

Zeitschrift:	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg
Band:	47 (2000)
Heft:	1-2
Artikel:	Moraltheologie in der Polarität von Glaube und Vernunft
Autor:	Demmer, Klaus
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-761070

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 12.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

KLAUS DEMMER

Moraltheologie in der Polarität von Glaube und Vernunft*

Traditionen vermitteln Sicherheit. Dies gilt unterschiedslos für Denken und Handeln, für deren Form wie für deren Inhalt. So erstaunt es keinesfalls, wenn in Zeiten des Umbruchs – und welche Zeit wäre dies nicht – der Blick vornehmlich an Traditionsgestalten hängen bleibt. Das ist nur legitim, und es gibt keine wissenschaftliche Disziplin, die diesem Gesetz nicht ihren Tribut zahlen würde. So erscheint es auch verwegen, das kirchliche Lehramt zu tadeln, wenn es ein Gleiches tut. Die eigene Denktradition hält Reflexionsschwellen fest, an denen kein Weg, und sei er noch so geistvoll, vorbeiführt. Die Enzyklika *Fides et Ratio* zeichnet den eindrucksvollen Weg abendländischen Denkens nach, setzt aber zugleich einen unübersehbaren Akzent, wenn sie dem heiligen Thomas von Aquin eine Sonderstellung zuweist. Ihm kommt das unbestrittene Verdienst zu, eine geniale, für alle Zeiten gültige Synthese von Glaube und Vernunft gefunden zu haben. Wer daran zweifelt, untergräbt sein eigenes Denken.¹

Nun ist eine solche Aussage nicht zu überfrachten, es dürfen sich keine unrealistischen Hoffnungen an sie knüpfen. Das Werk des Aquinaten ist keine Fundgrube, aus der sich beliebig schöpfen ließe. Bei näherem Zusehen offenbaren viele Aussagen ihre Zeitgebundenheit, sie lassen sich mit bestem Willen nicht mehr vertreten. Die denkerischen Fundamente sind brüchig geworden, die gegenwärtige Moraltheologie – als Kind ihrer Zeit – stellt höhere wissenschaftstheoretische und in der Folge argumentative Anforderungen. Auch nach Thomas ist die Ge-

* Vorlesung anlässlich der Verleihung des Doctor honoris causa der Theologischen Fakultät Freiburg/Schweiz am 15. November 1999.

¹ JOHANNES PAUL II., Enzyklika *Fides et Ratio* (1998), Nrn. 24–42; zur bleibenden Neuheit des hl. Thomas: Nrn. 43–44. – Vgl. P. SCHALLENBERG, Moraltheologie zwischen Athen und Jerusalem – Zu den moraltheologischen Implikationen der Enzyklika *Fides et Ratio*, in: *ThGl* 89 (1999) 576–585, hier 576 mit Verweis auf Lorenz Kardinal Jaeger, in: LhK, Ergänzungsband II, 340, Anm. 34: *Vae homini unius libri! Vae ecclesiae unius doctoris!* Abgelehnt wird die einseitige Bevorzugung einer bestimmten Schule, und sei es auch die des hl. Thomas von Aquin.

schichte des Denkens weitergegangen und hat die Welt verändert.² Das darf den Moraltheologen nicht zur Ruhe kommen lassen. Er muß, ob er nun will oder nicht, die Eignung seines denkerischen Instrumentariums überprüfen. Hält es den zeitgenössischen Standards stand? Sind Differenzierungen oder gar Korrekturen angebracht? Der Moraltheologe steht, wie jeder Wissenschaftler, unter andauerndem Rechtfertigungsdruck. Die Wege und Weisen seines Denkens verstehen sich nicht von selbst, und dies gilt für theologische wie philosophische Kategorien ohne Unterschied. Vielleicht nur dunkel beschleicht ihn die Ahnung, die offenen Fragen würden da eine Revision erzwingen. Aber wo liegt der Nachholbedarf?

