

Sittliche Autonomie und Theonomie gemäß der Enzyklika »Veritatis splendor«

Von Martin Rhonheimer, Zürich

1. Der moderne Autonomiegedanke

Die Moralenzyklika »Veritatis splendor« eröffnet ihre Ausführungen über »Freiheit und Gesetz« mit der Behandlung des Problems der moralischen Autonomie. Die Autonomiefrage durchzieht die ganze Enzyklika. Sie stellt fest, daß »der moderne Autonomieanspruch (...) seinen Einfluß auch im Bereich der katholischen Moraltheologie ausgeübt hat« (36). Dieser Anspruch weist sittlich-normative Vorgaben zurück, deren Geltungsanspruch auf Autorität und nicht auf vernünftiger Einsicht des Subjekts beruhen. Er konstatiert einen grundsätzlichen Konflikt zwischen »moralischem Gesetz« und »Freiheit«. Der moderne autonome Mensch erscheint als sittlich verantwortliche Subjektivität, die sich ihre Ziele selber setzt und Lebenssinn schöpferisch zu gestalten weiß.

Die Enzyklika anerkennt, daß sich an der Wurzel der moraltheologischen Rezeption des modernen Autonomiegedankens »einige berechtigte Anliegen« finden, »die allerdings zu einem guten Teil zur besten Tradition katholischen Denkens gehören« (36). Insbesondere zwei Grundaussagen werden hervorgehoben: Jene sittlichen Normen, die dem Bereich des sogenannten »natürlichen Sittengesetzes« zugehören, sind grundsätzlich »universal verständlich und mitteilbar«, d.h. auch rational begründbar¹. Und zweitens: Jede sittliche Forderung besitzt, als sittliche, innerlichen Charakter. Als sittliche Forderung, d.h. als Verpflichtung erfahren und vom Willen bejaht werden kann sie überhaupt nur aufgrund »vorhergehender Anerkennung durch die menschliche Vernunft und, konkret, das persönliche Gewissen« (ebd.).

Beide Punkte sind nun freilich äußerst bedeutsam. Und es erscheint nicht unmittelbar offensichtlich, wie diese klare Bejahung rationaler Einsichtigkeit sittlicher Normen und menschlicher Subjektivität zu vereinbaren ist mit der ebenso deutlichen Aussage der Enzyklika: »Gott, der allein gut ist, erkennt genau, was für den Menschen gut ist, und kraft seiner eigenen Liebe legt er ihm dies in den Geboten vor.« Dazu zitiert VS Gen 2,17: »Doch vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse darfst

¹ Cfr. Veritatis splendor (zit.: VS) 74,4: Man sei sich heute zur Begründung von Normen »der Notwendigkeit bewußt, für die Vernunft einsichtige, immer stichhaltigere Argumente zu finden«, was »insofern legitim und notwendig« sei, »als ja die im Naturgesetz festgelegte sittliche Ordnung menschlicher Vernunft-erkenntnis grundsätzlich zugänglich ist.«

du nicht essen«: Die menschliche Freiheit ist, als begrenzte Freiheit, dazu berufen, »das Sittengesetz, das Gott dem Menschen gibt, anzunehmen« (35).

Somit scheint nun also der Mensch, auch in der praktischen Dimension der Erkenntnis von Gut und Böse, von Gott als »Gesetzgeber« abhängig zu sein. Damit greift Johannes Paul II. zwar die Lehre von »Gaudium et spes« auf, der gemäß eine Autonomie, welche die Abhängigkeit des Geschöpfes vom Schöpfer leugnet, dazu führen würde, daß das Geschöpf ins Nichts versänke. Dennoch bleibt es unklar, wie denn die genannte Autonomie zu vereinen ist mit der kategorischen Feststellung, die Offenbarung lehre uns, »daß die Macht, über Gut und Böse zu entscheiden, nicht dem Menschen, sondern allein Gott zusteht«. Voreilige Kommentatoren der Enzyklika haben – sei es im zustimmenden oder im ablehnenden Sinne – allzu schnell behauptet, Veritatis splendor lehre schlicht und einfach, sittliche Normen kämen eben nicht aus der menschlichen Vernunft, sondern von Gott und dem von ihm geoffenbarten Gesetz.

Daß VS keineswegs eine dermaßen simplizistische Position vertritt, erhellt nicht nur aus der oben genannten Anerkennung des Autonomiegedankens, sondern vor allem aus der nachfolgenden Überschrift unter Verwendung eines zweiten Schriftzitates (Sir 15,14): »Gott wollte den Menschen ›der Macht der eigenen Entscheidung überlassen« (38ff.). In der Tat ist die gesamte christliche philosophisch-theologische Tradition vom Bewußtsein durchdrungen, daß der nach dem Ebenbild Gottes erschaffene Mensch sowohl für die Regierung der Welt wie auch hinsichtlich der persönlichen Vervollkommnung eigener Sorge, Verantwortung und Selbstbestimmung anvertraut ist. In voller Übereinstimmung mit der christlichen Tradition darf und muß deshalb von wahrhafter Autonomie des Menschen gesprochen werden.

Gerade in dieser Hinsicht nun schlägt die Enzyklika einen Weg ein, der zwar keineswegs untraditionell ist, dennoch aber wesentliche Korrekturen an moraltheologischer Einseitigkeit vorkonziliarer Ablehnung des Autonomiegedankens anbringt und damit auch durchaus neue Perspektiven eröffnet. Im gleichen Zug jedoch weist sie eine Autonomiekonzeption zurück, wie sie sich nach dem Konzil mit den Begriffen »theonome Autonomie« und »schöpferische Vernunft« verbindet. Ebenso finden sich, wenn auch weniger explizit, kritische Anfragen an das Programm einer »autonomen Moral im christlichen Kontext«. Auf beides wird im folgenden einzugehen sein.

2. Die kritisierten Positionen

a) »Theonome Autonomie«

Die zurückgewiesene Position einer »theonomen Autonomie (menschlicher) schöpferischer Vernunft« ist, kurz gesagt, ein nichtakzeptabler Versuch, das eben dargestellte Paradox (unverzichtbare Autonomie des moralischen Subjektes, ohne die es so etwas wie »Moralität« gar nicht geben könnte einerseits, und gleichzeitiges Festhalten an totaler Abhängigkeit des Geschöpfes von seinem Schöpfer andererseits) aufzulösen. Die Enzyklika gibt einige Hinweise dafür, weshalb die genannte

Konzeption unannehmbar (und das heißt: mit der »geoffenbarten Wahrheit« unvereinbar²) ist und wie das eben erwähnte Paradox aufgelöst werden kann. Den Ausdruck »theonome Autonomie« freilich verwendet die Enzyklika nicht, wohl um Anklänge an bestimmte Autoren zu vermeiden.

Das Grundanliegen der Enzyklika besteht darin: Jede Autonomiekonzeption muß die grundlegende Abhängigkeit des Menschen von Gott wahren, und zwar muß diese Abhängigkeit als diejenige des Geschöpfes von seinem Schöpfer begriffen werden können, d.h. als fundamentale ontologische und normative Eingebundenheit in eine Ordnung, die in Gottes Weisheit bereits vorgebildet und deren Offenbarung bzw. kirchlich-lehramtliche Vermittlung deshalb grundsätzlich möglich ist, ohne daß dies zu einer Verneinung menschlicher Freiheit führen würde.

»Veritatis splendor« sieht dies gefährdet durch die »Theorie einer *vollständigen Souveränität der Vernunft* im Bereich der sittlichen Normen (...), die sich auf die richtige Ordnung des Lebens in dieser Welt beziehen« (36,3). Diese Auffassung von Autonomie betrachte »menschliche Moral« als »ausschließlich« in menschlicher Vernunft gründend (ebd.): »Als Urheber dieses Gesetzes könnte keinesfalls Gott angesehen werden, außer in dem Sinne, daß die menschliche Vernunft ihre Gesetzgebungsautonomie aufgrund einer ursprünglichen Gesamtermächtigung Gottes an den Menschen ausübt« (ebd.).

Damit ist exakt getroffen, was in der heutigen Moraltheologie »theonome Autonomie« genannt wird: Die Idee, Gott habe den Menschen zwar erschaffen, ihn aber in eine Freiheit oder Autonomie entlassen, in der es ihm, dem Menschen, nun aufgetragen ist, in eigener Verantwortung die Normen von Gut und Böse zu etablieren, wobei sich dies als »eigenständiger kulturgeschichtlicher Prozeß vollzieht«³. Gott ist hier nicht mehr Ursache eines in eine sittliche Ordnung eingebundenen Menschen, sondern nur noch Grund eines in die Autonomie freier Normbildung entlassenen Subjekts, das nun gleichsam selbst Regie führen muß. Absolute moralische Verpflichtung entspringt dabei ausschließlich diesem transzendentalen Rückbezug auf den göttlichen Ursprung und erschöpft sich in der Weisung, vernünftig und widerspruchslos zu handeln. »Theonomie« wird dadurch praktisch reduziert auf den residualen Gedanken, daß das autonome Subjekt den Grund seines Autonom-Seins in Gott hat. Der Mensch befindet sich also gleichzeitig in »totaler Abhängigkeit« von Gott (weil er seine Freiheit als Geschenk empfangen hat), zugleich jedoch kennzeichnet ihn auch »totale Unabhängigkeit«, insofern er eben frei und die Gestaltung dieser Freiheit ihm aufgetragen ist⁴. Menschliche Vernunft ist »aktiv-schöpferisch«⁵ und das »natürliche Gesetz« im Menschen ist nichts anderes als die »natürliche Neigung der praktischen Vernunft zu normsetzender Aktivität im Hinblick auf seine auf-gegebene Vollendung und Erfüllung«⁶.

² Vgl. dazu VS 29, in fine: Das Kriterium der Beurteilung ist »die Unvereinbarkeit gewisser Richtungen des theologischen Denkens oder mancher philosophischer Aussagen mit der geoffenbarten Wahrheit«.

³ F. Böckle, *Fundamental-moral*, München 1977, 86.

⁴ Ebd. 91.

⁵ Ebd. 90.

⁶ Ebd. 91.

Die von der Enzyklika genannte Position ist also keineswegs erfunden. Es wäre allerdings leichtfertig, würde man in ihr einfach einen billigen Versuch sehen, den Menschen von Gott und moralischer Ordnung in das Paradies einer neuentdeckten Unabhängigkeit zu führen. In der Tat artikuliert die Position einer »theonomen Autonomie« ein ethisches Begründungsproblem, das näherhin unter dem Begriff »autonome Moral« abgehandelt wird. Darauf wird am Ende dieser Ausführungen einzugehen sein.

b) »Autonome Moral im christlichen Kontext«

Der Begriff »autonome Moral« wird von der Enzyklika an einer Stelle (75) selbst affirmativ aufgegriffen. »Autonome Moral« heiße soviel wie »vernunftgemäße Moral«, eine Moral also, die dem bereits erwähnten Erfordernis entspricht, sittliche Normen im Bereich der »natürlichen Moral« seien vernünftiger Begründung grundsätzlich zugänglich und einsichtig.

In der Tat ist die »Synonymie von ›autonomer Moral‹ und ›naturrechtlicher Moral‹« durchaus traditionell⁷. »Autonomie« der Moral heißt somit nichts weiteres, als daß eben die Unterscheidung zwischen »Gut und Böse« prinzipiell der natürlichen Vernunft des Menschen zugänglich und dazu keine vorgängige Offenbarung moralischer Normen vonnöten ist.

Eng damit verbunden ist eine zweite Aussage: Unabhängig von Offenbarung kann der Mensch gerade nur durch seine Vernunft wissen, was Gut und Böse ist, und somit auch, was dem Willen Gottes entspricht. Auch diese These ist einleuchtend und durchaus traditionell. Sie eröffnet den Zugang zu dem berechtigten Anliegen »autonomer Moral«, daß es über Glaubens- und Religionsgrenzen hinweg einen vernünftigen Diskurs über moralische Fragen und die Begründung sittlicher Normen geben kann und geben muß.

