

THEOLOGIE UND GLAUBE

ZEITSCHRIFT FÜR DEN KATHOLISCHEN KLERUS

Herausgegeben

von den Professoren der Theologischen Fakultät Paderborn

73. JAHRGANG (1983)

FERDINAND SCHÖNINGH · PADERBORN

A U F S Ä T Z E

<i>Brand, Hans Jürgen:</i> „Wem die Stunde schlägt.“ Abbé Franz Stock (1904 bis 1948) unter dem Anspruch seiner Zeit	1
<i>Butt, Peter:</i> Der ehemalige Hochaltar der Gaukirche zu Paderborn und seine Restaurierung im Jahre 1976	388
<i>Cohausz, Alfred:</i> Der Stifter des Gaukirchaltars	396
<i>Dolch, Heimo:</i> Teilhard de Chardin immer noch im Disput	427
<i>Ernst, Wilhelm:</i> Ursprung und Entwicklung der Menschenrechte in Geschichte und Gegenwart	452
<i>Fastenrath, Elmar:</i> „Der Gott des Friedens wird bald den Satan unter euren Füßen zertreten“ (Röm 16, 20). Dogmatische Überlegungen zu einer Theologie des Friedens	146
<i>Hardmeier, Christof:</i> Verkündigung und Schrift bei Jesaja. Zur Entstehung der Schriftprophetie als Oppositionsliteratur im alten Israel	119
<i>Herr, Theodor:</i> Der Schlüssel zum Verständnis der Enzyklika <i>Laborem exercens</i>	263
<i>Herr, Theodor:</i> Pfarrer Wilhelm Hohoff (1848—1923) und der Konflikt mit der kirchlichen Behörde	295
<i>Hilpert, Konrad:</i> Theonomie, Autonomie und das Problem der unerledigten Neuzeit	439
<i>Hofmeier, Johann:</i> Sailer heute. Wegweiser und Wegbegleiter zu gelebtem Glauben	36
<i>Honselmann, Klemens:</i> Kirchliche Bibliotheken und Archive	367
<i>Madey, Johannes:</i> Kirche und Primat im Bewußtsein des christlichen Ostens im 4./5. Jahrhundert	190
<i>Madey, Johannes:</i> Liturgie und Individualität. Zur Frage der Reform der chaldäomalabarischen Liturgie	400
<i>Madey, Johannes:</i> Pater Kilian Kirchhoff OFM — Brückenbauer zwischen Ost und West. Zum 90. Geburtstag eines Blutzeugen aus dem Erzbistum Paderborn	64
<i>Malik, Josef:</i> Was können wir wissen? Möglichkeiten und Grenzen der menschlichen Erkenntnis	215
<i>Piegsa, Joachim:</i> Jesus Christus als ‚Norm‘ christlicher Ethik	134

<i>Schadel, Erwin</i> : Bibliotheca Trinitariorum	328
<i>Schadel, Erwin</i> : Zum Verhältnis von Theologie und Philosophie, insbesondere bei Origenes	169
<i>Schlüter, Richard</i> : Anmerkungen zur theologischen Argumentation im Dokument „Das Herrenmahl“	46
<i>Schlüter, Richard</i> : Identitätsproblematik und christliche Sakramente. Theologiedidaktische Überlegungen zum spezifischen Beitrag des Religionsunterrichts für die Identitätsfindung	312
<i>Schmidt, Friedrich-Wilhelm</i> : Zur Problematik der Verknüpfung humanwissenschaftlicher Disziplinen und theologischer Ethik	187
<i>Schmitz, Karl-Josef</i> : Der Dom zu Paderborn. Wiederaufbau, Restaurierung und Neueinrichtung seit 1945	379
<i>Schulte, Josef</i> : Zur Frage nach dem Selbstverständnis der Theologie im Kontext der Wissenschaften	253
<i>Schulz, Winfried</i> : Denkmalschutz und Denkmalpflege in der neuen kirchlichen Rechtsordnung	351
<i>Schunck, Rudolf</i> : Die Errichtung der Personalprälatur Opus Dei. Impulse des Konzils zu neuen Wegen der Heilung und des Apostolates in unserer Zeit: Die erste Personalprälatur der Kirche ist errichtet	91
<i>Wagner, Georg</i> : Errichtung der Verler Pfarrkirche St. Anna 1792—1800. Ein klassizistischer Kirchbau in Westfalen unter österreichischer Direktive im Geiste des Josefianismus	176
<i>Weber, Wilhelm</i> : Johannes Paul II. und die menschliche Arbeit	282
<i>Ziegler, Josef Georg</i> : Der Kommunionempfang wiederverheirateter Geschiedener unter moraltheologischem Aspekt	24
<i>Ziegler, Josef Georg</i> : Hungerstreik und Zwangsernährung bei Häftlingen. Moraltheologische Aspekte	108

AUS DER THEOLOGIE DER GEGENWART

- Acharya, Francis*: Prayer with the Harp of the Spirit. Volume II The Crown of the Year — Part I. Seasons of the Annunciation to the Mother of God, Nativity of our Lord, his Baptism and Epiphany 343
- Aerthayil, James*: Spiritual Heritage of the St. Thomas Christians . . . 81
- Aland, Kurt* (Hrsg.): Lutherlexikon. (= Luther deutsch, Ergänzungsband) 501
- Albergio, G. — Congar, Y. — Pottmeyer, H. J.* (Hrsg.): Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil 77
- Andresen, Carl* (Hrsg.): Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, Bd. 1: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität 334
- Andresen, Carl — Denzler, Georg*: Wörterbuch der Kirchengeschichte 199
- Antweiler, Anton*: Priesterangel. Gründe und Vorschläge (= Zeuge einer Epoche 4) 336
- Barraclough, Geoffrey* (Hrsg.): Die Welt des Christentums. Kirche und Gesellschaft in zwei Jahrtausenden 197
- Beißer, Friedrich — Peters, Albrecht*: Sünde und Sündenvergebung. Der Schlüssel zu Luthers Theologie (= Bekenntnis. Fuldaer Hefte 26) . . . 339
- Békés, Gerard — Meyer, Harding* (Hrsg.): Den einen Glauben bekennen. „Confessio fidei“ — ein römisches Kolloquium (= Ökumenische Perspektiven 11) 205
- Binkowski, Johannes*: Jugend als Wegbereiter. Der Quickborn 1909 bis 1945 71
- Boß, Gerhard*: Ökumene an der Basis. Impulse für die Gemeinde . . . 339
- Brandmüller, Walter*: Galilei und die Kirche oder das Recht auf Irrtum 73
- Bringemeier, Martha*: Ein Modejournalist erlebt die Französische Revolution 83
- Congar, Yves*: Der Heilige Geist . . . 200
- Dautzenberg, Gerhard — Merklein, Helmut — Müller, Karl-Heinz* (Hrsg.): Die Frau im Urchristentum (= Quaestiones disputatae 95) 331
- Der Gottesdienst im deutschen Sprachgebiet. Liturgische Dokumente, Bücher und Behelfe, unter Mitarb. v. J. Schermann hrsg. u. eingel. v. Hans Bernhard Meyer SJ (Studien zur Pastoralliturgie, Bd. 5, Sonderband) 343
- Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene 1931—1982. Hrsg. u. eingel. v. Harding Meyer, Hans Jörg Urban, Lukas Vischer 501
- Evangelium — Sakramente — und die Einheit der Kirche. Die ökumenische Tragweite der Confessio Augustana. Hrsg. v. Karl Lehmann und Edmund Schlink 340
- Fastenrath, Elmar*: In vitam aeternam. Grundzüge christlicher Eschatologie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts 494
- Findeis, Hans Jürgen*: Versöhnung — Apostolat — Kirche. Eine exegetisch-theologische und rezeptionsgeschichtliche Studie zu den Versöhnungsaussagen des Neuen Testaments 489