Die Enzyklika *Fides et Ratio* unterstreicht, ganz unbefangen, wie es scheint, die Unverzichtbarkeit einer starken, ihrer selbst gewissen Vernunft. Sie macht Front gegen eine falsche Bescheidenheit, die sich von den Grenzen unseres Erkennens bannen läßt. Dem Menschen ist es möglich, objektiv geltende Wahrheit zu erreichen, und dies ohne Unterschied der Wissensbereiche.³ Nun gewinnt der aufmerksame Leser den Eindruck, hier sei weitere Feinabstimmung angesagt. Gewiß wird es ihm nicht einfallen, die Kernaussage zu leugnen. So würde er den Ast absägen, auf dem er selber sitzt. Alle Wissenschaft lebt von der stillen Vorannahme, Objektivität lasse sich festmachen. Aber warum dann die Vielzahl wissenschaftstheoretischer Überlegungen? Die Sache ist wohl nicht so klar, wie dies auf den ersten Blick scheinen möchte. So ist das Einsatzzeichen für einen stillen Vorwurf an die Enzyklika markiert. Wissenschaft verträgt keine holzschnittartigen Klassifizierungen, Nuancierung ist vielmehr das Programmwort, an dem sich die Ernsthaftigkeit mißt. Dies gilt insbesonders für kritisierte Positionen; Überzeichnungen sind der Tod des Dialogs, man deklamiert aneinander vorbei, und niemandem wird so ein Dienst erwiesen.⁴

Die folgenden Ausführungen haken an dieser Stelle ein. Sie gehen der Frage nach, was mit Objektivität gemeint sei, und dies in der Polarität von Glaube und Vernunft. Schließlich laden Lehramtstexte zu konstruktiv kritischem Weiterdenken ein, nur so erreichen sie ihr Ziel, so-

² Für gewöhnlich wird in diesem Zusammenhang die Sexualethik des Aquinaten angeführt, aber dies keineswegs exklusiv. – Für die Nachgeschichte sei vor allem auf den Nominalismus verwiesen: Th. KOBUSCH, Art. Nominalismus, in: TRE, Bd. 24, 1994, 589-604.

³ Vgl. J. RATZINGER, Glaube, Wahrheit und Kultur. Reflexionen im Anschluß an die Enzyklika *Fides et Ratio*, in: *IKZ Communio* 28 (1999) 289–305, hier 290, 299 mit Verweis auf die Postmoderne (FR 5).

⁴ *Fides et Ratio* (FR) 86–91. Abgewehrt werden der Eklektizismus, Historizismus, Szentismus, Pragmatismus, Nihilismus.

fern man die Kirche als einen privilegierten ethischen Denkraum versteht, der dem Gespräch in Rede und Widerrede eine reelle Chance gibt. Das ist Ausweis von Glaubwürdigkeit und intellektueller Redlichkeit.⁵

I. Philosophische Profile der Theologischen Ethik

1. Objektive Geltung – ein analoger Begriff

Nach dem ersten Augenschein zu urteilen, meint jedermann zu wissen, was mit objektiver Geltung gemeint ist. Auf den zweiten und dritten Blick löst sich diese vorwissenschaftliche Klarheit allerdings auf, die Konturen verschwimmen zusehends. Ratlosigkeit beherrscht die Szene.⁶ Dem Leser der Enzyklika *Fides et Ratio* bleibt dieser Eindruck keinesfalls erspart. Er wird sich unwillkürlich fragen, welches der Gegenbegriff von objektiver Geltung sei, so erhofft er sich Klarheit über das Gemeinte. Schließlich erkennt man im wirklichen oder vermeintlichen Gegner die eigene Identität. Wer man ist und was man will, das spielt einem der Kontrast zu. Aber wo ist der Gegner, und wie läßt er sich fassen? Der Text der Enzyklika kommt da über Rundumschläge und globale Verdächtigungen nicht hinaus. Was er behauptet, nähert sich der Trivialität, und wo er kritisiert, ist er wenig hilfreich.⁷ Das mag seinen Grund darin haben, daß die Enzyklika es versäumt, die erkenntnistheoretischen Vorannahmen zu klären. Ein nicht weiter reflektierter erkenntnistheoretischer Realismus scheint den Ton anzugeben und das letztentscheidende Vorzeichen zu setzen.⁸