Im Kontext der Konzeption »theonomer Autonomie« fügt sich dem jedoch noch eine dritte These hinzu, und hier erst wird es problematisch: Da ja hier Theonomie lediglich den Schöpfungsgrund menschlicher Autonomie bezeichnet (gleichsam also die Tatsache, daß menschliche Autonomie einem Emanzipationsgeschehen entspringt), gilt nun nicht nur die prinzipielle Erkennbarkeit von Gut und Böse durch die menschliche Vernunft, sondern die radikalere These: Durch den Prozeß der menschlichen Normfindung kommt diese Unterscheidung zwischen Gut und Böse überhaupt erst zustande. Sie ist von Gott keineswegs vor-gedacht, sondern wird erst durch das Denken des Menschen geschaffen (»schöpferische Vernunft«), und zwar in historisch und kulturell je wieder neuer und verschiedener Weise⁸.

⁷ B. Schüller, Eine autonome Moral, was ist das? in: Theologische Revue 78 (1982), 103–106, zit. 104.

⁸ Siehe dazu (neben F. Böckle) vor allem: A. Auer, Autonome Moral und christlicher Glaube, 2. Aufl. Düsseldorf 1984; ders., Die Autonomie des Sittlichen nach Thomas von Aquin, in: K. Demmer und B. Schüller (Hg.), Christlich glauben und handeln – Fragen einer fundamentalen Moraltheologie in der Diskussion (Festschrift für J. Fuchs), Düsseldorf 1977, 31–54; ders., Hat die autonome Moral eine Chance in der Kirche?, in: G. Virt (Hg.), Moral begründen – Moral verkünden, Innsbruck–Wien 1985, 9–30.

Genau hier liegt der Punkt, an dem nun das Lehramt der Kirche Einspruch erhebt. Es handelt sich dabei keineswegs um eine Spitzfindigkeit oder mangelndes Verständnis für die Erkenntnisse heutiger Moralthologen. »Veritatis splendor« hat die Problematik genau erfaßt und herausgearbeitet mit den bereits genannten Ausdrücken »vollständige Souveränität der Vernunft« (36,3), »ausschließlich in der menschlichen Vernunft« (ebd.) bzw. der Aussage, der Mensch trage die Erkenntnis von Gut und Böse nicht als »ursprünglichen Eigenbesitz« (41,2) in sich (wobei eben keineswegs geleugnet wird, daß sie sein Eigenbesitz ist, daß die Unterscheidung von Gut und Böse also in der Tat Akt der Erkenntnis der Person ist). Tatsächlich erhält »autonome Moral« durch den Gedanken »theonomer Autonomie« eine Wende ins metaphysische Abseits⁹.

c) Die Problematik der »autonomen Moral«

Die Grundthese der »autonomen Moral im christlichen Kontext« besteht also in der Behauptung einer letztlich durch Theonomie zwar ermöglichten, aber inhaltlich ungebundenen normsetzenden Autonomie des Menschen. Autonomie wäre ein normativer Freiraum, in den hinein der Mensch von Gott entlassen ist, um eigenverantwortlich und im Laufe der Geschichte und der Vielfalt der Kulturen immer wieder neu diese Welt zu gestalten¹⁰.

Die Probleme, die sich aus dieser Konzeption ergeben, können in folgenden Punkten kurz zusammengefaßt werden:

– Eine Offenbarung konkreter sittlicher Gebote ist undenkbar. Biblische Hermeneutik muß deshalb konkrete Weisungen der Schrift als reine Paränese oder zeitbedingte Lasterkataloge aufweisen.

– Ebenso undenkbar ist eine Heilsordnung, zu der eine Kirche mit einem lebendigen Lehramt gehört, dem die Aufgabe zukäme, dem Menschen auch bezüglich seines konkreten Handelns mit der Autorität Christi an jene Wahrheit zu erinnern, die »ihn frei macht«. Der in Teil I von VS hervorgehobene Zusammenhang zwischen »Geboten« und »Ordnung der Vollkommenheit« wäre zerrissen.

– Undenkbar ist die Existenz einer »menschlichen Natur«, die nicht nur Freiheit ist: ein Kern im Menschen, der alle Geschichte und Kultur transzendiert und deshalb ihr Maß ist, »Voraussetzung dafür, daß der Mensch nicht zum Gefangenen irgendeiner seiner Kulturen wird, sondern seine Würde als Person dadurch behauptet, daß er in der Übereinstimmung mit der tiefen Wahrheit seines Wesens lebt« (VS 53,2).

⁹ Vgl. zum folgenden ausführlich: M. Rhonheimer, *Natur als Grundlage der Moral. Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik*, Innsbruck – Wien 1987. Zu erwähnen ist hier auch noch die spätere kritische Auseinandersetzung von A. Szostek, *Natur – Vernunft – Freiheit. Philosophische Analyse der Konzeption »schöpferischer Vernunft« in zeitgenössischer Moralthologie*, Frankfurt a.M. – Bern – New York – Paris 1992.

¹⁰ Die Neuauflage des »Lexikons für Theologie und Kirche«, Band 1, (3. Aufl. 1993) präsentiert unter dem Stichwort »Autonomie« (»II. Theologisch-ethisch«, verfaßt von G. Höver), »autonome Moral« als selbstverständlichen Standard neuerer Moralthologie. Die Existenz von Kritikern dieser Konzeption wird weder erwähnt noch in den Literaturangaben berücksichtigt. Die Darstellung ist im übrigen erstaunlich plakativ und undifferenziert.

Es handelt sich dabei sämtlich um Punkte, für die sich die Kirche aus Gründen ihrer Zuständigkeit für die Wahrung des Glaubensgutes zum klärenden Wort aufgerufen weiß. Dazu kommen nun freilich auch Einwände aus rein philosophischer Sicht, welche die Enzyklika teilweise höchstens streift. Im folgenden sollen nun zunächst die Grundaussagen von »Veritatis splendor« über « Autonomie und Theonomie« beleuchtet (3.) und ihre Bedeutung gegenüber der von der Enzyklika kritisierten Position »theonomer Autonomie« herausgestellt werden (4.). Anschließend werden einige zentrale Implikationen des Autonomieverständnisses der Enzyklika aufgezeigt (5.) und abschließend eine Beurteilung der Konzeption »Autonome Moral im christlichen Kontext« vorgelegt (6.).

3. *Theonomie und Autonomie gemäß »Veritatis splendor«*

a) *Die Begründung menschlicher Autonomie durch das Naturgesetz*

Die Enzyklika bietet keine simplizistischen Lösungen. Im Gegenteil: Ihre Aussagen sind außerordentlich differenziert und ausgewogen. Sie beanspruchen im übrigen auch keineswegs, die Probleme einer normativen Ethik zu lösen, wohl aber, jenen Rahmen für solche Lösungsversuche aufzuzeigen, der unverzichtbar ist, damit zwei Grundgegebenheiten entsprochen wird:

(1) Die menschliche Person ist autonom, d.h. verantwortliches Subjekt ihrer Handlungen und ihrer eigenen sittlichen Vervollkommnung, das sich wesentlich selbstbestimmt auf das Gute hinbewegt; sie vermag durch eigene Einsicht, das Gute vom Bösen zu unterscheiden.

(2) Es gibt für den Menschen eine grundlegende »Ordnung des Guten« (sittliche Ordnung), die Gottes Schöpfung ist, also »theonom« bestimmt und insofern auch objektiv vorgegeben und menschlicher Autonomie zu verwirklichen aufgegeben ist.

Die Grundaussage von »Veritatis splendor« läßt sich nun wie folgt zusammenfassen: Es gibt eine wahre Autonomie des Menschen; sie gründet in einer ursprünglich-ontologischen Dependenz von Gott. Gerade dies eröffnet den Weg für eine richtige Beurteilung der praktischen Vernunft als jene dem Menschen eigene – d.h. »autonome« – Fähigkeit, der es zukommt, zwischen gut und böse zu unterscheiden.

Die Pointe der Aussagen von VS ist also gerade, daß menschliche Autonomie tatsächlich Theonomie ist. Der Mensch ist nicht nur Geschöpf Gottes, sondern auch dem Ebenbild Gottes gemäß erschaffen. Dies jedoch nicht in dem Sinne, daß nun der Mensch selbst Schöpfer der Unterscheidung von Gut und Böse genannt werden könnte. Seine Vernunft ist bezüglich der Unterscheidung von Gut und Böse bzw. der Bestimmung sittlicher Normativität nicht schöpferisch. Dennoch ist das Ebenbild Gottes im Menschen Ursprung wahrer Autonomie, denn um dem Menschen den Unterschied zwischen Gut und Böse zu lehren bedarf es grundsätzlich keiner zusätz-

lichen göttlichen Offenbarung. Gott hat dem Menschen sein Gesetz gerade dadurch gegeben, daß er ihn seinem Ebenbild gemäß erschuf; dadurch also, daß er ihm die Fähigkeit verliehen hat, diese Unterscheidung selbst – autonom – »in seinem Herzen« zu vollziehen.

Vorgängig zu aller darüber hinaus dazukommenden Offenbarung – sie ist nicht nur als Hilfe für menschliche Schwäche zu verstehen, sondern öffnet auch ganz neue, die rein natürlichen Fähigkeiten übersteigende Horizonte der Heiligkeit und entsprechender sittlicher Erfordernisse – findet sich die menschliche Vernunft. Diese spielt eine durchaus »aktive Rolle (...) bei der Auffindung und Anwendung des Sittengesetzes« (40), eines »Gesetzes«, dessen universal gültigen Gebote den Plänen entsprechen, die Gott bezüglich des Menschen hat.

Auch wenn dieses Gesetz ganz von Gott stammt, so ist es dennoch »zugleich das dem Menschen eigene Gesetz«. Diese Identität gründet darin, daß die natürliche Vernunft des Menschen derselben Weisheit Gottes entstammt, in der auch Gottes Gesetze gründen. Und da die Vernunft konstitutiver Bestandteil der menschlichen Natur ist, heißt dieses Gesetz der praktischen Vernunft »natürliches Gesetz«. Die Enzyklika macht sich hier die prägnante und bezeichnende Kurzformel des Hl. Thomas von Aquin zu eigen, dergemäß das Naturgesetz nichts anderes ist, »als das von Gott uns eingebene Licht des Verstandes. Dank seiner wissen wir, was man tun und was man meiden soll. Dieses Licht und dieses Gesetz hat uns Gott bei der Erschaffung geschenkt« (ebd.).

Die Enzyklika spricht also von »Autonomie« genau dann, wenn sie über das Naturgesetz spricht. Das Thema »moralische Autonomie« ist mit dem Thema »natürliches Gesetz« identisch. Das ist nun wiederum gerade nur deshalb möglich, weil »Veritatis splendor« dieses natürliche Gesetz nicht als (vorgegebene) moralisch relevante »Naturordnung« begreift, sondern formell und wesentlich als ordnende *Akte der natürlichen Vernunft des Menschen*, bzw. als Inhalt und Ergebnis dieser Akte. »Naturgesetz« ist nicht irgend ein zu erkennender »Gegenstand« der natürlichen Vernunft; »Naturgesetz« sind vielmehr die handlungsleitenden praktischen Urteile, welche die Vernunft des Menschen bezüglich Gut und Böse erläßt, und die durchaus den Charakter von »Geboten« der Vernunft besitzen. »Dem Naturgesetz gemäß handeln« heißt grundlegend und lapidar ganz einfach »gemäß jener Unterscheidungen von Gut und Böse handeln, welche die natürliche Vernunft des Menschen vornimmt«, *secundum rationem agere*. Deshalb kann auch gar nicht die Bedeutung der Tatsache überbewertet werden, daß »Veritatis splendor« wieder die, klar thomistisch inspirierte, Definition des Naturgesetzes als *praescriptio rationis*¹¹ von Leo XIII. anführt, dergemäß das Naturgesetz eben »nichts anderes ist, als die menschliche Vernunft selber, insofern sie uns gebietet, das Gute zu tun, und uns zu sündigen verbietet« (44,1).

¹¹ Der entsprechende Ausdruck beim Hl. Thomas ist jeweils *ordinatio rationis*; diese *ordinatio* konstituiert zugleich ein *praeceptum*. Zur ganzen Thematik vgl. ausführlich M. Rhonheimer, *Natur als Grundlage der Moral*, a.a.O.

b) *Autonomie als »partizipierte Theonomie«*

Wesentlich ist hier, daß damit die dem Naturgesetz korrespondierende sittliche Ordnung nicht als »Naturordnung« begriffen ist, sondern als eine Ordnung der göttlichen Vernunft (= ewiges Gesetz, *lex aeterna*). Im »natürlichen Gesetz« offenbart sich nicht die »Natur«, sondern der ewige Plan der göttlichen Weisheit, und d.h. die ordnende Vernunft Gottes selbst. Deshalb ist von zentraler Bedeutung die Aussage (ebd.): »Das sittliche Leben erfordert die Kreativität und den Einfallsreichtum, die der Person eigen und Quelle und Grund ihres freien und bewußten Handelns sind. Andererseits schöpft die Vernunft ihre Wahrheit und ihre Autorität aus dem ewigen Gesetz, das nichts anderes als die göttliche Weisheit ist«.