- Freyer, Thomas*: Pneumatologie als Strukturprinzip der Dogmatik. Überlegungen im Anschluß an die Lehre von der „Geisttaufe“ bei Karl Barth (= Paderborner Theol. Studien 12) 335
- Häring, Bernhard*: Ihr seid das Salz dieser Erde. Gedanken über die Berufung der Christen zur Heiligkeit 342
- Hauke, Manfred*: Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung (= Konfessionskundl. u. kontroversteol. Studien XLVI) 201
- Hillenbrand, Karl*: Heil in Jesus Christus. Der christologische Begründungszusammenhang im Erlösungsverständnis und die Rückfrage nach Jesus 495
- Immenkötter, Herbert* — *Hieronymus Vehus*. Jurist und Humanist der Reformationszeit: Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 42 200
- Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete 26 (1979/80); 27 (1980/81); 28 (1981/82) 198
- Jacewicz, W. u. Woś, J.*: Martyrologium polskiego duchowieństwa rzymskokatolickiego pod okupacją hitlerowską w latach 1939—1945, zeszyt V: Zakonny i zgromadzenia zakonne meskie i żeńskie 493
- Jäger, Alfred*: Mut zur Theologie. Eine Hinführung 495
- Kaliner, Walter*: Katechese und Vermittlungstheologie im Reformationszeitalter (Erfurter Theologische Studien 46) 74
- Klaiber, Wilbirgis*: *Ecclesia militans*, Studien zu den Festtagspredigten des Johannes Eck 75
- Köster, Heinrich M.*: Urstand, Fall und Erbsünde in der katholischen Theologie unseres Jahrhunderts 496
- Kringels-Kemen, Monika* — *Lemböfer, Ludwig* (Hrsg.): Katholische Kirchen und NS-Staat. Aus der Vergangenheit lernen 332
- Läpple, Alfred*: Kleine Geschichte der Katechese 204
- Lapide, Pinchas*: Die Bergpredigt — Utopie oder Programm 490
- Lauret, Berard* — *Refoulé, Francois* (Hrsg.): *Initiation à la pratique de la théologie* 494
- Lehmann, Karl* (Hrsg.): Luthers Sendung für Katholiken und Protestanten 502
- Lehmann, Karl* — *Schlink, Edmund* (Hrsg.): Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahles (= Dialog der Kirchen 3) 340
- Lessing, Eckhard*: Kirche — Recht — Ökumene. Studien zur Ekklesiologie (= Unio und Confessio 8) 205
- Luthe, Hubert* (Hrsg.): Christusbegegnung in den Sakramenten 79
- Maier, Johann*: Grundzüge der Geschichte des Judentums im Altertum (Grundzüge 40) 198
- Manns, Peter*: Martin Luther 502
- McBrien, Richard P.*: Was Katholiken glauben. Eine Bestandsaufnahme. Bd. 1: Menschliche Existenz — Gott — Jesus Christus, Bd. 2: Die Kirche — Christliche Existenz — Begriffslexikon. Ins Deutsche übertragen von Mirjam Prager (Bd. 1) und Lilian Faschinger (Bd. 2), bearb. v. A. Grabner-Haider und G. Trenkler 337
- Meingast, Fritz*: Unsere bayerischen Nothelfer 84

„Orientalisches Kirchenrecht“. Zu einer neuen wissenschaftlichen Reihe von Walter Selb	80	<i>Reventlow, Henning Graf</i> : Hauptprobleme der alttestamentlichen Theologie im 20. Jahrhundert. (Erträge der Forschung 173)	330
Päpstliches Komitee für die Familie (Hrsg.), Familie und Liebe. Dokumentation der Bischofssynode 1980 in Rom — V. Generalversammlung vom 26. 9. — 25. 10. 1980	336	<i>Rotter, Hans</i> : Grundgebot der Liebe. Hinführung zu einer dialogisch-personalen Moral	497
<i>Pathikulangara, Varghese</i> , Resurrection, Life and Renewal. A Theological Study of the Liturgical Celebrations of the Great Saturday and the Sunday of Resurrection in the Chaldeo-Indian Church	81	<i>Sanders, Wilm</i> (Hrsg.): Bischofsamt — Amt der Einheit. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch	503
<i>Pfeiffer, Helmut</i> : Offenbarung und Offenbarungswahrheit. Eine Untersuchung zur Verhältnisbestimmung von personaldialogischer Offenbarung Gottes und objektiver Satz-wahrheit (= Trierer Theol. Studien 40)	333	Solidaritätsgruppe kath. Priester der Diözese Speyer (Hrsg.): Gemeinde ohne Priester — Kirche ohne Zukunft?	500
<i>Podskalsky, Gerhard</i> : Christentum und Theologische Literatur in der Kiever Rus' (988—1237)	332	<i>Schlögel, Herbert</i> : Kirche und sittliches Handeln: zur Ekklesiologie in der Grundlagendiskussion der deutschsprachigen katholischen Moraltheologie seit der Jahrhundert-wende	498
<i>Popp, Georg</i> : Zur Freiheit berufen. Die Lebensweisheit des Apostels Paulus	490	<i>Schmieder, Lucida</i> : Geisttaufe. Ein Beitrag zur neueren Glaubensgeschichte (= Paderborner Theol. Studien 13)	336
<i>Porsch, Felix</i> : Viele Stimmen — ein Glaube. Anfänge, Entfaltung und Grundzüge neutestamentlicher Theologie	490	<i>Schmitz, Philipp</i> (Hrsg.): Macht euch die Erde untertan. Schöpfungsglaube und Umwelt	499
<i>Preuss, Horst Dietrich</i> : Deuteronomium (Erträge der Forschung 164) 71		<i>Thiele, Johannes</i> : Studieren und sich nicht verlieren. Anstiftung zum Theologiestudium (= Pfeiffer-Werkbuch 154)	206
<i>Ratzinger, Josef Kardinal</i> : Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie (=ewelbuch 80)	334	<i>Thielicke, Helmut</i> : Glauben und Denken in der Neuzeit. Die großen Systeme der Theologie und Religionsphilosophie	496
Reallexikon für Antike und Christentum Bd. 9 (Lieferung 68—72) hrsg. v. Th. Klauser u. a.	76	<i>Trilling, Wolfgang</i> : Mit Paulus im Gespräch. Das Lebenswerk des großen Völkerapostels — eine Hinführung	491
		<i>Wagner, H.</i> : Einführung in die Fundamentaltheologie	78

ideologische Zusammenstöße, andere moralische Zwiespalte, auch andere Vereinigungen und andere Triumphe. Doch dieser nächste Akt des Dramas muß auf einer anderen Ebene abrollen, – er muß in einer neuen Welt spielen, in die wir gerade eben hineingeboren werden: in einer Welt, in der jedes denkende Element (*falls es gewillt ist zu handeln*) *nur* noch in dem *allen* natürlichen und geradezu instinktiv gewordenen Bewußtsein handeln wird, zu einem Werk totaler Personalisation beizutragen“²⁷.