Der philosophisch sensible theologische Ethiker wird sich mit diesem Zustand nicht abfinden. Sofern er sich in der Tradition seines Fachs auskennt, weiß er um die stille Verführkraft abstrakter Sätze, denen die konkrete Erdung abgeht. Seine besorgte Frage ist im Grunde immer die gleiche: Was bedeutet dies oder das konkret? Das Konkrete fungiert als Nagelprobe des Abstrakten, und es ist nicht zuletzt die vielgescholtene Postmoderne, die gleichsam als Gaze in der Wunde wirkt. Am Konkreten scheiden sich nicht nur die Geister, es brechen sich auch die Abstraktionen. Wer verantwortlich denkt, behält das im Auge. Denn sein

⁵ K. DEMMER, Die Kirche – ein ethischer Denkraum, in: Th. Schäfers u.a. (Hgg.), *Zur Mission herausgefordert. Evangelisierung als kirchlicher Auftrag*, Paderborn 1999, 75–88.

⁶ Im gängigen gegenwärtigen Denken verbindet sich Objektivität mit der Geltung naturwissenschaftlicher Forschungsergebnisse, mit dem Reich der sogenannten harten Tatsachen.

⁷ FR 82. – Als Gegenbegriffe erscheinen Willkür, Beliebigkeit, Meinung.

⁸ FR 83.

Denken stammt aus der Anschauung, und diese übt einen disziplinierenden Effekt aus. Das erinnert an die Stärken des erkenntnistheoretischen Realismus; nichts ist im Intellekt, was nicht vorgängig in den Sinnen war. An genauer Analyse und Deskription des Phänomens führt kein Weg vorbei; ihn entschlossen zu beschreiten ist Ausweis höchster Geistigkeit. Der Denker bedarf, soll sein Denken nicht den Vorwurf der Verstiegenheit verdienen, des geduldigen Blicks für das Reich der Tatsachen.⁹

Die Wirklichkeit und ihre Wahrheit sind mehrdimensional, und das zeitigt Auswirkungen auf den verantwortlichen Umgang mit objektiver Geltung. Der erkenntnistheoretische Realismus ruft zuallererst die Dimension der Tatsachenwahrheiten in Erinnerung. Die sinnengebundene Erkenntnis hat es mit dem zu tun, was der Fall ist. Der erkennende Geist gleicht sich seinem Gegenstand an, und so erzeugt er Wahrheit. Die Korrespondenztheorie der Wahrheit verweist ursprünglich auf diese Dimension. Und die aristotelisch-thomanische wie auch scholastische Tradition besitzt in ihr einen unverrückbaren Eckpfeiler. Nun gibt es eine Wahrheit, die in den Dingen selbst gelegen ist, sie wird auch ontologische Wahrheit genannt, und Gottes schöpferisches Erkennen ist ihr Ursprungsgrund. Sie ist das Fundament für die logische Wahrheit, nämlich die Übereinstimmung des Erkennens mit seinem Gegenstand, und sie liegt primär im Intellekt. Wer in Kategorien scholastischer Tradition denkt, darf diesen Aspekt nicht ausblenden, oder er verfälscht sein bestes Erbe.¹⁰