Dies wiederum bedeutet: die jeweils eigene natürliche Vernunft besitzt für den Handelnden den Charakter von Autorität. Gerade dieser verpflichtende Anspruch des Vernünftigen verweist auf dessen Gegründetsein in einer höheren Weisheit. Genau deshalb ist die menschliche Vernunft nicht schöpferisch – und in ihrem urteilenden Unterscheiden von Gut und Böse erfährt sie sich auch keineswegs als »etwas schaffend« – sondern »entdeckend«, »findend« und »konstatierend«: In ihren praktischen Urteilen über Gut und Böse erfaßt sie Wahrheit, die auf verantwortliche Weise gesucht werden muß, und zwar im Bewußtsein der Möglichkeit getäuscht werden zu können durch das, was nur als gut erscheint, es aber in Wahrheit nicht ist. Dieses durch Fehldispositionen des Willens und der sinnlichen Triebkräfte verursachte Auseinanderklaffen des »Gut-Scheinens« des Guten und seines »In-Wahrheit-gut-Seins« ist Ausgangspunkt und Thema klassischer Tugendethik.

Festzuhalten ist hier zunächst einmal, daß dieser Wahrheitsbezug praktischer Vernunft, der im Begriff »schöpferische Vernunft« verloren geht, gerade durch die Abhängigkeit menschlicher Vernunft von göttlicher Vernunft, also theonom, begründet wird. Dieser Wahrheitsbezug ist es aber gerade, was den Autoritätscharakter menschlicher Vernunft rechtfertigt. Während in der Konzeption »theonome Autonomie« durch Theonomie nur die bloße Autonomie und Freiheit begründet werden, wird durch das Theonomekonzept der Enzyklika auch der Wahrheitsbezug von Autonomie und Freiheit deutlich¹².

Mit anderen Worten: So wie das Gutsein der Schöpfung insgesamt erst durch die Erkenntnis ihrer totalen seinsmäßigen Abhängigkeit vom göttlichen Schöpfer begründet wird, so wird auch die Autorität der menschlichen Vernunft erst durch den Aufweis begründet und gestützt, daß es eigentlich und im letzten die Vernunft ihres Schöpfers selbst ist, die sich in ihr offenbart (vgl. dazu den ganzen Text von Leo XIII. in 44,1). Durch den Begriff »theonomer Autonomie« – Autonomie als normativer Freiraum – ist also eigentlich für die Vernunft nichts gewonnen, sondern alles verloren. Denn dieser »schöpferischen Vernunft« kommt keine andere Autorität mehr zu als jene, die ihr vom kulturellen, sozialen, politischen Umfeld, in dem sie

¹² Vgl. dazu die gelungenen Ausführungen von T. Styczeń, *Autonome Ethik mit einem christlichen »Proprium« als methodologisches Problem*, in: D. Mieth – F. Compagnoni, *Ethik im Kontext des Glaubens. Probleme – Grundsätze – Methoden*, Freiburg i.Ue. – Freiburg i.B. – Wien 1978 75–100 (bes.

jeweils wirksam ist, zugestanden wird. Sie vermag diese jedoch nicht mehr im Namen kultur- und geschichtsübergreifender Wahrheit zu transzendieren.

Menschliche Autonomie wird nun also erkennbar als authentische und aktive, wenn auch fehlbare, Partizipation des Menschen an göttlicher Weltregierung und Vorsehung bezüglich seiner selbst: Die praktische Vernunft des Menschen ist als Quelle des natürlichen Moralgesetzes wirklich aktiver Bestandteil göttlicher Vorsehung, durch die die Welt regiert wird. Der Mensch ist zu wirklicher »Teilhabe an der göttlichen Herrschaft« berufen (VS 38,1). Menschliche Autonomie ist nicht nur menschliche Freiheit, sondern zugleich auch göttliche Weisheit: In der menschlichen Vernunft, die durch das Gewissen zur Wahrheitsnorm wird, offenbart sich das ewige Gesetz Gottes, das gerade dadurch als natürliches Gesetz promulgiert wird¹³. Dadurch eben ist das Moralgesetz »das dem Menschen eigene Gesetz«. Der Mensch findet sich in der Tat »der Macht der eigenen Entscheidung überlassen«.

Menschliche Autonomie ist also nicht nur theonom begründet, sondern sie ist Theonomie. Der Mensch besitzt Autonomie, weil er das ewige Gesetz Gottes in sich trägt, als Eigenbesitz, und zwar als Gesetz, d.h. als praktische Vernunft, die Gut und Böse unterscheidet¹⁴. Die Enzyklika nennt diese Art von Autonomie »partizipierte Theonomie«; denn sie ist ja Theonomie, aber eben auf der Ebene der Schöpfungswirklichkeit. Oder, um mit den Worten von J. de Finance zu sprechen, diese Autonomie ist eine »Vermittlung von Theonomie«¹⁵, die Vermittlung einer moralischen Ordnung – des ewigen Gesetzes – festgesetzt von einem göttlichen Gesetzgeber. Daraus folgt auch, daß jede Auflehnung des Menschen gegen das »Gesetz Gottes« immer auch Auflehnung gegen sein eigenes Menschsein und deshalb seinem eigenen Wohl entgegengesetzt ist; und umgekehrt.

Das ausdrücklich offenbarte göttliche Verbot, von der Frucht des Baumes der Erkenntnis von Gut und Böse zu essen, steht mit der Wirklichkeit dieser menschlichen Autonomie keineswegs im Widerspruch. Im Gegenteil, sie wird dadurch gerade erst begründet und gestützt. Gott mahnt den Menschen, nicht die ursprüngliche, ausschließliche, einzige – und das heißt eben: »schöpferische« – Quelle der Unterscheidung zwischen Gut und Böse sein zu wollen (VS 41,2). Wahre Autonomie des Menschen schließt die Anerkennung des *Deus semper maior* ein, das Bewusstsein also

¹³ Ganz konsequent (und darin auch der Terminologie des Hl. Thomas folgend) reserviert die Enzyklika den Terminus »göttliches Gesetz« (*lex divina*) in der Regel für das übernatürlich offenbarte und deshalb positive Gesetz; vgl. VS 72,1.

¹⁴ Vgl. dazu Thomas v. Aquin, *Summa Theologiae* I–II, q.90 a.1, wo »Gesetz« im allgemeinen zunächst bestimmt wird als »quaedam regula et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur«. Dann wird festgestellt, »Gesetz« sei »aliquid pertinens ad rationem«. Ebd. ad 2 heißt es dann schließlich: »... propositiones universales rationis practicae ordinatae ad actiones, habent rationem legis«. Vgl. weiter: ebd. q.92, a.2: »... sicut enuntiatio est rationis dictamen per modum enuntiandi, ita etiam lex per modum praeciipiendi«; q. 91, a.2 ad 3: »... participatio legis aeternae in creatura rationali proprie lex vocatur: nam lex est aliquid rationis«; q. 94, a.1: »... lex naturalis est aliquid per rationem constitutum: sicut etiam propositio est quoddam opus rationis.«

¹⁵ »Médiation de théonomie«: J. De Finance, *Autonomie et Théonomie*, in: M. Zalba (Hg.), *L'Agire Morale* (Atti del Congresso Internazionale Roma–Napoli 17/24 Aprile 1974: Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario, Band 5), Neapel 1974, 239–260.

der Verpflichtung, die im Tiefsten unveränderliche und universale moralische Wahrheit zu suchen. Es geht also gerade hier um den Bezug zwischen Freiheit und Wahrheit. In einem falschen Begriff von Autonomie hingegen geht jede »Wahrheit« ganz und gar auf in rein geschichtlicher und kultureller Relativität. Dadurch schwindet im Innern des Gewissens das Bewußtsein der Notwendigkeit, die eigene Freiheit der »Wahrheit der Schöpfung« unterzuordnen. Im Konzept »theonomer Autonomie« scheint diese Schöpfung vielmehr als »in einen amorphen Ursprung hineingestiftet«¹⁶ und menschlicher Gestaltung in einer Weise bedürftig, die davon ablenkt, daß das Übel in der Welt nicht aus der Schöpfung und ihrer »Unfertigkeit«, sondern aus dem Sündenfall, aus dem Willen des Menschen stammt; und daß deshalb nicht so sehr die »Welt der Dinge«, sondern das Herz des Menschen eines Erlösers bedarf.

4. Wichtigkeit des Partizipationsgedankens

a) Ein gnoseologischer Einwand

Es erhebt sich nun aber die Frage, welches die ethisch-normative Relevanz dieses doch reichlich abstrakt und metaphysisch klingenden Befundes ist. Angeschnitten wurde bereits die Wahrheitsfrage: Es erscheint unmöglich, gemäß dem Konzept einer schöpferischen Vernunft im Rahmen theonomer Autonomie den Wahrheitsbezug der praktischen Vernunft begründen zu können. Ebenso problematisch scheint es zu werden, von einer menschlichen Natur zu sprechen, die gleichsam eine durch Geschichte und Kulturvarianz sich durchhaltende materiell-normative Fundamentalstruktur zu bezeichnen vermöchte.

Jedoch ließe sich auch gegen diesen Befund noch einmal einwenden, die Bestimmung menschlicher Autonomie als partizipierter Theonomie sei unerheblich für die Kernfrage, wie denn nun der Mensch erkennen könne, was er zu tun habe. Das ewige Gesetz regle ja ohnehin schlechthin alles; da es uns aber in sich gar nicht zugänglich ist, sondern es sich eben gerade vermittels der Erkenntnisse unserer eigenen Vernunft – dem Naturgesetz – offenbart, sind wir eben doch wiederum allein auf unsere Vernunft angewiesen (es sei denn, wir würden zu einem Offenbarungs- und Lehramtspositivismus Zuflucht nehmen wollen, wodurch dann aber jegliche, auch legitime, Autonomie obsolet würde). Einmal an die Vernunft zurückverwiesen, spiele es jedoch dann gar keine Rolle mehr, ob man diese nun »schöpferisch« nenne oder nur »entdeckend«. Entscheidend sei allein die Tatsache, daß menschliche Autonomie eben letztlich in Gott gründe¹⁷.

In der Tat ist das »ewige Gesetz« – da mit der göttlichen Weisheit identisch – dem Menschen in sich unbekannt. Bekannt wird es nur durch das natürliche Gesetz (d.h.

¹⁶ A. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, a.a.O., 23.

¹⁷ So etwa argumentiert der Böckle-Schüler K.-W. Merks, *Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie. Strukturmomente eines 'autonomen' Normbegründungsverständnisses im lex-Traktat der Summa Theologiae des Thomas von Aquin*, Düsseldorf 1978.

eben die menschliche Erkenntnis von Gut und Böse) und durch Offenbarung¹⁸. Das »ewige Gesetz« ist also immer eine erschlossene Größe; aus ihm selbst können wir nichts ableiten. Falls man dies nicht sieht, so wird man sich unvermittelt an die Offenbarung wenden oder auf das kirchliche Lehramt rekurrieren. Die (richtige) Grundthese der »autonomen Moral« war nun aber, daß doch, zumindest im Bereich der »natürlichen Moral«, des Humanums, die Einsicht in »Gut und Böse« der Vernunft unmittelbar zugänglich ist, unabhängig von Offenbarung. Die Frage ist nun: was überhaupt bringen denn diese herausgearbeiteten Unterscheidungen zwischen zwei angeblich so verschiedenen Begriffen von Autonomie als (1) theonom begründeter »schöpferischer Vernunft« (= »theonome Autonomie«) und (2) Autonomie als »partizipierter Theonomie«?