Nach Teilhard ist somit vorrangig der *Wille* des *verantwortlichen* Menschen gefordert:

„Wir können die tierische Sicherheit des Instinkts nicht mehr wiederfinden. Im Gegenteil, weil wir, da wir Menschen wurden, das Vermögen erlangt haben, eine Zukunft zu planen und den Wert der Dinge zu beurteilen, können wir nicht mehr handeln, ohne daß selbst unsere Weigerung, Stellung zu nehmen, einer Entscheidung gleichkommt“²⁸.

Dem Christen hilft Teilhard noch einen Schritt weiter, insofern er auf die Kirche hinweist, in der ja schon jetzt die *eine* personale Vereinigung der vielen Gläubigen, die ihr „Ich“ nicht verlieren, sondern gefördert bekommen, verwirklicht ist: das christliche „phylum“ ist innerhalb der einen Menschheit nicht irgendein Trieb, ein „phylum“ neben manchen anderen, sondern das zentrale, die „eigentliche Achse der Sozialisation“²⁹.

Werden wir Teilhards Anregungen aufnehmen?

Theonomie, Autonomie und das Problem der unerledigten Neuzeit

Von Konrad Hilpert

In eigener Sache zu erwidern ist stets eine prekäre Angelegenheit, besteht dabei doch die doppelte Gefahr, sich zu wiederholen oder rechtshaberisch auf seinem Standpunkt zu beharren. Freilich ist es dann unverzichtbar, wenn das Ausbleiben von Widerspruch gegen grundle-

²⁷ „Die große Entscheidung“, WW Bd. 5, S. 57–85; z. St. S. 85/85; Sperrungen durch

²⁸ „Die große Entscheidung“, WW Bd. 5, S. 69.

²⁹ „Gärung oder Genese?“, WW Bd. 5, S. 279–295; z. St. S. 278

gende Einwände oder erhebliche Mißverständnisse als stille Zustimmung des Verfassers oder gar als Erledigung der Sache verstanden werden könnte.

Die Sache aber ist im vorliegenden Fall der Gehalt des Begriffs Autonomie und die Frage, ob dieser mit der theologischen Ethik katholischer Tradition vereinbar sei, sowie das Ergebnis der in meinem Buch „Ethik und Rationalität“¹ enthaltenen Untersuchungen hierzu. Sehr knapp formuliert besagt dieses Ergebnis: Die Autonomiethematik ist Bestandteil der neuzeitlichen Bewußtseinsgeschichte; die ihr zugrunde liegende Fragestellung und die einzelnen Konzeptionen autonomer Moral hängen mit einem grundlegenden Wandel des Verständnisses von Wirklichkeit und Wahrheit zusammen. Wenn die theologische Ethik, die in der Neuzeit in eine aufs Ganze gesehen deutlich kritische Distanz zum philosophisch-autonomen ethischen Denken geraten ist, dieses Moment Autonomie aufnehmen möchte, muß sie sich den mit ihm verknüpften fundamentalen Problemen (wie ich sie besonders in Kap. 8 meines Buches, aber auch im Nachwort vorgestellt habe) stellen. Dies ist bei den bisherigen Entwürfen theologisch-autonomer Moral nicht in genügendem Maß der Fall; durch eine (im eben erläuterten Sinn) nichtproblematisierte Rezeption wird aber die theologische Identität eines derartigen Ansatzes fraglich.

Die Kritik, die F. Inciarte² trotz mancher zustimmenden Äußerungen gegenüber diesem Ergebnis vorträgt, läßt sich m. E. zu vier Einwänden bündeln, zu denen ich im folgenden Stellung beziehen möchte:

1. mangelnde Entschiedenheit meiner Stellungnahme;
2. zuviel Hermeneutik;
3. Fragwürdigkeit der geschichtlichen These;
4. Ausblendung der politischen Dimension.

ad 1: Die sachliche Richtigkeit des genannten Ergebnisses einmal dahingestellt, ergibt sich aus ihm eine „insgesamt kritische Beurteilung des theologischen Programms ‚autonomer Moral‘“, wie ich es im Vorwort ausgedrückt habe (13), und diese Kritik hat konsequenterweise zwei Nuancen: Einerseits werden die im Autonomiegedanken enthalte-

¹ K. Hilpert, *Ethik und Rationalität. Untersuchungen zum Autonomieproblem und zu seiner Bedeutung für die theologische Ethik*, Düsseldorf 1980 (= *Moraltheol. Studien/Systemat. Abteilung* 6).

² F. Inciarte, *Theonomie, Autonomie und das Problem der politischen Macht*, in: *Theol. Revue* 78 (1982), 89–102.

nen Herausforderungen in ihrer Tragweite nicht genügend wahrgenommen, andererseits gerät das theologische Moment in der Begründung der Moral zu sehr ins Hintertreffen. Hinsichtlich einer „Alternativtheorie“ lassen sich daraus ebenso zwei Ziele erschließen: eine stärkere theologische Fundierung und eine Aufarbeitung der durch die neuzeitlichen Philosophien problematisierten Fragen.