Tatsachenwahrheiten schlagen die Brücke zu geschichtlichen Wahrheiten, die einen denkerischen Überschuß einbringen. Geschichtliche Wahrheiten lassen sich nicht reduzieren auf das, was der Fall ist. In ihnen ist eine geistige Leistung am Werk, wie auch immer sie ausfällt, auf Seiten des Täters wie seines Historiographen. Der Täter denkt handelnd und handelt denkend ein Projekt in das Rohmaterial der Zeit hinein, gestaltet es durch und um, gibt ihm so eine menschliche Form in all ihrer moralischen Ambivalenz. Und der Historiograph sucht sie verstehend und deutend zu entschlüsseln. Die Statusfrage geschichtlicher Wahrheit bleibt davon nicht unberührt. An der Wurzel steht kein Erkennen als Angleichen des Intellekts an seinen Gegenstand, sondern ein Mischverhältnis von Angleichen und Formen.¹¹

So gelingt bereits der Überstieg zur metaphysischen Wahrheit. Die Enzyklika *Fides et Ratio* glaubt eine Seinsvergessenheit gegenwärtigen

⁹ FR 83f.

¹⁰ THOMAS VON AQUIN, *De Veritate* q. I a. 1.

¹¹ Geschichte ist, so verstanden, eine fundamental anthropologische Kategorie.

philosophischen Denkens apostrophieren zu müssen. Und sie legt ein eindrucksvolles Plädoyer für die Seinseröffnetheit der Person ab.¹² Das entbindet nicht von der Nachfrage, was man des näheren unter Metaphysik verstehe. Das geht auch den theologischen Ethiker an, er kann ohne Schaden für die Sache seine Tradition nicht verabschieden. Nun muß es nicht befremden, wenn man Metaphysik einem Chamäleon vergleicht. Sie wechselt, je nach Zeit und Bedürfnis, ihre Farben. Sie ist ein empfindlicher Seismograph aufbrechender geistiger Notstände, sie macht Front gegen existentielle Bedrohungen. Und letztere können unterschiedlicher Herkunft sein. Nicht ohne Grund ließe sich von Metaphysik als Krisentheorie sprechen. Je nach Art der Krise fällt auch die Antwort aus, werden die Akzente unterschiedlich gesetzt. Angesichts vielfältig erfahrener Fragilität entsteht vor dem Auge des Geistes ein Kontrastprogramm, das sinnvolles und menschenwürdiges Überleben garantiert. Hier kann von einem Angleichen an das Vorgegebene schon nicht mehr die Rede sein. Vielmehr dominiert ganz eindeutig die setzende Form.¹³

In der theologischen Ethik ist die Rede von der Autonomie sittlicher Wahrheit geradezu ein Topos.¹⁴ Indessen ist Autonomie nicht gleichbedeutend mit Autarkie. Kennzeichnend ist die Struktur der Perichorese, Dimensionen durchdringen einander, ohne ihre Irreduzibilität aufzugeben. Wer den objektiven Geltungsanspruch sittlicher Wahrheit bedenkt und in systematische Form gießt, kommt an dieser Einsicht nicht vorbei. Sittliche Wahrheit in Reinform wird ihm wie eine abstrakte Utopie erscheinen, die in unerreichbarer Ferne schwebt und darum die Wirklichkeit niemals trifft. Wer immer um Relevanz, mithin um Wirksamkeit des Anspruchs bemüht ist, nimmt von Purismen aller Art konsequent Abschied.

2. Komplementäres Denken – ein Kennzeichen der Postmoderne

Die Wirklichkeit ist allemal reicher als das bestausgeklügelte Denksystem, und die vielgescholtene Postmoderne – die Enzyklika *Fides et Ratio* reiht sich in die Schar ihrer Kritiker ein – legt den Finger auf diese Wunde.¹⁵ Sie geht auf Distanz zur stillen Tyrannie des einen, mit Exklusivanspruch auftretenden Ansatzes. Systeme mögen durch ihre innere

¹² FR 90.

¹³ Zu fragen bleibt, woher die Bedrohungen stammen, und je nachdem fällt die jeweilige Gestalt der Metaphysik aus.

¹⁴ Ein Überblick bei A. HOLDERECKER (Hg.), *Fundamente der Theologischen Ethik. Bilanz und Neuansätze*, Freiburg i.Ue., Freiburg Br. (SThE 72) 1996.

