁹² konfrontiert uns Görres mit einer *katholizistischen Glaubenswelt*, die von geistiger Enge, intellektueller Ängstlichkeit und moralischem Rigorismus durchdrungen ist. Görres beklagt den fehlenden Mut, „selbst ein sittliches Urteil zu bilden und zu verantworten“⁹³, also dem eigenen Gewissen zu trauen und die eigene Freiheit zu ergreifen. In der katholischen Kirche steht das freimütige Wort, die Parrhesia, in keinem hohen Kurs.⁹⁴ Hier wirkt eine uralte Mentalität nach, die die Tu-

⁹² Albert Görres, *Pathologie des katholischen Christentums*, in: *Handbuch der Pastoraltheologie II/1* (1970) 277–343.

⁹³ Ebd. 315.

⁹⁴ Vgl. Stephan Goertz, Parrhesia. Über den „Mut zur Wahrheit“ (M. Foucault) in der Moralthologie, in: Jochen Sautermeister (Hg.), *Verantwortung und Integrität heute. Theologische Ethik unter dem Anspruch der Redlichkeit* (Festschrift für Konrad Hilpert), Freiburg 2013, 70–86.

gend des Freimuts als menschliche Anmaßung und Arroganz verunglimpft hat. Angst macht sich auch in der Ekklesiologie bemerkbar. Die Angst, durch ein Zugehen auf die Moderne und ihre ethischen Prinzipien Verrat an der eigenen jüngeren Lehrtradition zu begehen. Dabei gilt doch theologisch mit den treffenden Worten von Walter Kasper: „Die Lehre der Kirche gleicht nicht einer stehenden Lagune, sondern einem aus der Quelle des Evangeliums entspringenden Strom, in den die Glaubenserfahrung des Volkes Gottes aller Jahrhunderte eingegangen ist. Sie ist eine lebendige Tradition, die heute, wie schon öfters in der Geschichte, an einem kritischen Punkt angelangt ist und im Blick auf die ‚Zeichen der Zeit‘ (GS 4) nach einer Weiterführung und Vertiefung verlangt.“⁹⁵

Eine bloß nostalgische Hermeneutik der Kontinuität tendiert dazu, auf neue gesellschaftliche Wertmuster abwehrend zu reagieren. Benötigt wird eine Hermeneutik der Diskontinuität, die mit geschichtlichem Wandel und historischen Brüchen rechnet. Die theologische Redeweise von den *Zeichen der Zeit*, die im Lichte des Evangeliums zu reflektieren sind, böte einen Ansatz für eine solche Hermeneutik.⁹⁶ Die Glaubensüberlieferung muss mit der Gegenwart stets aufs Neue eine lebendige Beziehung eingehen, andernfalls bricht der Traditionsprozess irgendwann ab und das Christentum wird museal.

Oder müssen wir überhaupt tiefer ansetzen und die Debatte um Kontinuität versus Diskontinuität nochmals in Relation zu etwas anderem setzen? Ist nicht das eigentlich schlagende Kriterium des christlichen Glaubens in praktischer Hinsicht das Prinzip der Caritas, der Nächstenliebe? Also die

⁹⁵ Walter Kasper, *Das Evangelium von der Familie*, Freiburg 2014, 31.

⁹⁶ Vgl. Karl Gabriel, *Die Religion der Stunde? Anmerkungen zur Soziologie des gegenwärtigen Katholizismus*, in: *ThPQ* 161 (2013) 12–19.

Frage, wie wir den uns Nächsten Lebensmöglichkeiten eröffnen. Besser als viele Theologen hat es mit einfachen Worten Judith Butler ausgedrückt: Erlaubt unsere Moral den Menschen „zu atmen, zu begehren, zu lieben und zu leben“⁹⁷ – oder engt sie uns ein, höhlt sie die Möglichkeiten des Leben aus? „Am wichtigsten ist ein Ende der Praxis, für alle Menschenleben zum Gesetz zu machen, was nur für einige lebbar ist, und ebenso wichtig ist ein Verzicht darauf, allen Menschenleben etwas vorzuschreiben, was für einige nicht lebbar ist.“⁹⁸