Diese Doppelheit wird nun freilich vom Rezensenten nicht zunächst referiert, sondern erscheint lediglich bewertet in Gestalt eines Vorwurfs. So vermißt er „hinreichende Klarheit [. . .] darüber, ob das Autonome oder aber das Theonome dabei störe“ (91); er beklagt, daß ich trotz deutlicher Warnung „nicht eindeutig genug gegen die [. . .] ‚autonomistische‘ Abirrung Stellung [beziehe]“ (94: zweimal), er spricht von der „Ambiguität [m]einer Position gegenüber dem ganzen Gedanken der Theoautonomie“ (95; ähnlich 96, Anm. 9) und hinsichtlich meiner eigenen Zielvorstellung von „Unsicherheiten“ (91; ähnlich 97). Dies führt ihn schließlich auch zur Konstruktion zweier unterschiedlicher Lesarten, auf deren „weichere“ mich der Autor festzulegen versucht. Nun möchte ich keinesfalls in Abrede stellen, daß die Fixierung verschiedener Lesarten heuristisch genauso fruchtbar sein kann wie das Anfertigen von ‚Kästchen‘ für das Ordnen gedanklicher Positionen unverzichtbar ist. Die vom Rezensenten zur Wahl gestellte Alternative zwischen „grundsätzlich verfehlt“ und „Autonomiekonzept ja, aber keines der derzeitigen“ allerdings halte ich für unangemessen und erkenne in keiner von beiden Lesarten meine Position wieder. In dieser dichotomen Form verstellt sie nämlich die Möglichkeit, daß beides miteinander verbunden werden muß, also die mit dem Stichwort Autonomie angesprochenen neuzeitlichen philosophischen Ethiken und die christlich-theologische Moraltradition. Diese Möglichkeit ist ohne jeden Zweifel ein spannungsreiches, schwieriges und langwieriges Geschäft, das nur in gemeinsamer Anstrengung realisiert werden kann. Ich halte die in dieser dritten Lesart formulierte Zielsetzung aber nicht bloß für denkbar, sondern für das, was zu leisten notwendig ist. Diese Notwendigkeit ergibt sich *erstens* aus der Konkurrenz, in die die theologische Ethik in der Neuzeit zum philosophischen ethischen Denken nun einmal geraten ist und die nicht bloß eine gegenüber der moraltheologischen Tradition andersartige Grundlegung bedeutet, sondern in erheblichem Maß auch die Bestreitung der Berechtigung einer religiös fundierten Ethik, *zweitens* aus dem Glaubwürdigkeitsverlust, den die von Kirche und Theologie vertretenen moralischen Orientierungen in der Öffentlichkeit seit langem hinnehmen mußten und noch immer

müssen, und schließlich *drittens* auch aus der Dringlichkeit globaler ethischer Probleme, denen (noch) kein ausreichendes globales Verantwortungsbewußtsein gegenübersteht. Mit diesen Fakten selbst ist selbstverständlich der Wahrheitsgehalt christlicher Moral oder einer von ihr als systematische Denkmatrix benutzten Philosophie noch nicht entschieden, aber beunruhigen lassen muß sich Theologie durch solche Erfahrungen nun doch. Wenn die mit ihnen in Zusammenhang stehenden Ansätze, Theorien und Probleme nicht von vornherein alsbarer Irrtum erledigt werden können, sind sie *zuallermindest* aussagekräftig bezüglich der Bedingungen, unter denen in weiten Teilen unserer Gesellschaft gedacht und gehandelt wird, Wahrheit gesucht und geprüft wird, Überzeugungen und Zustimmungen aufgebaut, moralische Ansprüche gerechtfertigt werden und auf Anerkennung treffen können. Das Gesagte gilt nun auch und besonders für jene in Kap. 8 thematisierten Probleme, wenn es stimmt, daß sie die fundamentalsten sind, worin der Rez. mir ausdrücklich zustimmt (89. 91). Sie wahrzunehmen und als Herausforderung zu begreifen scheint mir für ihre Aufarbeitung die zunächst anstehende Aufgabe und ergiebiger, als sie von vornherein zu widerlegen und abzuwehren, wie das eine frühere Apologetik tun zu können vermeinte (die dann auch sehr viel entschiedener Stellung beziehen konnte). Das heißt freilich keineswegs, „die philosophischen Ethiken der Neuzeit einfach als maßgebend zu setzen“, wogegen ich mich schon in der Einleitung verwahrt habe (23). Ja, man kann sogar begründete Zweifel haben, ob sich „die neuzeitliche Freiheitsgeschichte“, deren „geistiger Kern“ „aus der Rückschau“ „die emphatische Proklamation der Autonomie“ darstellt (so A. Auer³), so bruchlos mit der theologischen Tradition wieder zusammenzuführen,

³ Zur Rezeption der Autonomie-Vorstellung durch die katholisch-theologische Ethik, in: ThQ 161 (1981) 2–13, hier: 9. Vgl. ebd. 7: „Mit der Formel von der Autonomie wurde eine Vorstellung aufgegriffen, die den geistigen Grundwillen der Neuzeit ebenso prägnant wie faszinierend zum Ausdruck bringt.“ Ich verstehe deshalb B. Schüllers Diagnose nicht recht, aus meiner Kritik an der Art und Weise, wie A. Auer den Terminus autonome Moral verwende, spreche „Homonymenfurcht“ (Eine autonome Moral, was ist das?, in: ThR 78 (1982), 103–106, hier: 106). Wenn die theologische Autonomietheorie wirklich „nur in einem anderen Vokabular [wiederholt], was seit eh und je in jedem Handbuch der Moraltheologie zu lesen steht“ (Sp. 104), müßte sie schon aus wissenschaftsökonomischen Gründen wenigstens rechtfertigen, warum sie einen neuen Begriff – und dazu noch einen historisch so vorgeprägten – einführt. Handelt es sich aber wirklich bloß um eine „Synonymie“ oder ist nicht doch ein Innovationsanspruch damit verbunden, wenn „Autonomie“ zum (auch semantisch) bestimmenden Moment des eigenen Selbstverständnisses gemacht wird? Ist letzteres aber der Fall – andernfalls nähme man die zitierten Aussagen

ja in harmonische Übereinstimmung bringen läßt, wie das die Rede und der Ansatz theologisch autonomer Moral nach meinem Eindruck tut, oder ob es in der eigenen Tradition nicht doch Elemente und Strukturen gibt, die widerständig sind und keinesfalls aufgegeben werden sollten. Nur diesbezüglich gibt es Differenzen zwischen Moraltheologen wie A. Auer und mir (s. Kap. 9). Im zentralen Anliegen, beide Traditionsstränge aus der gegenseitigen Abwehr zu fruchtbarer Begegnung zu führen, stimmen wir überein. Weil ich deutliche Vorbehalte habe, ob am Ende dieser Auseinandersetzung eine konfliktfreie ‚Vermittlung‘ stehen kann, möchte ich die zu entwickelnde Theorie allerdings nicht „Autonomiekonzept“ nennen.

Insofern ist die kritisierte Ambiguität bloß ein Reflex der durch die geistige Situation der Neuzeit selbst nun einmal entstandenen Lage.

ad 2: In welche Richtung ist solch ein dritter Weg denkbar? Ein fruchtbarer Ansatz bietet m. E. das, was in Fundamentaltheologie und Dogmatik in den zurückliegenden zwei Jahrzehnten zum Thema Offenbarung erarbeitet wurde. Die theologische Rede von der Offenbarung möchte ja gerade den spezifisch theologischen Gehalt im christlichen Glauben qualifizieren, wenn sie das in diesem zur Sprache Gebrachte und ihn begründende Geschehen als frei erfolgte Selbstmitteilung Gottes begreift; sie ist an die Menschheit als Ganze gerichtet und zielt auf das Heil jedes Menschen. Wenn der Charakter eines Beziehungsvorgangs ernstgenommen wird, kann sich Offenbarung nicht einfach in einmaligen geschichtlichen Vorgängen und Personen erschöpfen, obschon es in diesen ihren Grund und ihre unüberbietbare Norm hat, sondern muß auch deren Weiterwirken als Überlieferung, konkret also die vom Rückbezug auf die geschichtliche Offenbarung in