¹⁵ FR 5. – J. Ratzinger (s. Anm. 3), 299.

Konsequenz beeindrucken und Respekt abnötigen, sie sind dennoch zum Scheitern verurteilt. Der Geisteswissenschaftler sollte da beim Naturwissenschaftler in die Schule gehen, so wird er lernen, mit der Widerständigkeit des Materials bescheiden umzugehen. Über diese Notwendigkeit hilft auch kein Thomas von Aquin hinweg. Daß er nur in Ausdifferenzierung wie Umgestaltung überlebensfähig und für die Gegenwart hilfreich ist, hatte bereits die katholische Heidegger-Schule erkannt.¹⁶

In der gegenwärtigen theologischen Ethik haben unterschiedliche Denkansätze ein Heimatrecht, und sie gehen auf unterschiedliche Weise mit objektiven Geltungen um. Da gibt es zum einen, und zwar neben dem unreflektierten Thomismus, das transzentalphilosophische Denken, wie auch immer die jeweilige Facettierung ausfällt. Es setzt sich mit jener existentiellen Bedrohung auseinander, die aus der Empirie stammt und objektive Geltungen zersetzt.¹⁷ Sein Kennzeichen ist in jedem Fall das dialektische Ineinander von transzentalaler Reduktion und Deduktion. Es erfolgt die Rückfrage auf jene unhinterfragbaren Möglichkeitsbedingungen, unter denen objektive Geltung im Medium von Empirie erreicht und festgemacht werden kann. Diese liegen, wie dem Kenner vertraut sein dürfte, in jener Dynamik des Intellekts, die sich auf die Fülle des Seins hin entwirft. Wer die Vollkommenheit aller Vollkommenheiten anröhrt, und sei dies unthematisch, findet den Zugang zum Unvollkommenen. Unwillkürlich fällt einem das Wort ein: «qui potest in plus potest et in minus». Rückkehrend in die eigene Innerlichkeit, erkennt der Intellekt seine Wahrheitsbefähigung. Wer in neuplatonischer und scholastischer Tradition steht, spricht von der «reditio completa».¹⁸ In ihr liegt jener privilegierte Ort, mit dessen Existenz die Geltung des Axioms «desiderium naturale non potest esse inane» steht und fällt.¹⁹ Transzendentale Deduktion lebt von den Voraussetzungen, die reduktiv in der «reditio completa» angerührt wurden. Ein Hin und Her der Denkbewegungen, einer Perichorese gleich, läuft ab. Sinnenhaft gebundene

¹⁶ Man vergleiche dazu die Ausführungen von E. SIREGAR, Sittlich handeln in Beziehung. Geschichtliches und personales Denken im Gespräch mit trinitarischer Ontologie, Freiburg i.Ue., Freiburg i.Br. 1995, 72–84, mit Verweis auf G. Siewerth, E. Coreth, J.B. Lotz. (StThE 64).

¹⁷ Vgl. K. DEMMER, Sein und Gebot. Die Bedeutung des transzentalphilosophischen Denkansatzes in der Scholastik der Gegenwart für den formalen Aufriß der Fundamentalmoral, Paderborn 1970, 8–15.

¹⁸ THOMAS V. AQUIN, De Veritate q. I a. 9.

¹⁹ Gemeint ist das natürliche Streben nach Erkenntnis der Wahrheit; die Enzyklika setzt die Geltung des Prinzips als selbstverständlich voraus. Mag das auf ontologischer Ebene auch völlig legitim sein, so können sich auf gnoseologischer Ebene dennoch Überinterpretationen einstellen, ein unkritisches Harmoniedenken gibt den Ton an.