Oder noch schärfer gefragt: was bringt die These, der Partizipationsgedanke begründe den Zusammenhang zwischen Freiheit und Wahrheit, der Begriff schöpferische Vernunft hingegen könne nur eine »reine« Freiheit, aber nicht ihren Wahrheitsbezug begründen? Was bringt dies, vorausgesetzt, sittliche Wahrheit wird überhaupt erst sichtbar in den Akten jener Vernunft, wozu wir das »ewige Gesetz« ja nicht als Argument, aus dem irgend etwas ableitbar wäre, verwenden können?

Dies sind in der Tat entscheidende philosophische Fragen, die nur mit den Mitteln einer philosophischen Reflexion beantwortet werden können. Selbstverständlich kann und will eine Enzyklika solches nicht leisten. Solche Fragen müssen aber in einer kommentierenden Darlegung zur Sprache gebracht werden. Erst so kann Bedeutung und Tragweite der Lehre von »Veritatis splendor« deutlich werden.

Der Schlüssel zu einer Antwort auf obige Fragen liegt gerade in der Tatsache, daß das »ewige Gesetz« eine erschlossene Größe ist. Der Begriff des ewigen Gesetzes setzt die sittliche Erfahrung des menschlichen Handlungssubjekts bereits voraus. Das »ewige Gesetz« ist der Begriff der erschlossenen Ursache eines uns bereits bekannten Phänomens: des sittlichen Gesetzes in uns.

b) Erstes Gegenargument: »Theonome Autonomie der schöpferischen Vernunft«, ein methodologischer Fehlschluß

Ein erstes Gegenargument lautet: Die Position einer »schöpferischen Vernunft« ist durch einen Fehlschluß erschlichen: Wir können nämlich – unabhängig von Offenbarung – jeweils nur aufgrund der Erfahrung geschöpflicher Wirklichkeit auf Gott zurückschließen. Die Lehre, das »natürliche Gesetz« – und damit moralische Autonomie – sei eine Teilhabe am ewigen Gesetz im Geiste Gottes, entspringt einem solchen Rückschließen von einer endlichen Wirklichkeit auf seinen letzten, eben schöpferischen Grund. Dieser Schluß setzt deshalb die Erfahrung einer natürlichen Ordnung praktischer Vernunft auf das für den Menschen Gute hin voraus, um es dann schließlich als Teilhabe an der göttlichen Weisheit zu deuten.

¹⁸ Vgl. Thomas von Aquin, Summa Theologiae I–II, q.19, a.4, ad 3: »licet lex aeterna sit nobis ignota secundum quod est in mente divina; innotescit tamen nobis aequaliter vel per rationem naturalem, quae ab ea derivatur ut propria eius imago; vel per aequalem revelationem superadditam.«

Wäre menschliche Vernunft jedoch »schöpferisch«, so wäre ein solcher Rückschluß gar nicht mehr notwendig und damit eben auch nicht mehr zwingend, logisch also unmöglich. Im Gegenteil: Der Begriff eines »ewigen Gesetzes« würde dann – im Horizont des sittlichen Handelns – einfach obsolet; denn was selbst »schöpferisch« ist, bedarf keines schöpferischen Grundes in einem »ewigen Gesetz«. Diesen Grund als »Gesetz« zu bezeichnen, heißt ja gerade festzuhalten, menschliche Vernunft sei *nicht* schöpferisch; gerade deshalb sucht ja die Vernunft selbst nach einem Grund. Auf der Grundlage des Begriffs »schöpferische Vernunft« könnte man zwar noch Gottes bloße Existenz behaupten; er wäre aber ein Gott, der mit der Ordnung unseres Handelns gar nichts zu tun hätte, sondern uns lediglich in die schöpferische Freiheit unserer reinen Selbstverfügung über uns selbst entließe. Die Konzeption der »schöpferischen Vernunft« impliziert demnach ein anderes Gottesbild, das in die Nähe des Deismus rückt und mit einer atheistischen Konzeption zumindest kompatibel wäre.

Daß dies bei den Verfechtern »theonomer Autonomie« jedoch nicht offenkundig wird, liegt einfach daran, daß sie den *philosophisch* gewonnenen Begriff schöpferischer menschlicher Vernunft stillschweigend an das Gottesbild der christlichen Offenbarung zurückbinden, das *theologisch* als nicht-deistisches vorgegeben ist. Der Gott der Bibel und des Glaubens ist ja gerade ein Gott der Vorsehung; ja er ist explizit gerade kein Gott, der den Menschen in die Freiheit normsetzender Unabhängigkeit entläßt. Eine genuin philosophische Position wird damit einfach durch theologische Vorgaben abgesichert. Die Position wird jedoch dadurch inkonsistent und methodologisch als »theologische Erschleichung« einer philosophischen Aussage erkennbar.

c) Zweites Gegenargument: Die Differenz zwischen *universal* und *partikular*

Aus diesem ersten Gegenargument ergibt sich sogleich ein zweites: Das ewige Gesetz regelt zwar schlechthin alles, aber offensichtlich nicht alles auf dieselbe Weise: einiges regelt es nämlich *in universali*, anderes *in particulari*. Das wissen wir gerade deshalb, weil das ewige Gesetz in Gottes Geist eine schöpfungsmetaphysisch erschlossene Größe ist (was ja niemand bestreitet). Die Schöpfungswirklichkeit, aus der auf ein ewiges Gesetz rückgeschlossen wird, ist wiederum gerade menschliche sittliche Erkenntnis. Und in ihr finden sich nun einmal neben partikularen Urteilen über Einzelhandlungen auch universale Urteile über Klassen von Handlungen bzw. universal formulierte sittliche Normen.

Diese Differenz kann man nicht mit dem Argument, die Vernunft sei schöpferisch, aus der Welt schaffen. Dies wäre in der Tat eine *Petitio principii*. Wer hingegen schon davon ausgeht, die Vernunft sei schöpferisch, der wird keinen Grund haben, die Differenz von universalen und partikularen praktischen Urteilen als im ewigen Gesetz begründet zu betrachten. Er wird diese Differenz also anders interpretieren, eben als »Schöpfung« des Menschen und als entsprechend verfügbar. Wichtig ist aber: Man kann dies nicht mit irgend einer Art von Theonomie *begründen*, denn Theonomie ist ja (philosophisch-ethisch) immer erschlossen, also Resultat, und nicht Ausgangspunkt des Diskurses.

Falls wir deshalb nicht vom Begriff der schöpferischen Vernunft ausgehen – dafür, davon auszugehen, gibt es aber zunächst einmal gar keinen sachlichen Grund – so kommen wir zum Schluß, daß in der Tat eben die Differenz von universal und partikular eine solche ist, die sich im ewigen Gesetz findet. Denn der Partizipationsgedanke besagt ja: das ewige Gesetz ist uns gar nicht unbekannt; wir kennen es genau insofern wir das natürliche Gesetz kennen, d.h. durch unsere praktischen Urteile, die teils universal, teils partikular sind.

Dadurch nun zeigt sich, daß der Partizipationsgedanke viel mehr besagt als nur die Tatsache, das Naturgesetz bzw. unsere Autonomie gründe letztlich in Gott. Er besagt vielmehr, daß durch unsere Autonomie – im Naturgesetz – ein von Ewigkeit her in der göttlichen Weisheit bestehender »Plan« hinsichtlich des menschlichen Handelns und dessen Ziel zum wirksamen Ausdruck kommt. Andernfalls hätte es schlicht keinen Sinn, von einem »ewigen Gesetz« zu sprechen.

d) *Drittes Gegenargument:*

Metaphysische Unmöglichkeit »theonomer Autonomie«

Gerade durch das eben Gesagte wird der Gedanke, das Naturgesetz stelle einen Bereich spezifisch menschlich-»schöpferischer« Normativität frei, mehr als fragwürdig. Er kann auf dieser Grundlage metaphysisch nicht mehr durchgehalten werden. Denn wenn das Naturgesetz – und damit menschliche Autonomie – Partizipation des ewigen Gesetzes ist, und demnach zwischen Naturgesetz und ewigem Gesetz eine Identität durch Teilhabe besteht (eine Immanenz des ewigen Gesetzes *im* Naturgesetz), dann kann sich das Naturgesetz nicht darauf beschränken, eine »natürliche Neigung der praktischen Vernunft zu normsetzender Aktivität« zu sein, wie dies die Vertreter einer »schöpferischen Vernunft« annehmen. Denn dann wäre das ewige Gesetz selbst – zumindest in bezug auf den Menschen – ebenfalls nur eine solche »Neigung« oder »potentielle Rationalität« (der göttlichen Vernunft) zu normsetzender Aktivität, (deren Aktualisierung Gott dann offenbar dem in die Autonomie entlassenen Geschöpf überläßt), und keine bereits von Ewigkeit her bestehende, aktuelle, universale und vollkommene *ordinatio* der göttlichen Weisheit, woran nun aber gerade festgehalten werden muß.

Die Konzeption einer theonom begründeten schöpferischen Vernunft impliziert also, daß das ewige Gesetz keine *ordinatio* der menschlichen Handlungen auf ihr Ziel hin beinhalte, sondern daß diese *ordinatio* vielmehr der Autonomie der Geschöpfe überlassen sei. Diese Vorstellung ist nun aber metaphysisch einfach unhaltbar. Sie würde des näheren behaupten, in Gott gebe es eine Freiheit, die nicht auch bereits eine Ordnung des Guten darstellt. Sie würde also in der göttlichen Weisheit, in der sich das ewige Gesetz findet, eine »Offenheit« als Indetermination annehmen. Dies wäre in der Tat unumgänglich, da ja, wie unbestritten ist, das ewige Gesetz eine erschlossene Größe ist.

Man gelangt damit aber zu einem Gottesbild, das reichlich fragwürdig ist. Es ist es schon aus rein philosophischen Gründen: Ein Gott, der einen Menschen erschafft und ihn seiner eigenen Vorsehung überläßt, ohne daß diese auch inhaltlich getragen

wäre von einer Vorsehung des Schöpfers selbst, ist nicht das Bild eines »guten Gottes«. Von einem solchen Gott könnte es wohl bezüglich des Menschen kaum heißen: »Und Gott sah, daß es gut war«; eher müßte es heißen: »Und Gott sprach: mal sehen, was daraus wird«. Damit dürfte wohl auch zugleich die theologische Fragwürdigkeit angesprochen sein: Der Gott der theonom verfügten schöpferischen Vernunft gerät mit dem Gott der biblischen Offenbarung in Widerspruch. Daß der Gott der »theonomen Autonomie« der wirkliche Gott ist, könnten wir nur aufgrund von Offenbarung wissen. Die Offenbarung weist jedoch gerade in die umgekehrte Richtung.

e) Ergebnis: »Theonome Autonomie«, ein Anthropomorphismus

Es dürfte wohl nicht schwerfallen, aufgrund des Gesagten zu erkennen, daß die Plausibilität der Konzeption »theonomer Autonomie« in einem vordergründigen Anthropomorphismus gründet. »Theonome Autonomie« arbeitet mit der – menschlichen Verhältnissen entnommenen – Vorstellung, Theonomie sei eine Art übergeordnete Rahmenordnung, innerhalb derer der Mensch von Gott einen Freiraum zugestanden erhält, in dem er nun »autonom« schalten und walten muß. Verfehlung gegenüber dem Willen Gottes wäre einzig und allein, diese Freiheit nicht zu benutzen, gleichsam untätig zu bleiben; die eigene Vernunft unverantwortlich und widersprüchlich zu gebrauchen. Diesem Konzept gemäß ist der Mensch zwar auf einer »transzendentalen« Ebene unbedingt und total gegenüber Gott verpflichtet, dazu nämlich, in Freiheit über sich selbst zu verfügen.

Das Modell funktioniert nach dem Muster von Kompetenzübertragungen übergeordneter an untergeordnete Stellen oder nach dem Muster von »Unabhängigkeit« und »Emanzipation«: Schöpfung wird zu einem Akt der Entlassung in die »Selbstständigkeit«. Solche Vorstellungen sind jedoch völlig ungeeignet, um die Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf zu erfassen. Die Größe menschlicher Autonomie gründet gerade in der Immanenz göttlicher Weisheit in der menschlichen sittlichen Erkenntnis, nicht aber in ihrer Unabhängigkeit und »schöpferischen« Eigenkompetenz. Wie jede geschaffene Vollkommenheit, ist auch menschliche Autonomie verantwortliche Teilhabe an göttlicher Vollkommenheit, nicht einfach »Freiraum«. Damit zeigt sich erneut, wie tief eben gerade die Beziehung zwischen Freiheit und Wahrheit durch das Autonomieverständnis betroffen ist, und wie viel hier auf dem Spiel steht: letztlich eben das Verständnis der Beziehung zwischen Geschöpf und Schöpfer und schließlich der Gottesbegriff selbst.