Auers nicht ernst (vgl. aus jüngster Zeit auch *D. Mieth*, Autonomie der Ethik – Neutralität des Evangeliums?, in: *Conc 18* (1982) 320–327)! –, so kommt man um die inhaltliche und begriffliche Problematik des beanspruchten neuzeitlichen Autonomie- und Freiheitsgedankens eben nicht herum. Zurecht kritisiert Schüller die bei Theologen und Philosophen verbreitete „Annahme, aus der Bildung eines Wortes ergebe sich mit Sicherheit seine Bedeutung“ (Sp. 104); setzt aber nicht gerade die Rechtfertigung der Einführung des Terminus „autonome Moral“ mit Röm 2, 14 diese Annahme voraus (zumindest, wenn mit „Bildung eines Wortes“ die etymologische Bildung gemeint sein sollte)? Und bestätigt nicht Schüllers Protest gegen die Behauptung eines inneren Zusammenhangs von autonomer Moral und Anarchismus, die zumindest in der Anmerkung 10 (104) nicht nur die Sache, sondern – doch wohl wegen der moralisch disqualifizierenden Konnotationen! – auch die „Manier“ und den „Stil“ solcher Auseinandersetzung betrifft, noch einmal, daß der begriffsgeschichtliche Gehalt und die konkreten politisch-gesellschaftlichen Verwendungszusammenhänge einschließlich der dadurch ausgelösten Assoziationen bei der Rezeption neuer Begriffe in die Theologie nicht übersehen werden sollten?

Jesus Christus und deren erfahrene Auslegungen in der Geschichte der christlichen Gemeinde neu in Gang gesetzten Erfahrungen umfassen, in denen Menschen in ihrer je konkreten Welt und angesichts deren notorischen Begrenztheiten und Mängel zu Sinn, Betroffensein, Gewißheit, Verantwortung, Trost, Vergebung und Identität gelangen.

— Mit „Offenbarung“ haben wir nun unzweifelhaft ein spezifisch theologisches Modell des Wahrheitsdenkens vor uns. Was bedeutet das? Zunächst dies, daß die Art und Weise, wie christlicher Glaube und Theologie den Ausdruck „Gott“ gebrauchen, „nicht durch eine selbständige denkerische Konstruktion und nicht durch ein eigenes System [. . .] definiert werden [. . .] [können], sondern daß sie in ihrem Zur-Sprache-Bringen Gottes vollständig angewiesen bleib[en] auf den, der sich in der Geschichte – für alle, die ihn glaubend anerkennen – als ‚Gott‘ erschlossen hat und weiter erschließt“⁴. Es bedeutet zum anderen, daß christliche Theologie notwendig auf Hermeneutik angewiesen ist und daß sie diese für wahrheitsfähig hält. Das gilt sogar noch innerhalb eines (vom II. Vatikanum korrigierten) „instruktionstheoretischen“⁵ Offenbarungsverständnisses, obschon hier geschichtliche Weitergabe auf das Bewahren und Reinhalten eingeengt wird, weil auch dieses Offenbarungsverständnis nicht um den Sachverhalt herumkommt, daß uns Späterlebenden weder die geschichtlichen Offenbarungseignisse selbst noch die Erfahrungen, die Zeugen in oder mit ihnen gemacht haben, noch auch die praktischen Konsequenzen, die sie daraus gezogen haben, unmittelbar gegeben sind, sondern uns unvermeidlich im Medium von sprachlichen Texten, von Kult und von Ethos begegnen. – Ohne jeden Zweifel gibt es unterschiedliche hermeneutische Verfahren, mit deren Hilfe das Skizzierte methodologisch präzisiert werden muß; und diesbezüglich gibt es sicher auch noch viel zu diskutieren. Unter quantitativen Aspekten dürfte sich diese Diskussion allerdings kaum bestreiten und einer überzeugenden Lösung zuführen lassen; insofern ist die mehrfach wiederkehrende Aufforderung des Rez. zu einer „weniger rein hermeneutischen Einstellung“ (91 u. 93, vgl. 92 u. 93, wo auch von einem „gewissen Maß an Ungeschichtlichkeit“ die Rede ist) wenig hilfreich.

Der Ansatz bei der Geschichte im Sinne einer Hermeneutik des Glaubens verbietet folglich gerade nicht, was der Rez. ihm absprechen

⁴ P. Eicher, *Theologie. Eine Einführung in das Studium*, München 1980, 172.

⁵ M. Seckler, *Aufklärung und Offenbarung*, in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Bd. 21, Freiburg 1980, 5–78, hier: 58 u. ö.

möchte, nämlich „die Annahme einer grundsätzlichen Kontinuität der Referenz“ (93) und damit die Wahrheitsfähigkeit. Vielmehr weiß er sich normativ zurückgebunden an eine Überlieferungsgeschichte, die in der einmaligen Person Jesu Christi kulminiert. Konstitutiv für ihn ist gerade die Überzeugung, daß die an bestimmten Punkten der Geschichte ergangene Offenbarung in der fortgesetzten Geschichte gegenwärtig bleiben kann, was bezüglich des Ethos heißt, daß es auf gegenwärtige Handlungsträger und Handlungssituationen beziehbar ist, ja sogar bezogen werden soll. Zu dieser inhaltlichen Rückbindung kommt als weiterer Anhalt: die Kirche als die Gemeinschaft derer, die an Jesus Christus, an die Erlösung stiftende Kraft seines Sterbens und an seine Auferstehung glauben. „Kontinuität der Referenz“ zu stiften, ist Auftrag der Kirche als ganzer; sie kann das allerdings nicht einfach durch Bewahrung des Immer-Gültigen, sondern indem sie den Prozeß der Tradierung von Glaube und Ethos in der Gegenwart so weiterführt, daß von neuem Sinn aufscheinen und sittliche Betroffenheit entstehen kann.

Der Rückgriff auf die Geschichte setzt nach dem hier Skizzierten also weder einen „evolutionistischen Ansatz voraus“ noch führt er in „die sog. evolutionäre Erkenntnistheorie“, die der Rez. als „letzte Konsequenz“ meines Ansatzes hinstellen möchte (92). Fast hat man den Eindruck, daß es ihm leid tut, diesen für einen Theologen diskreditierenden Vorwurf nicht auch mit nur einer einzigen Stelle belegen zu können, weshalb er dieses Nichtfindenkönnen ausdrücklich erwähnt, um es dann durch ein restriktives „nicht explizit“ wieder einschränken zu können. Die Berücksichtigung der biologischen Verhaltensforschung am Anfang meines Buchs als bestätigendes Indiz zu nehmen, verbietet sich schon von deren Charakterisierung als referierende Bestandsaufnahme im Rahmen einer „Ortsbestimmung“ des Autonomieproblems „unter spezifisch heutigen Gesichtspunkten“ (26–29). Daß hier gar zu empfindlicher Eifer mit die Feder geführt hat, zeigt sich erst recht, wenn man zur Kenntnis nimmt, daß ich gerade und mehr als im Zusammenhang der Darstellung anderer Positionen gegenüber der „biologischen Ethik“ schwerwiegende Vorbehalte vorgetragen habe (s. bes. 46–49 u. noch einmal 583).