Stehengeblieben, um nochmals das Wort von Kardinal Martini aufzugreifen, ist ein Teil der katholischen Kirche bei einem Konzept der menschlichen Person, in dem die freie sittliche und individuelle Selbstbestimmung nicht zur Entfaltung kommt. Die bis heute nachwirkende neuscholastische Soziallehre und Moraltheologie macht um den Personbegriff als Freiheitsbegriff „einen weiten Bogen“⁹⁹. Beim gegenwärtigen Ringen um die Rechte von sexuellen Minderheiten setzt sich diese Linie unverkennbar fort. Nicht die Anerkennung und der Schutz von Individualrechten, sondern die Bewahrung sozialer Ordnung und der Schutz des Gemeinwohls bilden das Zentrum vieler konservativer Äußerungen, nicht nur im Raum des Katholizismus.¹⁰⁰ Dabei hatte das Zweite Vatikanum das Gemeinwohl noch ausdrücklich personal bestimmt:

⁹⁷ Butler, Die Macht der Geschlechternormen, 20.

⁹⁸ Ebd.

⁹⁹ Peter Schallenberg/Arnd Küppers, Zeichen der Zeit. 50 Jahre *Pacem in Terris*. Kontinuität und Wandel der katholischen Soziallehre (Kirche und Gesellschaft Nr. 396), Köln 2013, 7.

¹⁰⁰ Ein ambivalentes Verhältnis zum modernen Autonomiedenken geht nicht selten mit einem ambivalenten Verhältnis zum demokratischen Ethos einher. Nach wie vor lesenswert: Ernst-Wolfgang Böckenförde, Das Ethos der modernen Demokratie und die Kirche, in: Hochland 50 (1957) 4–19, 13: „Mitgeformt durch das jahrhundertelange Walten autoritativer Ordnungen, räumt

„Das Gemeinwohl der Gesellschaft besteht in der Gesamtheit jener Bedingungen des sozialen Lebens, unter denen die Menschen ihre eigene Vervollkommnung in größerer Fülle und Freiheit erlangen können; es besteht besonders in der Wahrung der Rechte und Pflichten der menschlichen Person“ (*Dignitatis Humanae* 6). Was immer man also darunter verstehen mag, eine soziale Ordnung, die sich definiert in Abgrenzung zur Menschenrechtspolitik, stellt sich aus ethischer Perspektive selbst ins Abseits. Das Naturrecht ist stark, wenn es darum geht, weltliche Gewalt durch den Rekurs auf objektive sittliche Ansprüche in die Schranken zu weisen, aber es erweist sich als schwach, jedenfalls in seiner jüngeren kirchlichen Gestalt, wenn es darum geht, der menschenrechtlichen Vorstellung individueller Rechte des Subjekts zum Durchbruch zu verhelfen.¹⁰¹ Dass damit kein Freibrief für individuelle Beliebigkeit verbunden ist, ergibt sich aus dem Begriff von Autonomie, wie er hier präsentiert werden sollte. Das Autonomieprinzip steht für eine Moral der ausnahmslosen Berücksichtigung der Würde aller und damit für die unbedingte Geltung sittlicher Ansprüche.

8. Bewusstes Leben, erwachsener Glaube – ein Ausblick

Angesichts der hier vorgetragenen Überlegungen greift innerkirchlich ein Unbehagen an der Kirche um sich, das sich nährt aus der Sorge, die katholische Kirche könnte sich mehr und

das Wertbild der europäischen Christenheit einen viel höheren Platz der ‚guten Ordnung‘ und der Tugend als der individuellen Freiheit ein.“

¹⁰¹ Vgl. Joas, *Die Sakralität der Person*, 45; Rudolf Uertz, *Vom Gottesrecht zum Menschenrecht. Das katholische Staatsdenken von der Französischen Revolution bis zum II. Vatikanischen Konzil (1789–1965)*, Paderborn 2005.