Freilich sind mit solchen Feststellungen Fragen der Normenbegründung noch keineswegs gelöst. Es wird darauf am Ende dieser Darlegungen noch einmal zurückzukommen sein. Zunächst sind noch einige wesentliche Aspekte der Autonomiekonzeption von »Veritatis splendor« darzustellen, nämlich ihre Folgen erstens für die Frage der Wahrheitsbindung des Gewissens und zweitens für die Autonomie des Subjekts im Akt des Glaubens und des Gehorsams gegenüber dem Lehramt. Beide Fragen sind hier nur kurz zu behandeln.

5. Weitere Aspekte, unter denen sich die Lehre der Enzyklika entfaltet

a) Autonomie, Gewissen, Wahrheit: Originalität von »Veritatis splendor«

Es ist, wie gesagt, charakteristisch für Veritatis splendor, das Autonomieproblem im Zusammenhang mit der Lehre über das natürliche Sittengesetz zu behandeln. Dies zu berücksichtigen ist entscheidend für die richtige Einordnung der Lehre über die Beziehung zwischen Gewissen und Wahrheit (VS 54–64). Die Enzyklika weist ja die Idee zurück, das Gewissen sei eine »schöpferische« Instanz. Vielmehr, so wird unterstrichen, ist das Gewissen dem Gesetz Gottes gegenüber als objektive und universale Norm seiner Wahrheit verpflichtet.

Das Gewissensurteil ist für VS zwar insofern autonom, als es eben die unverzichtbare nächstliegende Norm des Handelns ist; deshalb kann keine Handlung gut genannt werden, die gegen das Urteil des Gewissens vollzogen wird. Die Enzyklika betont jedoch, daß das Gewissen die Einsicht über Gut und Böse nicht aus sich selber hat bzw. darüber »entscheidet«, sondern diese wesentlich empfängt.

Daraus ist jedoch nicht zu schließen, dem Gewissen des einzelnen bliebe nun nichts anderes übrig, als sich an Offenbarung oder kirchlicher Lehre auszurichten. »Veritatis splendor« lehrt hier zunächst etwas anderes: Jene Wahrheit, der das Urteil des Gewissens verpflichtet ist und nach der es sich richten muß, ist gerade jene des Naturgesetzes, also zunächst einmal die Autorität der natürlichen praktischen Vernunft des moralischen Subjekts.

Diese Bindung des Gewissens an die Wahrheit der autonomen Vernunftkenntnis ist in verschiedener Weise ausgedrückt:

– »Das Gewissen drückt also die *sittliche Verpflichtung* im Lichte des Naturgesetzes aus« (VS 59,2).

– »Die Würde dieser Vernunftinstanz [des Gewissens] und die Autorität ihrer Stimme und ihrer Urteile stammen aus der Wahrheit über sittlich Gut und Böse, die zu hören und auszudrücken sie gerufen ist. Auf diese Wahrheit wird vom »göttlichen Gesetz«, *der universalen und objektiven Norm der Sittlichkeit* hingewiesen. Das Urteil des Gewissens begründet nicht das Gesetz, aber es bestätigt die Autorität des Naturgesetzes« (VS 60). Dieser Passus ist wichtig, weil er zeigt, daß die Relativierung der Autonomie des Gewissensaktes keine Relativierung von Autonomie schlechthin ist; denn behauptet wird hier lediglich, das Urteil des Gewissens müsse sich an der »Wahrheit über sittlich Gut und Böse« ausrichten, einer Wahrheit, die fundamental im Naturgesetz zum Ausdruck kommt. Das Naturgesetz ist nun aber gerade Ausdruck moralischer Autonomie des Menschen. Dies wird in der unmittelbar nachfolgenden Ziffer bestätigt:

– »Die im Gesetz der Vernunft ausgesprochene Wahrheit über das sittlich Gute wird vom Urteil des Gewissens praktisch und konkret anerkannt...« (VS 61,1).

Das Fazit lautet dann (VS 61,2): »So *offenbart sich im praktischen Urteil des Gewissens*, das der menschlichen Person die Verpflichtung zum Vollzug einer bestimmten Handlung auferlegt, *das Band zwischen Freiheit und Wahrheit*. Deshalb zeigt sich das Gewissen mit »Urteils«-Akten, die die Wahrheit über das Gute wider-

spiegeln, und nicht in willkürlichen »Entscheidungen««. Das Gewissen »entscheidet« eben nichts, sondern es ist ein Urteil über konkrete Handlungen im Licht der Wahrheit, einer Wahrheit, die dem Menschen aber fundamental durch das Naturgesetz, d.h. also durch seine eigene Vernunft, insofern sie Gut und Böse unterscheidet, zugänglich ist¹⁹.

Die Rückbindung aller Gewissensurteile an die wahrheitserschließende praktische Vernunft des natürlichen Sittengesetzes schmälert demnach keineswegs die menschliche Autonomie, verpflichtet sie jedoch auf Wahrheit hin. Alle Aussagen, die darauf zielen, die Abhängigkeit des Gewissens von der »objektiven Norm der Sittlichkeit« bzw. vom »göttlichen Gesetz« aufzuweisen, sind zunächst als Aufweis der fundamentalen Wahrheitsbindung des Gewissens zu verstehen. Denn die »objektive Norm der Sittlichkeit« bzw. das »göttliche Gesetz« (das »ewige Gesetz«) offenbart sich ja zunächst und fundamental gerade im natürlichen »Gesetz der Vernunft«. Erst in zweiter Linie können Offenbarung und Lehramt der Kirche ins Spiel kommen. Doch auch hier wird menschliche Autonomie keineswegs aufgehoben.

b) Autonomie und Freiheit (Glaube, Offenbarung, Lehramt)

Die Wahrheitsbindung menschlicher Autonomie im allgemeinen und des Gewissensurteils im besonderen sind Zeichen der Tatsache, daß der Mensch, bevor er sein eigenes Leben projiziert, bereits ein Projekt Gottes ist. Gehorsam gegenüber einer moralischen Norm kann für einen Menschen, der in diesem Bewußtsein lebt, weder als Bedrohung noch als Einschränkung von Autonomie erfahren werden, vorausgesetzt, es besteht die Garantie, daß diese Weisung eben von Gott stammt bzw. einer Autorität, der man jenen Glauben schenkt, der nur einer mit göttlichen Garantien ausgestatteten Autorität vernünftigerweise zustehen kann.

Es ist nun offensichtlich, daß für einen katholischen Gläubigen sowohl das Wort Gottes, wie es in der Heiligen Schrift und der Tradition enthalten ist, wie auch das im Glauben angenommene authentische Lehramt der Kirche, in der Tat genau solche Garantien der »Authentizität« besitzen. Das in der Heiligen Schrift und unter der Leitung des Heiligen Geistes in der kirchlichen Tradition enthaltene Wort Gottes kann von einem Gläubigen selbstverständlich nicht als »heteronome« Aufzwingung von außen verstanden werden. Denn dieses Wort Gottes und die in ihm enthaltene moralische Weisung wird ja gerade im Glauben angenommen und tritt auch nur aufgrund der Gabe des Glaubens mit dem Anspruch von Wahrheit auf. Diese Gabe des Glaubens zu erhalten, setzt jedoch seinerseits wiederum einen Akt der Freiheit des Menschen voraus, schließlich ein freies Urteil des Gewissens, das, in der Suche nach Wahrheit und in der Öffnung ihr gegenüber, das eingegossene Licht des Glaubens annimmt.

Daraus folgt jedoch: Sowohl der Akt des Glaubens wie auch dessen logische Konsequenz, der Glaubensgehorsam gegenüber dem Wort Gottes (auch als vom Lehramt

¹⁹ Zur Kritik eines »entscheidenden Gewissens« vgl. auch G.B. Sala SJ, *Gewissensentscheidung. Philosophisch-theologische Analyse von Gewissen und sittlichem Wissen*, Innsbruck–Wien 1993.

verkündetes), sind unausweichlich Akte, die der Autonomie und der Freiheit des Menschen entspringen. Auch in dieser Hinsicht ist also der Mensch von Gott »der Macht seiner freien Entscheidung« überlassen. Ohne die fundamentale Autonomie und Freiheit, die ja selbst konstitutiver Bestandteil menschlicher Natur sind, wäre es dem Menschen gar nicht möglich, *irgendeine* Autorität als solche anzuerkennen. Anerkennung von Autorität und nachfolgender Gehorsam setzt Autonomie voraus. Sonst wäre Autorität bloße Zwangsgewalt, und Gehorsam wäre Selbst-Unterwerfung seitens des Schwächeren²⁰.

Es widerspricht deshalb auch keinesfalls moralischer Autonomie, eine sittliche Weisung anzuerkennen und ihr zu folgen, die man selbst nicht ganz in ihrer Vernünftigkeit zu erfassen vermag, vorausgesetzt es gibt wiederum vernünftige Gründe dafür, die entsprechende Autorität als eine solche anzuerkennen. Demzufolge kann ein freies und vernünftiges Wesen, gerade in Ausübung seiner Autonomie, durchaus eine Weisung befolgen, deren Inhalt es zwar selbst nicht ganz einsieht, für deren Vernünftigkeit jedoch die Autorität verbürgt, der sie entspringt. Jedoch bedarf es gerade dazu auch der Demut.

Die Frage drängt sich freilich auf: Weshalb kann dieser Fall überhaupt eintreten? Wieso überhaupt finden sich in Offenbarung und kirchlicher Lehre sittliche Weisungen, die prinzipiell auch der menschlichen Vernunft zugänglich sind? Anhänger der »autonomen Moral« vertreten die Meinung, das Lehramt besitze für den innerweltlichen Bereich – die Ebene der »natürlichen Moral« – prinzipiell keine spezifische Zuständigkeit. Das jedoch ist wiederum nur im Rahmen ihres spezifischen Autonomiekonzepts begründbar. Die Frage stellt sich aber dennoch, und sie ist letztlich die Frage nach der Beziehung zwischen praktischer Vernunft des Menschen, Autonomie und sittlicher Tugend.

c) Autonomie, praktische Vernunft und sittliche Tugend

Jene praktische Vernunft, deren allgemeine Urteile über Gut und Böse – beginnend mit dem Urteil »das Gute ist zu tun, das Böse zu meiden« – das natürliche Moralgesetz ausmachen, ist die Vernunft einer Person, die affiziert ist von Leidenschaften und deren Willen sich auch im Angesichte des als gut Erkannten weigern kann, dieser Erkenntnis zu folgen. Er ist ein freier Wille.

Menschliche praktische Vernunft und damit das Naturgesetz besitzt also nur dort seine ganze Kraft, wo Emotionalität, Affektivität, Leidenschaften und schließlich der Wille selbst die letztlich nur dem Verstand zugängliche Wahrheit nicht verstellen, sondern Vernunftkenntnis fördern und stützen. Sittliche Wahrheit wird dem Menschen zugänglich über seine natürliche Vernunft, die nun allerdings auch schlecht disponiert sein kann aufgrund von lasterhaften Neigungen wie Ungerech-

²⁰ So vertrat J.H.Newmann (in seiner Schrift »Kirche und Gewissen«) die Überzeugung, die Autorität des Papstes könne allein auf dem Gewissen der Gläubigen beruhen. Würde der Papst *gegen* das Gewissen sprechen, so würde er damit alle Autorität und Einfluß verlieren. Den Hinweis entnehme ich: A. Laun, Das Gewissen. Oberste Norm sittlichen Handelns, Innsbruck – Wien 1984, 111.

tigkeit, Stolz, ungeordnete Sinnlichkeit, so weit, daß im Gewissen jene Wahrheit, die ihren Ursprung in Gott hat, nicht mehr hörbar ist oder nicht mehr gehört werden will.