ad 3: Ob der im vorigen Abschnitt skizzierte „dritte Weg“ eingeschlagen werden kann, hängt nun auch davon ab, wie man die Geschichte des philosophisch-ethischen Denkens während der Neuzeit in ihrem Verhältnis zur katholischen Moraltheologie sieht und einschätzt. Dieses Verhältnis möchte ich als Spannung charakterisieren, die mitun-

ter zum gegenseitigen Absprechen der Legitimität führte: Der neuzeitliche Gedanke der Autonomie bildete sich faktisch aus einem Gegensatz zur theonom-kirchlichen Moral heraus, die mit nur aus geschichtlicher Herkunft erklärbarer Inhaltlichkeit, mit dogmatistischen Erkenntnisansprüchen, mit Autorität und fremdbestimmten Verbindlichkeiten in Zusammenhang gebracht wurde, welche durch die autonome Vernunft nicht oder nur zum Teil (vgl. etwa Kants Gedanke der „Introduktion“ in der Religionsschrift und im Fakultätenstreit) eingeholt werden könnten.

Dies ist mein „geschichtlicher Einwand gegen das Autonomiekonzept“, und ich kann nun nicht erkennen, weshalb der – zweifellos bereichernde – Hinweis auf Kardinal Bellarmin und den vor Grotius bereits bei ihm auffindbaren Gedanken des „*etiam si per impossibile . . .*“ diese These als unhaltbar erweisen sollte. Mag sein, daß das Verhältnis zwischen begriffsgeschichtlicher und sachlicher Problematik in meiner Darstellung noch verdeutlicht werden müßte. Fest steht aber gleichwohl, daß die begriffsgeschichtlichen Befunde (a. „Autonomie“ kommt bis zur Aufklärung in der Moraltheologie nicht vor; b. Rezeption bzw. Abwehr dieses Begriffs aufseiten der Moraltheologie vollziehen sich erst über und in Auseinandersetzung mit der philosophischen Ethik; c. und beides, obschon der Begriff in der antiken Tradition vorhanden war) die Vermutung aufkommen lassen können, dies sei nicht purer Zufall. Dieser Vermutung muß dann freilich erst noch nachgegangen werden, bevor sie bestätigt oder als nichtzutreffend verworfen werden kann. Dieser Erforschung dienen nun sieben von 9 Kapiteln meines Buchs! Das begriffliche Fehlen von „Autonomie“ in der moraltheologischen Tradition vor Kant ist also nicht die geschichtliche These selber, sondern *zunächst* lexikalischer Befund, der stutzig macht und heuristisch fruchtbar ist, und *erst danach*, nämlich nach der Untersuchung des Sachgehalts, auch ein Beleg; in der ersten Funktion begegnet diese Aussage in meinem Buch S. 20f. und 100–105 (vgl. dazu S. 22), in der zweiten auf S. 579.

Aber selbst wenn meine Behauptung, der Autonomiebegriff begegne in der katholischen Theologie erstmals bei jenen Ethikern, die versuchen, Gedanken von Kant und Fichte in ihre Theorie zu integrieren, inhaltlich ergänzt werden müßte, wäre mein historischer Einwand gegen das Autonomiekonzept nicht hinfällig.

Denn es geht bei dieser Aussage ebensowenig wie bei der Herausarbeitung der Implikationen des neuzeitlichen Autonomieverständnisses (vgl. 120f., 146–148, 527–530) um die Frage der historischen Originali-

tät, sondern um die Repräsentanz des Autonomiegedankens. Und da wird man nun doch gewiß sagen müssen, daß Autonomie zu einem das ethische Denken tragenden Ansatz und Programm, von dem her es sich auch selbst verstand, erst in der europäischen Neuzeit geworden ist und daß dieser Prozeß nicht im Bereich der Theologie stattgefunden hat. Ob Theologie und Moralthologie im besonderen nicht trotzdem an der Genese dieses Gedankens wesentlich mitbeteiligt waren, ist damit noch gar nicht ausgeschlossen (vgl. dazu auch meine Bemerkungen 107f., 125, 138, 507–511); es scheint mir sogar, daß darin der Autonomiegedanke weitgehend Ähnlichkeit mit dem Programm „Aufklärung“ hat. – Schließlich träfe der Hinweis auf Bellarmin bloß, wenn ich nur *e silentio* argumentiert hätte. Wie bereits erwähnt, besteht nun aber der weit überwiegende Teil meines Buches gerade in der positiven Herausarbeitung dessen, worum es beim neuzeitlichen Autonomiegedanken geht.

Man kann die Sache natürlich auch anders sehen – und damit komme ich noch einmal auf die Ausgangsbehauptung dieses Abschnitts zurück: ‚Wohl ist die Neuzeit eine geschichtliche Epoche, die ihre spezifischen, das meint: durch die Zeitgeschichte bedingten Fragestellungen, Sichtweisen und Überzeugungsvoraussetzungen hat. Aber in diesen zeitgeschichtlichen Problemen, Perspektiven und Lösungsversuchen treten „nur“ bleibende Sachfragen zutage.‘ Bezüglich Autonomie wäre diese übergeordnete Frage die des Verhältnisses von Glaube und Vernunft. Sieht man die Sache so, bleibt zunächst einmal festzustellen, daß die Verhältnisbestimmung, die etwa Paulus von Glaube und Vernunft gibt, eine andere ist als die des Augustinus und diese wieder eine andere als die des Thomas und diese noch anders als diejenige Kants oder die eines Theologen des 19. Jahrhunderts. Zwischen diesen Modellen gibt es zweifellos genetische Zusammenhänge, ja sogar Kontinuitäten, aber es gibt daneben eben auch Kontraste, die zur Frage berechtigen, weshalb sich der eine Autor nicht mehr mit der Antwort des früheren begnügt hat. Geht man dieser Frage nach, gelangt man wieder zur Frage nach den geschichtlichen Denkmöglichkeiten, nach dem Weltbild, nach dem lebensweltlichen Horizont und nach dem sozialen Kontext. Anders gesagt führt die epochenübergreifend gestellte Frage auf der Ebene der Antworten wiederum zur Differenzierung zwischen epochalen Modellen der Verhältnisbestimmung zurück. Es mag dann nicht grundsätzlich verwehrt sein, bei all diesen Modellen von „Autonomie“ zu sprechen; freilich muß sie dann jeweils näher präzisiert werden als Autonomie 1, Autonomie 2 und Autonomie 3 oder als Autono-

mie im Sinn von N. N. Möglicherweise ist die Unterscheidung zwischen autonomer und autonomistischer Moral bei A. Auer u. a. ein erster Schritt in dieser Richtung. Denselben Begriff Autonomie jedoch für alle möglichen Verhältnisbestimmungen zu verwenden, gleich ob sie die erkenntnismäßige Evidenz einer übergeschichtlichen metaphysischen Weltordnung einschließlich Gottes voraussetzen, diese problematisieren, reduzieren oder sogar bestreiten, scheint mir kritikbedürftig.