Erkenntnis ist in ihrem Horizont angesiedelt. Die Vermittlung von Empirie und Geist wird, herausgefordert durch das Feuer des kantischen Kritizismus, auf ein differenzierteres, dem Anliegen eines offenen Thomismus verpflichtetes Fundament gestellt. Die Rückwendung auf den Aquinaten geschieht nicht aus der Haltung des Archivars; die Nachgeschichte hat ihre Spuren eingegraben.

Das Hin und Her der Denkbewegungen lässt den nahtlosen Überstieg zur Geschichte gelingen. Hermeneutisches Denken hat sich dieses Anliegens angenommen.²⁰ Und wiederum taucht das Bild der Perichorese vor dem geistigen Auge auf. Dimensionen durchdringen einander, ohne ineinander aufzugehen. Wie bei der Vermittlung von Geist und Empirie geschieht ein Gleiches hier. Hermeneutik vermittelt zwischen Sein und Zeit. Sie ist, im hier unterstellten Verständnis, Theorie geschichtlichen Erkennens unter erschwerenden Bedingungen, also angesichts all jener Brüche und Sprünge, die das Verstehen immer neu einem Härtetest aussetzen. Hermeneutisches Denken baut Brücken über Abgründe hinweg, es sondiert Gemeinsames durch alle Unterschiede hindurch. So bricht es jener existentiellen Bedrohung, die aus der Geschichte stammt, die Spitze ab. Und zugleich bricht es jene isolationistische Tendenz auf, die allen Lebensweltethiken verdeckt zugrunde liegt. Gemeinsamkeiten werden ans Tageslicht gehoben; die verstehende Rekonstruktion der eigenen Tradition verliert den Anderen nicht aus dem Blick, umfassende Kommunikation ist ihr Anliegen.²¹

Das Gelingen von Kommunikation wird ständig durch sprachliche Verwirrenheit, wenn nicht gar Verwilderung verstellt. Begriffliche Präzision ist darum angesagt; an Schlüsselbegriffen muß gearbeitet, ja gefeilt werden. Diesem Anliegen stellen sich die sprachanalytischen Ansätze. So begegnen sie jener Bedrohung, die aus der Vielheit im Sinne von Zerstreuung stammt. Denn nur zu oft sind Mißverständnisse definitorisch bedingt, man meint mit gleichen Begriffen Unterschiedliches. Sprachkultur lässt auf Denkkultur schließen, wo beide nicht gepflegt werden, ist der Verfall eine Frage der Zeit. Das war auch der Moraltheologie seit jeher bewußt, nur lag die Bedeutung der Schlüsselbegriffe in wesentlichen Teilen fest. Mit der zunehmenden Pluralisierung der Welt hält die Notwendigkeit semantischer Feinarbeit Schritt.²² Eines bleibt indessen nicht

²⁰ Vgl. K. DEMMER, Sittlich handeln aus Verstehen. Strukturen hermeneutisch orientierter Fundamentalmoral, Düsseldorf 1980, 15–17; 20–25

²¹ Vgl. E. ARENS, Kirchlicher Kommunitarismus, in: *TbRev* 94 (1998) 487–500.

²² Erinnert sei in diesem Zusammenhang an die von den Diskursethikern betriebene Sprachhermeneutik, die den Grund für Semantik abgibt. – W. LESCH/A. BONDOLFI (Hgg.), *Theologische Ethik im Diskurs. Eine Einführung*, Tübingen, Basel 1995.

zu übersehen: Sprachliche Präzision ist auf Sand gebaut, wo sie der erkenntnismetaphysischen wie hermeneutischen Vorarbeit ermangelt. Ein rein sprachlicher Konsens offenbart sich über kurz oder lang als Pseudokonsens.²³