mehr ins Schneckenhaus einer moralischen Antimoderne zurückziehen. Wenn sich die Kirche auf die Zurückweisung von Autonomieansprüchen fokussiert, dann wird sie im Kontext moderner Gesellschaft und Ethik als Fremdkörper wahrgenommen werden. Als ein Fremdkörper, von dem keine Faszination und keine womöglich heilsame Irritation ausgeht, sondern als ein Fremdkörper, den man sich zur Bewahrung eigener Freiheit möglichst vom Leibe hält. Meines Erachtens führt in dieser Situation kein Weg an der entschiedenen theologischen Anerkennung des Autonomieprinzips vorbei, also an der Bejahung der Emanzipation der Moral. Als moralische Institution müsste sich die katholische Kirche indes nicht komplett neu erfinden. Sie ist dann glaubwürdig, wenn sie tut, was menschlich gefordert ist. Unsere Hoffnungen auf die Möglichkeiten Gottes werden auf diese Weise nicht geschmälert, ganz im Gegenteil. Es ist ja gerade das sittliche Empfinden für die Würde eines jeden Menschen, die uns ein um das andere Mal am Verlauf der gnadenlosen Geschichte verzweifeln lässt. „Denn wenn sich die endliche Freiheit erst einmal als moralisch sensibel *will* und sie ihre formale Unbedingtheit als Maßstab ihrer Selbstrealisierung setzt, so kann sie nicht mehr in ein ungebrochenes Akzeptanzverhältnis zur Wirklichkeit zurückfinden.“¹⁰² Die Moral sagt: Menschliche Würde soll unbedingt sein – aber die Erfahrung sagt: Die Geschichte nimmt darauf wenig Rücksicht. Und der Glaube, was sagt er? Worauf setzt er seine Hoffnung? Aus christlicher Sicht darauf, dass Gott alles in seiner Macht stehende versuchen wird, „nichts und niemanden verloren gehen zu lassen.“¹⁰³ Wer Würde will, der will an Trost und Veröhnung glauben, wenn er glauben kann. „Soll Rettung sein,

¹⁰² Striet, Das Versprechen der Gnade, 1491.

¹⁰³ Ebd. 1497.

so muss ein Gott sein.“¹⁰⁴ Der Glaube steht für die Hoffnung, dass ein unverlierbarer göttlicher Zuspruch unser Leben begleitet. Nur ein Gott, der sein Geschöpf aus Liebe in die Freiheit entlässt und sich nach Liebe aus Freiheit sehnt, wird allumfassende Versöhnung wollen. Als Freiheitswesen geht uns auf, was der Glaube an die göttliche Treue uns abverlangt: Wir sollen keinen Menschen endgültig abschreiben.

Am Ende seiner kleinen Rede vor Studenten in Ohio spricht David Foster Wallace über die Wahrheit unseres Lebens – und über Glaube und Freiheit: „Es gibt nämlich noch eine Wahrheit. In den alltäglichen Grabenkämpfen des Erwachsenendaseins gibt es keinen Atheismus. Es gibt keinen Nichtglauben. Jeder betet etwas an. Aber wir können wählen, *was* wir anbeten. Und es ist ein äußerst einleuchtender Grund, sich dabei für einen Gott oder ein höheres Wesen zu entscheiden [...], denn so ziemlich alles andere, was Sie anbeten, frisst Sie bei lebendigem Leib auf. Wenn Sie Geld und Güter anbeten – wenn hierin für Sie der wahre Sinn des Lebens liegt –, dann können Sie davon nie genug kriegen. Nie das Gefühl haben, Sie hätten genug. Das ist die Wahrheit. Wenn Sie ihren Körper, die Schönheit und erotische Reize anbeten, dann werden Sie sich immer hässlich finden, und wenn sich Zeit und Alter bemerkbar machen, werden Sie tausend Tode sterben, bevor man Sie dann wirklich unter die Erde bringt. [...] Wenn Sie die Macht anbeten, werden Sie sich schwach und ängstlich fühlen und immer mehr Macht über andere brauchen, um die Angst in Schach zu halten. Wenn Sie Ihren Intellekt anbeten und als schlau gelten wollen, werden Sie sich

¹⁰⁴ Ebd. 1506. Martin Walser, *Mein Jenseits*. Novelle, Berlin 2010, 76: „So lange noch etwas möglich ist, glaubt man nicht. Unmöglichkeit kann man nur im Glauben beantworten.“

am Ende dumm vorkommen, als Hochstapler, dem man jeden Augenblick auf die Schliche kommen kann. Und so weiter.“¹⁰⁵ Nüchtern heißt es am Ende: „Es ist unvorstellbar schwer – tag-ein, tagaus bewusst und erwachsen zu leben.“¹⁰⁶

Diese Last nimmt uns auch die Kirche nicht ab. Jedenfalls dann nicht, wenn sie aufhört, auf kindliche Liebe zu setzen. „Einer trage des anderen Last; so werdet ihr das Gesetz Christi erfüllen“ (Gal 6,2). Autonomie bleibt ein anspruchsvolles Projekt.

¹⁰⁵ Wallace, *Das hier ist Wasser*, 30.

¹⁰⁶ Ebd. 35.