ad 4: Daß der Autonomiegedanke auch eine politische Dimension hat, ist unbestreitbar ein wichtiger Hinweis, der so, wie er vom Rez. ausgeführt wird, in der bisherigen Diskussion um Autonomie und Theonomie noch keine Rolle gespielt hat. Einwand und nicht bloß materiale Kompletierung kann er jedoch nur sein, wenn seine Vernachlässigung sich für die kritische Beurteilung des moraltheologischen Konzepts einer autonomen Moral nachteilig auswirkt. Worin liegen nun diese nachteiligen Folgen, von denen der Rez. mehrfach spricht: in der Nichtbehandlung einer am historischen Zustandekommen des Autonomiegedankens beteiligten „Wurzel“ (dies legt die Formulierung Sp. 89 nahe!), im Nichtwahrnehmen eines möglichen alternativen Lösungsmodells (dahingehend könnte man die Formulierung Sp. 92 verstehen!) oder in einer fehlerhaften Diagnose (vgl. Sp. 102)? Das erste mag in gewissem Umfang zutreffen, doch war das Problem der politischen Ordnung und der Legitimierung von Macht weder meine Aufgabe noch meine Absicht; daß es in die Autonomiefrage hereinspielt, ist allerdings von mir an mehreren Stellen erwähnt und bewußt ausgegrenzt worden (24. 483. 571). Eine Alternativtheorie zu entwickeln, hat mein Buch ausdrücklich nicht beansprucht. Wenn es also um mehr gehen muß als nur um Historiographisches, bleibt nur die zweite Möglichkeit übrig. Die systematische Spitze der Diagnose sowohl der neuzeitlich-philosophischen wie der gegenwärtigen moraltheologischen Autonomiekonzepte, die der Rez. entlang der Geschichte der abendländischen Sozialphilosophie durchführt, lautet aber: Die Autonomiekonzepte unterschätzen allesamt die Bedeutung des Willens zugunsten der Vernunft, die mit Kant als schon „für sich allein praktisch“ (Kritik der praktischen Vernunft 56) vorgestellt werde. „[. . .] demnach handelt schon gut, wer das Gute tun will – gleichgültig, *was* er tatsächlich tut, gleichgültig folglich auch, wie konsequent er seinen guten Willen (das Gute tun zu wollen) verfolgt“ (Sp. 96). Alles, was nicht reine Vernunft sei, müsse folgerichtig „verketzert“ werden, Autorität, Gehorsam, Herrschaft und Macht. Ergebnis sei die Utopie der herrschaftsfreien Kom-

munikation. In der politischen Theorie sei diese voluntaristische Grundkonstellation in der liberalistischen Tradition zur Geltung gekommen, die den Anarchismus als Idealzustand der Gesellschaft betrachte und folglich politische Macht nur kompensatorisch akzeptieren könne. „Hinsichtlich der Beziehungen zwischen sittlicher Autonomie und Theonomie“⁶ wirke sie sich aber dahingehend aus, „daß das Proprium nur die Motivationsseite, und zwar im Sinne einer Verstärkung, angeht, nicht dagegen den Inhalt der Moral“ (Sp. 102). Exakt hier muß also die Spitze des Vorwurfs einer fehlerhaften Diagnose vonseiten des Rez. liegen. Exakt hier muß nun aber jeder genau Lesende verwundert den Kopf schütteln, denn daß das Proprium bei den theologisch-autonomen Konzeptionen nur in der Motivation gefunden wird und das Inhaltliche nicht bestimmen soll, ist nun gerade ein zentraler Punkt meiner Kritik. Seine Empfindlichkeit gegenüber der Hermeneutik hat dem Rez. hier übel mitgespielt; sonst wäre ihm kaum entgangen, daß die von ihm kritisierte und auch als meine Auffassung hingestellte Aussage unter einer Überschrift steht, die den hermeneutisch eindeutigen Hinweis „Darstellung“ enthält (532; die Anmerkung zur These von Ziffer 9.1.3.2 nennt sogar die Titel, auf die sich mein Referat bezieht!), und daß diesem ersten ein zweites Unterkapitel gegenübersteht, das unter der ebenso eindeutigen Überschrift „Kritik“ steht und in dessen Rahmen die referierte Bestimmung des Proprium ausdrücklich und u. a. genau in den vom Rez. aufgeführten Einzelmomenten (Beschränkung auf Motivation, inhaltlich-normative Folgenlosigkeit des theologischen Moments, Möglichkeit der Sünde [vgl. auch 584], Notwendigkeit der Gnade) kritisiert wird (564–567).

Die Übereinstimmung mit dem Rez. in diesen Punkten der Kritik an der autonomen Moral bedeutet freilich nicht auch vorbehaltlose Zustimmung zu allen seinen sonstigen Ausführungen. Der Vorwurf des Voluntarismus und des (ungewollten) Dezisionismus an die Adresse theologisch autonomer Moral etwa dürfte sich in dieser Reinform und Undifferenziertheit bzgl. der im einzelnen vertretenen Positionen schwerlich beweisen lassen. Es gibt m. W. derzeit keinen katholischen Moraltheologen, der Ethik nicht als normative verstünde. Auch die Be-

⁶ Sp. 101. Die umfangreichen Ausführungen zum Problem der politischen Macht haben für die Argumentation also zunächst nur die Funktion eines *parallelen oder analogen* Theorems, an dem sich die unterschiedlichen Möglichkeiten der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Vernunft und Wille besonders deutlich aufzeigen lassen. Die strukturelle Ähnlichkeit mit der liberalistischen Version läßt gegen Schluß (102) auch einen *genetischen* Zusammenhang behaupten.