Komplementär denken heißt, die mit den jeweiligen, geradezu klassischen Bedrohungen verbundenen Denkanliegen gleichzeitig im Blick zu halten. Und da sittliche Wahrheit in alle übrigen Wahrheitsdimensionen hineinragt, ist Kombinatorik unverzichtbar. Der Leser von *Fides et Ratio* wird das berücksichtigen, wenn er mit objektiver Geltung operiert. Und sofern er ein philosophiegeschichtliches Wissen mitbringt, wird er den Akzent auf die erkenntnismetaphysische Grundfrage legen. An ihr entscheidet sich alles Übrige. So steigt für ihn die «reditio completa» zum Schlüsselbegriff auf. Im Erkennen des Gegenstandes erfaßt der Geist seine Erkenntnisbefähigung, im Erkennen des Seienden ist er schon immer beim Sein. So wird objektive Geltung konstituiert. Aber dieser Akt des Konstituierens endet nicht in formaler Inhaltlosigkeit, ein dezisionistischer Positivismus wäre die Folge. Er trägt, genuin thomanisch gedacht, alle Züge transzendentaler Inhaltlichkeit. Wenn es heißt «intellectus in actu idem est ac intellectum in actu», dann steht die Fülle des Seins an dieser Schwelle. Auf sie hin erfolgt die «reductio». Und was als transzendentale Deduktion bezeichnet wird, die dialektische Gegenbewegung also, kommt letztlich auf eine «projectio» hinaus. Der erkennende Geist entwirft sich in seine Welt des Gegenständlichen, Zeitlichen und Sprachlichen hinein. An der Trias «reditio – reductio – projectio» mißt sich fortan komplementäres Denken.²⁴

II. Komplementäres Denken im Dienst an theologischer Stringenz

1. Die zugrundeliegende Offenbarungstheologie – ein Stein des Anstoßes

Die Enzyklika *Fides et Ratio* unterstreicht nachdrücklich die völlige Ungeschuldetheit der Offenbarung, so reiht sie sich nahtlos in die kirchliche Lehrtradition ein.²⁵ Das Offenbarungsgeschehen lässt sich mit keiner noch so hoch geschraubten Leistung des menschlichen Geistes verrechnen. Wer an dieser Statusaussage Zweifel anmeldet, verläßt den Boden des Christentums. Das schließt differenzierendes Nachfragen nicht aus,

²³ Erst approbierte Praxis fördert zutage, was mit sprachlichem Konsens gemeint ist; auf sie muß er sich befragen lassen.

²⁴ Komplementäres Denken setzt, als Bedingung der eigenen Möglichkeit, die in der genannten Trias verbürgte Identität voraus.

²⁵ FR 7 mit Verweis auf DV 2.

und die gezeichneten Denkansätze können dabei eine Hilfestellung leisten.²⁶ Geschenk geht nicht zu Lasten von Leistung, die Dimensionen sind unverrechenbar. So gilt es, das Wie und das Wo der philosophischen Partnerschaft eingehender in den Blick zu nehmen. Erklärtes Ziel ist es, jene denkerische Verlegenheit abzubauen, die sich dem Zeitgenossen immer dann einstellt, wenn Grundwahrheiten des Glaubens berührt werden. Dem Verdacht, man bewege sich auf dem Felde der Mythologie, bleibt zuvorzukommen. Aber schleichender und mithin weniger faßbar mag die Vorstellung sein, eine einzige Wahrheitstheorie, die sich zudem mit einer einzigen Erkenntnistheorie verbindet, sei ausreichend, um Theologie zu treiben. Ein solches Fehlverständnis kann durch die Enzyklika genährt werden, kein Wunder, wenn Simplifizierungen die Folge sind. Vielleicht haben Probleme mit dem Glauben nicht zuletzt hier ihren Grund.²⁷