Gerade hier ist der Ort und letztlich auch der Grund allen ethischen Diskurses. Dieser beruht letztlich auf der Tatsache, daß der Mensch als rationales und deshalb wesentlich autonomes Wesen seine Freiheit vernünftigerweise jeweils nur auf das ausrichten kann, was er als »gut« und deshalb »als zu tun« *erkennt* hat. Die affektive Mitbedingtheit aller sittlicher Erkenntnis bewirkt nun aber, daß das »Erscheinen« des Guten nicht immer das in Wahrheit Gute ist. Es ist gerade die sittliche Tugend, die bewirkt, daß das, was uns jeweils als gut erscheint, auch das in Wahrheit Gute ist. Sittliche Tugend bewirkt und ist die »Wahrheit der Subjektivität«²¹.

Gerade deshalb ist eigentlich der tugendhafte Mensch die Verkörperung des Sittengesetzes. Er »ist sich selbst Gesetz«²². Menschliche Autonomie verwirklicht sich also erst durch sittliche Tugend, bedarf deshalb auch der Entwicklung und »Erziehung«. Daß in einem solchen Prozeß auch Lehr-Autorität eingreifen kann, ohne damit der fundamentalen Autonomie des Menschen zu widersprechen, liegt auf der Hand. Die göttliche Offenbarung sittlicher Gebote besitzt ja gerade einen ausgesprochen pädagogischen Sinn. Sie will Hilfe sein, genau so wie dies die vom kirchlichen Lehramt mit der Autorität Christi vorgelegte Sittenlehre sein will. Dies mit dem Hinweis auf menschliche Autonomie und Freiheit abzulehnen, ist Zeichen für wenig Glauben und wohl auch dafür, nicht ganz verstanden zu haben, worin Autonomie und Freiheit bestehen bzw. daß Autonomie immer auch der Wahrheit verpflichtet ist, für die aber, »was uns gut erscheint«, nicht das letzte Kriterium ist. Der gläubige und demütige Mensch, der sich der Notwendigkeit dieses inneren Ringens zu Erlangung der Tugend – der affektiven inneren Ordnung – bewußt ist, kann demzufolge in kirchlich-lehramtlicher Vermittlung von Wahrheit unmöglich eine Bedrohung seiner Freiheit erblicken; denn damit würde er sich gerade als ein aus Freiheit Glaubender mit sich selbst in Widerspruch setzen.

d) Autonomie der Vernunft oder Autonomie des Willens?

Der Lehre der Enzyklika – dies sei ergänzend hinzugefügt – liegt eigentlich implizit die Unterscheidung zweier Arten von Autonomie zugrunde. Mit der gesamten klassischen Tradition plädiert sie für eine wahre *kognitive Autonomie* des Menschen: Der Mensch muß sich nach der Wahrheit des Guten ausrichten; diese Wahrheit vermag er grundsätzlich mit seiner eigenen Vernunft zu erkennen. Auf dieser Grundlage sind sämtliche Instanzen oder Autoritäten, die eine vernünftige Verheißung in sich schließen, Wahrheitserkenntnis zu fördern, als Unterstützung der Freiheit erkennbar, am meisten der offenbarende Gott selbst.

²¹ Gerade dies ist das eigentliche »Thema der Aristotelischen Ethik«, welches Thomas aufgreift, aber durch eine Prinzipienlehre (Lehre von der *lex naturalis*) ergänzt; vgl. dazu jetzt M. Rhonheimer, Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis. Handlungstheorie bei Thomas von Aquin in ihrer Entstehung aus dem Problemkontext der aristotelischen Ethik, Berlin 1994.

²² Thomas v. Aquin, Kommentar zum Römerbrief, II, lect.3.

Deshalb betont die Enzyklika an einer zentralen Stelle: »Der Gehorsam Gott gegenüber ist daher nicht, wie manche meinen, eine *Heteronomie*, so als wäre das moralische Leben dem Willen einer absoluten Allmacht außerhalb des Menschen unterworfen, die der Behauptung seiner Freiheit widerspricht« (VS 41,1). Gott erscheint hier nicht als »fremder Wille«, sondern als Fülle und Garant jener Wahrheit, derer der Mensch bedarf, um seine Vollkommenheit und sein Glück zu finden.

Kognitive Autonomie impliziert deshalb die Haltung der Demut. Sie ist schon vorgebildet in der steten Bereitschaft, Freiheit und Willen unter das als gut Erkannte zu unterwerfen. Dem gegenüber steht eine andere Art Autonomie, die Autonomie des *Willens*. Ihr ist es – im Gefolge von Kants Begriff »transzendentaler Freiheit« – nicht so sehr an Wahrheit, sondern an Unabhängigkeit des eigenen Wollens und Strebens von aller »empirischer« Bedingtheit gelegen. Sie erblickt gerade im »Gut ist, was ich will« das Kennzeichen wahrer Freiheit. Sie ist letztlich eine Freiheit, die in jedem Akt nur sich selbst als Freiheit bestätigen will, wie das wohl niemand konsequenter und ehrlicher als Jean Paul Sartre zum Ausdruck gebracht hat.

6. Das Problem einer »autonomen Moral im christlichen Kontext«

Wir kommen nun zu einer abschließenden Beurteilung jener Konzeption »autonomer Moral im christlichen Kontext«, gegen die sich die Enzyklika recht eigentlich wendet. »Autonome Moral im christlichen Kontext« als moraltheologisches Programm meint: Das Phänomen »Moral« und damit auch der moralische Diskurs verlaufe auf zwei Ebenen:

– Die Ebene der innerweltlichen Moral des Humanums, der Bereich also der materialen Handlungsnormen (= Weltethos). Er ist der Vernunft eines jeden Menschen prinzipiell zugänglich. Die einzige Rechtfertigung für Normen auf diesem Bereich ist die Vernunft. Dies ist der eigentliche Bereich von Gott gewollter menschlicher Autonomie und schöpferischer Vernunft.

– Die Ebene der christlichen Intentionalität: Diese Ebene ist spezifisch christlich. Hier wirken Offenbarung, Gnade usw. (= Heilsethos). Die Enzyklika spielt auf diese Zweiteilung in 37,1 an.

Christen sind also Subjekte, die mit christlicher Intentionalität (Nachfolge Christi, Liebe usw.) das tun, was allen Menschen aufgrund ihrer autonomen Vernunft zu tun möglich ist.

Diese Konzeption hat einiges für sich. Wie bereits am Anfang gesagt, ist die Vorstellung, Handlungsnormen im (»naturrechtlichen«) Bereich des Humanums seien vernünftig begründbar und deshalb auch nicht spezifisch christlich, durchaus anzuerkennen. Ebenfalls ist nicht zu leugnen, daß Christen auf der Ebene der Intentionalität ein Spezifikum auszeichnet. Die Probleme liegen anderswo.

a) Dichotomie von Sittlichkeit und Naturordnung

Das Sittliche wird, an sich richtig, mit dem Personalen gleichgesetzt, das Personale jedoch unrichtigerweise mit einer der »Natur« gegenüberstehenden Freiheit identifiziert. Dadurch wird es möglich, praktische Vernunft von schöpfungsmetaphysisch-naturalen Vorgaben zu lösen und ihr jene normsetzende Ungebundenheit zu verleihen, die das Konzept verlangt. In diesem Sinne ist also die von der Enzyklika etwas später (VS 46–50) kritisierte Dissoziierung von Natur und Freiheit – ein tiefgreifender anthropologischer Dualismus – eine logische Voraussetzung für »theonome Autonomie«.

Diese Dissoziierung ist auf der Grundlage des Begriffs »schöpferische Vernunft« unvermeidbar. Denn Vernunft kann überhaupt nur dann »schöpferisch« sein, wenn sie an keine inhaltlichen Vorgaben irgendwelcher Art gebunden ist. Selbstverständlich muß auch für die Vertreter »autonomer Moral« die Vernunft das Natürliche »berücksichtigen«, ebenso wie auch alle anderen Gegebenheiten etwa kultureller oder sozialer Art. »Autonome Moral« anerkennt auch, daß es naturale »Unbeliebigkeiten« gibt. Das bleibt hier jedoch eine bloße Feststellung: Der Maßstab für »naturale Unbeliebigkeit« ist letztlich die technische Unabänderlichkeit des Naturalen. »Autonome Moral« vermag keine ethischen Kriterien für die Unverfügbarkeit des Natürlichen anzugeben, die selbst nicht wieder verfügbar wären. Das »Tun-dürfen« gleicht sich damit tendenziell dem »Tun-können« an.

Wie »Veritatis splendor« durchaus korrekt ausführt (46,2) ist schöpferische Vernunft die Vernunft einer Freiheit, die der Natur schlechterdings gegenübersteht. Natur ist hier, »was im Menschen und in der Welt außerhalb der Freiheit angesiedelt ist«. Freiheit wird somit durch sich selbst bestimmt und »der Mensch wäre nichts weiter als seine Freiheit« (ebd.).

Man könnte dafür viele Belege aus Schriften der kritisierten Autoren anführen. Diese hingegen bestreiten zuweilen entsprechende Kritik, bestätigen sie aber gerade dadurch, daß sie den entscheidenden Punkt immer wieder übersehen: Vertreter »autonomer Moral« und »schöpferischer Vernunft« sprechen nämlich jeweils undifferenziert von »Natur«, indem sie jene Natur, welche für den Menschen »Um-Welt« ist nicht unterscheiden von der Natur, die der Mensch selbst ist. Genau deshalb verweist ja »Veritatis splendor« dann in diesem Kontext auf die *anima forma corporis*-Lehre (48,3), wonach der Mensch eben nur als Wesenseinheit von Leib und Geistseele adäquat begriffen werden kann. Der undifferenzierte Naturbegriff, der durchaus mit gnostischen Anklängen den Menschen zu einem »Geist in Natur«²³ werden läßt, führt zu Fehldeutungen menschlicher praktischer Vernunft, insbesondere der Beziehung zwischen natürlichen Neigungen und Vernunft, die ebenso eine Wesenseinheit menschlichen Strebens bilden, wie Leib und Seele auf der substantiellen Ebene.

Eine Autonomie, die sich als »partizipierte Theonomie« weiß, hat keine Mühe mit dem Gedanken, daß auch Naturvorgaben menschlicher Autonomie die Richtung

²³ Karl Rahner bezeichnet den Menschen als »Geist in Welt«; Wilhelm Korff als »Vernunft in Natur«.

weisen können. Selbstverständlich ist die »Natürlichkeit« irgendwelcher Gegebenheiten selbst nie ein Argument für deren moralische Relevanz²⁴. Sie wird aber das »Natürliche« ganz anders im ethischen Argument behandeln als eine Vernunft, die sich »schöpferisch«, als von Gott in die Unabhängigkeit normsetzender Aktivität entlassen versteht.

*b) Praktische Vernunft und Verfahren der Normenbegründung
im Kontext »autonomer Moral«*

Der schöpferischen Vernunft autonomer Moral und einer Konzeption, die von der Wesenseinheit von Geist und Leib, Vernunft und natürlicher Neigungen ausgeht, entsprechen zwei Typen von ethischem Diskurs und Normenbegründung. Der ersten entspricht ein Ethos des »richtigen Umgangs mit Gütern, Sachen, Strukturen«; der zweiten eine Ethik des »richtigen Strebens«. Letztere nennen wir auch »Tugendethik«. Erstere kann nur als »Normenethik« auftreten²⁵.

Vertreter autonomer Moral bezeichnen selbst ihre Position als ein »Ethos der Sachlichkeit«²⁶, das zudem eben auch grundsätzlich und vor aller Offenbarung bzw. spezifisch christlichen Glaubensinhalten menschlicher Vernunft entspringt und zugänglich ist. Letzterem ist zuzustimmen; es wurde im Kontext traditioneller »Glaubensethik«, die zu einem »Offenbarungspositivismus« hintendiert, oft zu wenig beachtet.

Die Vertreter autonomer Moral sind jedoch in der Regel Anhänger einer sogenannten »teleologischen Ethik«. Sie sehen in ihr das Modell einer vernünftigen Normenbegründung schlechthin. Dieses Modell, das praktisch identisch mit einem Regelutilitarismus ist – man kann ihn auch als »Normenutilitarismus« bezeichnen – entstammt der angelsächsischen Welt, wurde von deutschen Moraltheologen aus Oxford in die katholische Moraltheologie eingeführt und schließlich wieder, als moraltheologische Konzeption, in die angelsächsische und lateinische Welt exportiert.