hauptung, die derzeitigen theologischen Autonomiekonzepte „stammen“ „von den zwei durch ihren (trotz rationalen Anspruchs) faktischen Dezisionismus verbundenen Extremwegen einerseits des Liberalismus und andererseits des Gnadenvoluntarismus [ab]“ (Sp. 102), bedürfte eines ausführlichen Nachweises, weil sich die strukturellen Ähnlichkeiten auch anders erklären lassen. Nur einer von den Punkten, die noch weiter diskutiert werden müßten, sei hier noch kurz aufgegriffen, und das ist die Idee der Kommunikation. Ich teile die Bedenken des Rez., sofern damit die Annahme verknüpft wird, „daß die Kommunikation rein auf dem Wege über die Vernunft unter Ausschluß der Willenskomponente [. . .] zu erreichen sei“ (94). Der Grund für diese Bedenken liegt unter anderem darin, daß Vernunft wie auch Sprache als deren Medium durchaus mit einem bösen Willen zusammengehen kann, die Zentrierung des sittlichen Anspruchs auf die Vernunft also die Möglichkeit, schuldig zu werden, verharmlost und somit die Anstrengungen der Vernunft vielfacher Bosheit weitgehend hilflos ausgeliefert sein läßt. Es kann deshalb im Verein mit vernünftiger Einsicht faktisch immer auch das Gegenteil von Kommunikation geben: Nichtverstehenwollen, Vergewaltigung, Übervorteilung, Mißgunst, Ausnutzung, Unterlassung, das für vernünftig Erkannte auch in die Tat umzusetzen. Ein Grund liegt aber auch in der Begrenztheit menschlicher Vernunft überhaupt und in der Beschränktheit jedes tatsächlichen Vernunftaktes; deshalb gibt es auch Mißverstehen, Irrtum, Fehleinschätzung, Irrationalität, verkürzte Perspektiven und Unterschiede in der Einsichtsfähigkeit verschiedener Subjekte. Weil die Menschen zudem aufeinander angewiesen sind, muß es also realistischerweise stets Organisation, Institution, Geltungssysteme u. ä. – man könnte auch sagen: Kommunikationsstrukturen – geben, zu denen wiederum Verfahrensvorschriften und sogar Regeln gehören, wie man mit faktisch nicht gelingender oder gewaltsam gestörter Kommunikation umgeht, und das alles bedeutet selbstverständlich auch: Macht und Herrschaft. Insofern ist ein ethischer Ansatz bei der diskursiven Einlösbarkeit praktischer Geltungsansprüche durch eine alle möglichen Vernunftwesen umfassende Argumentationsgemeinschaft als utopisch anzusehen, denn er setzt voraus, was es erst noch zu stiften gilt. Wird die antizipatorische Hoffnung schon zum gegenwärtigen Besitz gesteigert oder auch bloß als etwas in nächster Zukunft Herstellbares in Angriff genommen, besteht die Gefahr eines pneumatischen Anarchismus bzw. eines elitären Gebarens, das die real vorfindbaren Grenzen der Kommunikation auf ein „falsches Bewußtsein“ der Nicht-Zustimmungswilligen verrechnet.

Während der Rez. die Kommunikation trotz dieses ihres utopischen Charakters als Ziel zunächst bejaht (94), schreibt er wenig später (95), beim Gedanken der herrschaftsfreien Kommunikation handle es sich „zwar um eine echte Utopie, aber um kein echtes Ideal“. Zumindest theologischerseits muß der zweiten Qualifizierung widersprochen werden. Denn gelungene und nicht mehr durch ein Gefälle von Macht gebrochene Kommunikation steht unbestreitbar im Zentrum des christlichen Glaubens. Deshalb auch gehört zu vielen Schlüsselbegriffen der Theologie wie „Glaube“, „Kirche“, „Sakrament“, „Versöhnung“, „Gotteskindschaft“, „Brüderlichkeit“ und allen voran „communio“ neben der Inhaltsdimension konstitutiv das Moment des Miteinander-in-Beziehung-tretens und -stehens; die „Sünde“ besagt gerade eigenmächtige Störung solcher Kommunikation. All diese Begriffe zielen auf eine Gemeinschaft geglückter Verständigung und liebend-anehmenden Handelns. Sie speist sich aus der in der Machtlosigkeit Jesu Christi (vgl. etwa Phil 2,6–8) erschienenen Liebe Gottes. Damit ist theologisch auch gesagt, daß gelingende Kommunikation unter Menschen letztlich aus bereits geschenkter Kommunikation lebt und auf sie angewiesen bleibt und daß sie erst im Eschaton voll realisiert sein wird. Das Eingeständnis, daß der realisierte Zustand gelungener Kommunikation ein eschatologisches Gut ist, dispensiert freilich keineswegs von der Bemühung um sie; im Gegenteil stellt die Tatsache, daß der Sohn Gottes die unbegrenzte Kommunikation mit den Menschen praktiziert hat, obwohl diese sie nicht angenommen und ihn zuletzt sogar dem Tod überliefert haben, der Mensch dadurch aber an der göttlichen Versöhnung Anteil gewinnen kann, die Berechtigung und eine Aufforderung dar, sich selbst in den Dienst dieser kommunikationsstiftenden Macht zu stellen, und das heißt eben: Kommunikation wenigstens anfänglich, zeichenhaft und wo immer es geht zu verwirklichen, obschon Sünde und Tod ihr ständig Niederlagen beibringen. Der vornehmliche Ort, an dem solches versucht werden sollte, ist die Kirche. Andersherum ausgedrückt ist Kommunikation der Horizont, von dem her Kirche sich selbst, aber auch Menschheit versteht. Folglich ist es ein Kriterium christlicher Hoffnung, wenn weder die Kirche als ganze noch die einzelnen Gläubigen dabei resigniert verzweifeln oder aber gewaltsam vereinnahmen, sondern gelassen die bisher uneingeholte Größe dieser Forderung annehmen. Nach katholischer Tradition haben Amt und Autorität eine unersetzliche Funktion für die Stiftung dieser Einheit von Kirche bzw. Glaube, aber diese Funktion ist nicht nur durch „Gewalt“, sondern auch durch „Herrschaft“ nicht adäquat umschrieben, weil Amt und Au-

torität bei ihrem Auftrag angewiesen sind auf den Glauben und den Konsens der Kirche und weil sie der „Auferbauung“ (i. S. von 2 Kor 10,8 und Eph 4,7–16 etwa) von „Gemeinde“ zu „dienen“ haben.⁷ Folgerichtig hat es im Christentum seit Anfang (vgl. für ein Problem des Ethos z. B. Apg 15 bzw. Gal 2) und selbst noch in der traditionellen, stärkstens auf das Amt zugespitzten Theologie synodale Elemente der Wahrheitsfindung gegeben.

Damit ist deutlich geworden, daß das Gelingen von Kommunikation auch Anerkennung (und zwar nicht in der bloßen Gestalt von Gehorsam) aufseiten der Glaubenden voraussetzt. Sie ist der Punkt, von dem her der Zusammenhang zwischen Kommunikation und Autorität ergänzt und m. E. noch weiter verhandelt werden müßte.

Ursprung und Entwicklung der Menschenrechte in Geschichte und Gegenwart

Von Wilhelm Ernst

Einführung

Idee und Wirklichkeit dessen, was wir heute als Menschenrechte und Grundrechte bezeichnen, sind unlösbar mit dem Prozeß der geistigen, politischen und sozio-ökonomischen Freiheitsgeschichte verbunden, deren Impulse in der Neuzeit zur Aufstellung von Menschenrechten und zur Aufnahme von Menschenrechten als Grundrechte in die Verfassungen der modernen Staaten und im 20. Jahrhundert zur „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen“ geführt haben. Dieser Prozeß ist gegenwärtig keineswegs abgeschlossen. Die Bemühungen konzentrieren sich heute auf Fragen der Begründung, der Durchsetzung und der Respektierung bei allen Völkern und Nationen.

Die folgenden Ausführungen, die sich im wesentlichen auf die Entwicklung in der profanen Kultur beschränken und die theologischen

⁷ Einer ähnlichen Dienstfunktion im Hinblick auf Gemeinwohl und Gerechtigkeit untersteht nach der Tradition der kirchlichen Soziallehre auch die staatliche Autorität (ob schon diese natural und nicht bloß kompensatorisch begründet wird).