Das Modell ist dem Begriff einer schöpferischen Vernunft auf den Leib geschnitten. Denn in ihm werden, wie die Enzyklika an mehreren Stellen ausführt, sämtliche dem menschlichen Handeln vorliegenden Gegenstände bzw. Güter als »vorsittlich« betrachtet. Richtig ist dann jenes Handeln, das diese Güter optimiert. »Schöpferische Vernunft« zeigt sich hier als Welt-gestaltende Vernunft, wobei, und dies ist das betrübliche, mit »Welt«, »Natur« undifferenziert sowohl die umliegenden Berge als auch der Leib des Handelnden gemeint sein kann. Zur »Umwelt« werden sogar andere Personen, und die Beziehung von Person zu Person oder der Person zu ihrer eigenen Leiblichkeit wird letztlich (was die »Richtigkeit« des Handelns betrifft) nicht anders begriffen, wie etwa die Beziehung einer menschlichen Person zu einem

²⁴ Vgl. M. Rhonheimer, Zur Begründung sittlicher Normen aus der Natur. Grundsätzliche Erwägungen und Exemplifizierung am Beispiel der I.v.F. In: J. Bonelli (Hg.): Der Mensch als Mitte und Maßstab der Medizin, Wien – New York 1992, 39–94.

²⁵ Ausführlich und systematisch dazu: M. Rhonheimer, La prospettiva della morale. Fondamenti dell'Etica filosofica, Rom 1994.

²⁶ A. Auer, Autonome Moral und christlicher Glaube, a.a.O. 160.

Atomkraftwerk: Mit allem ist »verantwortlich umzugehen« und die Methode ist generell jene der optimierenden Güterabwägung und -bilanzierung.

Weitere Differenzierungen sind in diesem Zusammenhang nicht nötig. Es geht hier nur um den Zusammenhang von Autonomiekonzepten und bestimmten Modellen der Normenbegründung. Das von Veritatis splendor vorgelegte Konzept einer Autonomie als partizipierter Theonomie entspricht hingegen einer Moral des richtigen Strebens. Hier ist z.B. »die andere Person« bzw. ihr Leben nicht einfach ein vor-sittliches Gut, sondern die Beziehung zum anderen wird bereits als fundamentale Rechtsbeziehung begreifbar, in der es ein fundamental »Geschuldetes« (debitum) gibt, und auch absolute Grenzen wie das »Töten eines Unschuldigen«. Denn in einer solchen Handlung ist Unrichtigkeit des Strebens impliziert, fundamentale Ungerechtigkeit, und da gibt es nichts mehr »abzuwägen« oder zu optimieren. Eine praktische Vernunft allerdings, die solche Grenzen anerkennt, kann sich nicht als schöpferisch verstehen. Vielmehr weiß sie sich eingebunden in eine moralisch objektive Ordnung, deren Wahrheit der Maßstab der Richtigkeit allen menschlichen Strebens und damit eo ipso auch der Gutheit der Person ist²⁷.

b) Dissoziation von Welt- und Heilsethos:

Der Bereich sittlicher Normfindung, wie er durch menschliche praktische Vernunft abgesteckt ist, bezieht sich, gemäß »autonomer Moral im christlichen Kontext«, auf das sogenannte Humanum, d.h. das Ensemble innerweltlicher Verhaltensnormen oder Weltethos. Von diesem zu unterscheiden ist dann jenes Ethos, das sich auf die Heilsordnung bezieht (Heilsethos): dieses umfaßt keine konkreten Normen, sondern Motivationen, Intentionalitäten. So ergibt sich die Möglichkeit einer »autonomen Moral im christlichen Kontext«: eine Moral, die in ihrem Weltbezug schlicht vernünftig, human, nicht spezifisch christlich ist, getragen von einer »christlichen Intentionalität«, der es allein um Glaube, Heil usw. zu tun ist.

Daraus aber ergibt sich: Offenbarung und kirchliches Lehramt können sich nicht auf den »autonomen« Bereich der Moral, also das Weltethos beziehen. Hier wäre das Lehramt einfach eine – allerdings besonders gewichtige – Stimme mehr im Konzert der Stimmen, deren Gewicht auch für den Glaubenden nur so groß wäre, wie es die Gründe sind, die das Lehramt für seine Positionen jeweils geltend zu machen vermag. Nur für den Bereich des Heilsethos also könnte es dann geoffenbarte Normen geben, d.h. auf der Ebene der Motivationen und der »transzendentalen« Inpflichtnahme des Menschen. Ein »Eingreifen« Gottes durch Offenbarung konkreter Handlungsnormen stünde im Widerspruch zu menschlicher Autonomie. Das Lehramt überzieht also seine Kompetenz, wenn es im Namen einer solchen gar nicht möglichen Offenbarung konkrete moralische Unterweisung vorlegt.

Deshalb müssen dann auch entsprechende in der biblischen Offenbarung enthaltene sittliche Gebote uminterpretiert werden: Die Gebote des Dekalogs reduzieren sich

²⁷ Vgl. auch M. Rhonheimer, »Intrinsically Evil Acts« and the Moral Viewpoint: Clarifying a Central Teaching of Veritatis splendor, in: *The Thomist*, 58,1 (1994), 1–39.

eigentlich auf die bloße Mahnung, man solle »nie ungerecht handeln« (nicht ungerrecht töten, nicht die eheliche Treue verletzen, nicht gegen die Nächstenliebe verstoßen usw.). Biblischer Moralunterweisung wird nur »paränetische«, aber kein normativer Charakter zugesprochen. Konkrete Handlungsweisen schließlich sind nur »richtig« oder »falsch«, sie entscheiden aber noch nicht darüber, ob die handelnde Person »gut« oder »schlecht« sei; dies entscheide sich auf der Ebene der (z.B. christlichen) Intentionalität²⁸.

Dadurch wird »autonome Moral im christlichen Kontext« problematisch. Zunächst einmal wird die im Mittelpunkt der Enzyklika stehende Lehre unterlaufen, es gebe universale Verbotsnormen, die *semper et pro semper*, also für jeden Fall, ausnahmslos gelten. Selbstverständlich vertritt kein Anhänger der »autonomen Moral« die Ansicht, man dürfe sittliche Gebote, Gebote des Dekalogs oder universale Verbotsnormen um guter Ziele willen oder mit guten Absichten übertreten oder man dürfe gar Böses tun damit daraus Gutes entstehe. Kritiker der Enzyklika werfen ihr oft entrüstet und beleidigt ein solches Fehlverständnis vor.

Die Enzyklika meint aber etwas anderes: Sie meint, die von ihr kritisierten Theorien würden letztlich darauf hinauslaufen, daß man das Übertreten dessen, was die katholische Überlieferung als absolute Verbotsnorm anerkennt, als gut und richtig rechtfertigen könne, daß also letztlich nur die Gesamtheit der Absichten bzw. eine Optimierung sämtlicher vorausgesehener Folgen einer Handlung darüber entscheiden kann, ob eine Handlung *überhaupt*, also »objektiv«, richtig bzw. gut ist (vgl. dazu vor allem VS 79,1). Daß es in der Tat darauf hinausläuft, das ist nun nicht zu leugnen, braucht aber in diesem Zusammenhang nicht dargestellt zu werden. Ein anderer Aspekt ist hier noch abschließend zu nennen.

c) Die Verkennung des spezifisch »Moralischen« durch »autonome Moral im christlichen Kontext«

Die Dissoziierung von Welt- und Heilsethos, von innerweltlichem »Ethos der Sachlichkeit« einerseits und »christlicher Intentionalität« andererseits wird dem Phänomen der Moral grundsätzlich nicht gerecht. Denn auf der »sachlichen« Ebene des Weltethos scheint »autonome Moral im christlichen Kontext« gar keine Moral zu sein, da sie das Proprium des Sittlichen verpaßt (daß nämlich durch sein konkretes Handeln der Mensch sich selbst als guten oder schlechten Menschen erzeugt und nicht nur Zustände der äußeren Welt verändert); und auf der Ebene des Heilsethos, wo es dann tatsächlich um das Gutsein der Person, also um »Moral« geht, ist sie gar nicht mehr »autonom«, da ja hier alles vom christlichen Glauben abhängt. Kritikern der »autonomen Moral« scheint deshalb, daß dadurch das eigentliche ethische Begründungsproblem ungelöst bleibt, weil auf der Ebene, auf der Moralbegründung gefragt ist, gar keine Moral mehr, sondern nur noch »Sachlichkeit« zu finden ist²⁹.

²⁸ Alle diese Aspekte werden von der Enzyklika in Nr. 37 deutlich genannt.

²⁹ Vgl. M. Rhonheimer, Natur als Grundlage der Moral, a.a.O. 157 (dies bezieht sich vor allem auf Alfons Auer). Eine teils zustimmende, teils kritische Bewertung dieser Kritik gibt: E. Gillen, Wie Christen ethisch handeln und denken. Zur Debatte um die Autonomie der Sittlichkeit im Kontext katholischer Theologie, Würzburg 1989.

Falsch ist eben bereits der Dualismus der beiden Sphären. Er ist sowohl aus rein philosophisch-ethischen, wie auch aus theologischen Gründen unakzeptabel, und »Veritatis splendor« reagiert hier interessanterweise auf beiden Ebenen.

Erstens, der philosophisch-ethische Grund: Er liegt in der Tatsache, daß der handelnde Mensch eine unverbrüchliche Strebenseinheit darstellt. Es gibt nur *eine* Handlungssphäre des Menschen, d.h. jede menschliche Handlung entspringt auf allen ihren Ebenen dem Willen des Menschen (seinem »Herzen«). Es ist falsch, implizit zu unterstellen, auf der Ebene des »Weltethos«, gleichsam innerweltlich, befinde sich Rationalität, Güterabwägung, »Sachlichkeit« usw., Faktoren, die über die »Richtigkeit von Handlungen« entscheiden; auf der Ebene des »Heilsethos« dann die Intentionalitäten, eben Wille und Herz, Faktoren, die über das »Gutsein der Person« entscheiden.

Nichts könnte der Realität ferner sein. Es ist doch, wie bereits erwähnt, keineswegs so, daß in Urteilen und entsprechenden Normen, die etwa Experimente mit menschlichen Embryonen zum Gegenstand haben, also auf der Ebene des »Innerweltlichen« bzw. »Weltethos«, wo es um »richtiges Handeln« geht, nur die Rationalität der Bilanzierung und Optimierung der Folgen eine Rolle spielt, nicht aber auch bereits die Positionierung des Willens des Handelnden zu anderen Rechtsträgern, eben hier menschlichen Embryonen. Es ist wohl der größte Irrtum konsequentialistischer und proportionalistischer Normenbegründung im Kontext »autonomer Moral« systematisch zu übersehen, daß in der Wahl eines jeden konkreten Tuns bereits der Wille engagiert ist. Es ist das Verdienst der Enzyklika, gerade dies in den verschiedensten Zusammenhängen herausgestellt zu haben³⁰.

Entscheidend ist hier: In jeder Einzelhandlung wird immer auch das Ganze gewählt bzw. in jeder Wahl einer konkreten Verhaltensweise wird auch über das Ziel, die Intentionalität entschieden, durch die das konkrete Tun und damit eben auch das Innere der Person geprägt wird³¹. Gewählte Verhaltensweisen entscheiden deshalb auch über intentionale Gehalte, über Absichten. Dagegen kritisiert die Enzyklika, daß die von ihr abgelehnten Positionen Handlungsabläufe analog zu Naturprozessen betrachte (VS 65,3).

Deshalb gilt: »Jede Handlungswahl schließt immer eine Bezugnahme des freien Willens auf jene Güter und Übel ein, wie sie vom Naturgesetz als zu verfolgendes Gutes und zu meidendes Übel aufgewiesen werden« (VS 67,2). Diese Struktur vermag zwar nicht universal festzulegen, was im einzelnen positiv zu tun ist (dazu bedarf es der Klugheit); wohl aber was im einzelnen und in jedem Fall zu unterlassen ist (vgl. ebd.). Denn es gibt Handlungen, deren Wahl in jedem Fall die Unrichtigkeit des Strebens implizieren und die deshalb allein schon deshalb, ganz unabhängig von weiteren Absichten oder Güterbilanzierungen, sittlich falsch und übel sind, d.h. den Willen des Handelnden zu einem schlechten Willen werden lassen. Das ist jedoch

³⁰ So im Zusammenhang mit dem Thema »Fundamentalsoption« (bes. VS 65–67), wie auch im Zusammenhang mit der Behandlung des Begriffs des »Objekts« der Handlung (bes. VS 78).

³¹ Vgl. dazu auch J. Finnis, Object and Intention in Aquinas, in: *The Thomist*, 55 (1991), 1–27.

letztlich nur in einer tugendethischen Perspektive, nicht aber in einer auf dem Begriff des »Gesetzes« und der »Norm« gründenden Darstellung der Moral begründbar³².

Jedenfalls: damit bestätigt sich die Existenz universaler Verbotsnormen bzw. die Differenz zwischen universalen und partikularen Handlungsnormen, und das heißt auch: der Existenz realer, unüberschreitbarer Grenzen des moralisch Möglichen. Genau dies jedoch ist, wie oben gesagt, mit dem Begriff einer Autonomie als »schöpferischer Vernunft« unvereinbar. Eine Vernunft, die »schöpferisch« ist, kann solche Grenzen gar nicht kennen. Der Aufweis der Grenzen jedoch allein zeigt schon, daß Autonomie in eine Wahrheit – letztlich eine Wahrheit über den Menschen selbst – eingebunden ist, über die sie selbst nicht zu verfügen vermag.

Zweitens, der theologische Grund: Er besteht darin, daß es von einem christlichen Standpunkt aus unmöglich ist, Heils- und Weltethos einfach so zu unterscheiden, wie dies »autonome Moral im christlichen Kontext« tut. Möglich ist es hingegen, ein autonomes Vernunftethos auf der Ebene des Humanums als »Teilmenge« eines letztlich auf Offenbarung gründenden christlichen Ethos' zu identifizieren. Gerade das aber impliziert, daß auch das Weltethos Bestandteil des christlichen Heilsethos' wäre. Das hätte bereits entscheidende Konsequenzen für die Frage kirchlich-lehramtlicher Zuständigkeit. Zugleich ist es auch bedeutsam für jene der Heilsrelevanz innerweltlicher Handlungsnormen, ja eben für den gesamten Zusammenhang zwischen Geboten und christlicher Vollkommenheit, dem Thema des ersten Teils von »Veritatis splendor«.

Unbeschadet der auch von der Enzyklika anerkannten Autonomie menschlicher sittlicher Vernunft bzw. eines daraus sich ergebenden autonomen Vernunftethos, ist die Tatsache wesentlich, daß es eben auch ein spezifisch *christliches Ethos des Humanums* bzw. ein spezifisch christliches Weltethos gibt³³. Dieses gründet vor allem auf der Tatsache, daß der Christ aufgrund des Glaubens weiß, daß die für jeden Menschen erfahrbare Kluft zwischen sittlichem Sollen und sittlichem Können durch die Erlösung in Christus und die dadurch dem Menschen zukommende Gnade überwunden ist. Ein Sollen, welches das Können übersteigt und keine Glücks- oder Erfüllungsverheißung in sich zu schließen vermag, ist ja gerade als verpflichtendes Sollen nicht einsichtig; gerade dies ist einer der Hauptgründe dafür, daß so viele sittliche Normen umstritten sind.

Mit den Worten Christi betont hier »Veritatis splendor«: »Im Anfang war es nicht so«. Und diese heilsgeschichtliche Perspektive ist wesentlich. In ihr wird es unannehmbar, die menschliche »Schwäche zum Kriterium der Wahrheit vom Guten« zu machen (VS 104,1). Die Wahrheit über den Menschen – und das wissen wir allein aus Offenbarung – besteht gerade darin, daß er seine Vollkommenheit und sein Glück allein darin zu finden vermag, was die Kräfte seiner bloßen Natur übersteigt.

³² Vgl. meine oben zitierten Ausführungen »Intrinsically Evil Acts« and the Moral Viewpoint...; sowie: M. Rhonheimer, »Ethics of Norms« and the Lost Virtues, in: *Anthropotes* IX, 2 (1993), 231–243.

³³ Vgl. M. Rhonheimer, Über die Existenz einer spezifisch christlichen Moral des Humanums, in: *Internationale Katholische Zeitschrift »Communio«*, 23 (1994) 360–372.

Der Kirche ist ja gerade diese Wahrheit anvertraut. Daß sie deshalb gegen falsche Autonomiekonzepte reagiert, die diese Wahrheit unterlaufen und unwirksam machen, ist nicht Einmischung in die Freiheit der Moraltheologie, sondern Wahrnehmung ihres ureigensten Auftrags der treuen Weitergabe der offenbaren Wahrheit.

d) Moralische Autonomie und das Problem der Begründung sittlicher Normen

Das Anliegen der »Autonomen Moral« entspringt bekanntlich einer Reaktion auf die Herausforderung durch die Enzyklika »*Humanae Vitae*«³⁴. Die Herausforderung bestand letztlich darin, daß mit den Mitteln der herkömmlichen moraltheologischen Normenbegründungsverfahren die Lehre von »*Humanae Vitae*« nicht ausreichend verständlich zu machen war. Gesucht wurde deshalb eine moraltheologische Konzeption, der gemäß man begründen konnte, weshalb eigentlich für solche Fragen gar nicht das kirchliche Lehramt zuständig sei. Vielmehr, so suchte man zu zeigen, müßten sie geklärt werden durch den andauernden Prozeß einer »Synopsis der Erkenntnisse der Human- und Sozialwissenschaften und der Einsichten der philosophischen Anthropologie mit den in der Sprache der sittlichen Verbindlichkeit übersetzten Dringlichkeiten und Notwendigkeiten gegliederten Menschseins«; und deshalb sei »Ethik für ihre Wahrheitsfindung auf die ständige redliche Kooperation mit den empirischen Wissenschaften und den philosophischen Deutungen des menschlichen Daseins angewiesen«³⁵.

Eine solch komplexe Arbeit kann selbstverständlich nicht vom kirchlichen Lehramt geleistet werden. Sie ist die Aufgabe des katholischen Moraltheologen. Erstaunlich ist dabei, daß eine so verstandene »autonome Moral« nun gerade die autonome sittliche Einsicht des einzelnen für unerheblich, ja für unfähig erklärt, wirklich verantwortliche und vernünftige sittliche Orientierung vermitteln zu können. Die Lehre vom Naturgesetz wird hier nur noch gebraucht, um »theonome Autonomie« als moraltheologisches Programm zu begründen; als Autonomie der sittlichen Einsicht des einzelnen scheint sie jedoch nicht funktionieren zu können, zumindest nicht ohne die Vermittlung und Anleitung durch kompetente Moraltheologen. »Autonom« sind jetzt nur noch die Moraltheologen mit ihrer Fähigkeit, human- und sozialwissenschaftliche Forschungsergebnisse mit philosophisch-anthropologischer Erkenntnis zu einem umfassenden Konzept gelungenen Lebens zu kombinieren, – und dies als andauernden Prozeß, der angesichts der ständig zunehmenden Fülle an Wissen und Erfahrung immer wieder neue Lösungen hervorbringt, denn »die Rationalität des Sittlichen enthüllt sich weniger in der abstrakten Spekulation als in der Reflexion über die geschichtlichen Erfahrungen der Menschheit«³⁶.

Wenn sich nun das Lehramt der Kirche gegen eine solche doch eher elitäre Konzeption moralischer Autonomie wehrt, verteidigt sie eigentlich die kognitive morali-

³⁴ Vgl. A. Auer, *Hat die autonome Moral eine Chance in der Kirche?*, a.a.O., 12.

³⁵ A. Auer, ebd. 13.

³⁶ A. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, a.a.O., 29.

sche Autonomie des einzelnen. Sie behauptet diese zwar als wesentlich nicht-schöpferisch. Damit jedoch schützt sie die Würde der Person und Gottes Ebenbild in ihr. Denn eine wirklich »schöpferische Vernunft«, der die Aufgabe zufiele, in vernünftiger Weise Normen zu finden, könnte überhaupt nur die Vernunft von Experten und Spezialisten sein, nicht aber die praktische, autonome Vernunft des einzelnen Handlungssubjekts, die eben selbst den Charakter eines natürlichen moralischen Gesetzes besitzt, in dem Gottes ewige, schöpferische Weisheit offenbar wird. Die Expertenvernunft der »autonomen Moral« kongruiert mit der Expertenvernunft des güterbilanzierenden Konsequentialismus. Die Rationalität entspricht jener der technischen und ökonomischen Bewältigung von Sachfragen³⁷. Diese Rationalität ist selbstverständlich in vielen Bereichen legitim. Sie dispensiert jedoch nie von der Frage, ob diese oder jene Handlungsweise grundsätzlich überhaupt »moralisch möglich« ist³⁸.

Solche Einwände werden jeweils durch ein ganzes Arsenal konsequentialistischer Argumentationstechniken für unerheblich erklärt. Sie sind aber als entscheidende Einwände erst im Kontext einer Tugendethik verstehbar. »Tugendethik« reflektiert gerade die autonome, wenn auch keinesfalls »schöpferische«, Struktur sittlicher Normalerkenntnis: Daß man gewisse Dinge, ganz unabhängig von der Kalkulierung der weiteren Folgen, einfach nicht tun darf, weil man den Akt der Wahl entsprechender Verhaltensweisen als fundamentale Unrichtigkeit des Strebens, des Wollens, und damit als sittliches Übel und Schuld, erfährt. Wer solche Einsicht von sich aus zu vollziehen vermag, der ist wahrhaft autonom, da, zumindest für das Grundlegende, nicht auf die Vernunft von Experten angewiesen.

Das als partizipierte Theonomie begriffene natürliche moralische Gesetz im Menschen – das Licht seines Verstandes, das Gut und Böse zu unterscheiden vermag – ist gerade deshalb wahre »Autonomie«, weil es selbst eben nicht »schöpferisch« ist. Wäre unsere praktische Vernunft schöpferisch, so könnten wir als Menschen gar nicht mehr zusammenleben. Wir würden uns nicht verstehen; die Grundregel der Gerechtigkeit, die Goldene Regel (»Was du willst, daß die anderen dir tun, das tue auch du den anderen« usw.) wäre allen Sinnes beraubt, weil sie kognitive Universalität sittlicher Gehalte voraussetzt, über die das Subjekt selbst kognitiv nicht verfügt, sondern die es eben »findet« und die ihm gerade deshalb Orientierung zu geben vermögen. Gerade dadurch wird sittliche Erfahrung zu einem Weg, die eigene Autonomie als einer Wahrheit verpflichtet zu erfassen und dann auch die Frage nach dem transzendenten *Ursprung* aller Unterscheidung von Gut und Böse zu stellen.

³⁷ Vgl. VS 76, 1. Einer der Hauptvertreter des Proportionalismus, Peter Knauer, nennt die »Grundformel sittlicher Entscheidungsfindung« selbst einen »wirtschaftlichen Kalkül«, wobei es um eine Art Gewinnmaximierung gehe; »ethisch« werde dieser Kalkül durch das Kriterium »auf die Dauer und im ganzen«. Vgl. P. Knauer SJ, Fundamentelethik: Teleologische als deontologische Normenbegründung, in: Theologie und Philosophie 55 (1980), 321–360; zit. 333. Knauer wiederholt dies in einem Kommentar zur Enzyklika; vgl. P. Knauer, Zu Grundbegriffen der Enzyklika »Veritatis splendor«, in: Stimmen der Zeit 119 (1994), 14–26.

³⁸ Vgl. VS 77,1.

Mit der »autonomen Moral im christlichen Kontext« stimmt etwas grundlegend nicht. Auch wenn sie gerechtfertigte Anliegen akzentuiert, die von der Enzyklika gebührend hervorgehoben werden, ist sie entstanden als ein Ad hoc-Konzept zum Zweck der Kontestation gegen die Lehre von »Humanae Vitae«. Deshalb wird wohl auch die »autonome Moral« bald einmal nur noch ein Kapitel innerhalb der bewegten Geschichte der katholischen Moraltheologie sein. Dennoch wird sie, wie jeder Irrtum in der Geschichte der Kirche, auch positive Spuren hinterlassen. »Veritatis splendor« legt davon Zeugnis ab: Eine neue Sensibilität und Anerkennung der kognitiven moralischen Autonomie als Bestandteil menschlicher Gottebenbildlichkeit und entsprechend erhöhte Anforderungen an ethische und moraltheologische Normenbegründungsdiskurse.