Das Christentum ist ein Denkereignis von einmaligem Rang. Der menschliche Geist wird mit seinen höchsten Möglichkeiten konfrontiert, sie werden bis zur letzten Grenze ausgeschritten. Die Rede von der Theologie als Grenzgängertum ist darum so unberechtigt nicht. Transzentalphilosophisches Denken in theologischer Wendung kommt da zum Tragen. Wer an die letzte Grenze stößt, wird seiner letzthinnigen Verdanktheit überführt. Das traditionelle Lehrstück von der «analysis fidei» macht darauf aufmerksam. Und privilegierter Ort dieses Vorgangs ist die «reditio completa». Denn sie ist der Ort des radikalen Selbstübertiegs. Indem der menschliche Geist ganz bei sich selbst ist, ist er zugleich ganz beim Anderen seiner selbst.²⁸ An dieser Schwelle sind alle theologischen Schlüsselbegriffe angesiedelt. Sie stehen in der Helle des Bewußtseins und kommen doch von der Ahnung nicht los. Sie sind das Nächstliegende und doch das Fernste. Aus dieser Dialektik gibt es kein Entkommen. Ein Denken in den vertrauten Kategorien des Gegenständlichen muß angesichts dessen versagen. Denn es täuscht eine Wirklichkeit vor, die es nicht gibt. Die Wirklichkeit ist vielmehr der Gedanke in seiner Reinheit und Ausgezeichntheit selbst. Wahrheiten des Glaubens bilden keine Welt des Gegenständlichen ab, lassen sich unter diesem Pa-

²⁶ Vgl. J. MEYER ZU SCHLOCHTEREN, Offenbarung: der Schlüsselbegriff des Christentums? Zum Disput über offenbarungstheologische Paradigmen, in: *TbG* 89 (1999) 337–348, hier 342, 344.

²⁷ Die Enzyklika bemüht die klassische aristotelisch-thomanische Wahrheitstheorie, die am Paradigma von empirischer Gegenständlichkeit entwickelt wurde (FR 82).

²⁸ P. HENRICI, *La Verità e le verità*, in: *L’Osservatore Romano*, 11. November 1998, 6, in Abhebung von B. Spinoza, für den die religiöse Wahrheit sich in der rationalen Intuition erschließt (Ethik, Prop. XL, Scholion II).

radigma nicht verrechnen. Sie sind vielmehr Entwürfe des Geistes im Status totaler Verdanktheit. Als solche sind sie übergegenständlich. Und die Objektivität ihrer Geltung bindet sich an so verstandene Innerlichkeit. Realien sind das Medium, innerhalb dessen solcherart Objektivität stattfindet.

Philosophische und theologische Denkkategorie stehen nicht, hypostasierten Abstraktionen vergleichbar, unverbunden nebeneinander, sie sind vielmehr, im Bild einer Perichorese, ineinander verschränkt. Zwischen dem Philosophen und dem Theologen gibt es darum auch keine vollendete Arbeitsteilung, eher ließe sich von Akzentsetzungen sprechen.²⁹ Hermeneutisches Denken nimmt diesen Impetus auf und überträgt ihn auf die Geschichte. Denn die Geschichte ist jener privilegierte Ort, an dem der Gottesgedanke zu sich kommt und sich ausdifferenziert. Die Reflexionsgeschichte des Alten Testaments ist dafür eindrückliches Zeugnis, sie kommt einer Entdeckungsgeschichte gleich. Das Rohmaterial der Zeit wird in der Weise eines entdeckenden Denkens durchformt. Im Jesusgeschehen gelangt dieser Prozeß an sein unüberholbares Ende, es ist ein Denkgeschehen par excellence, das zwischen Offenbarungsträger und Gemeinde im Hin und Her verläuft.³⁰ Das Ergebnis dieses Prozesses wird deutend in die umgebende Weltwirklichkeit hineinprojiziert. Die erwähnte Trias «reditio – reductio – projectio» kommt wiederum zu ihrem Recht. Theologie steht in dieser Tradition, sucht sie in immer neuen Denkanläufen zu rekonstruieren, sich ihrer denkerisch zu vergewissern. Im Selbstverständnis wird das Gottesverständnis, gleichsam spiegelverkehrt, ergriffen; es teilt sich in das Weltverständnis mit. So wird die Welt als Welt des Menschen konstituiert, sie ist erst als verstandene und gedeutete sie selbst.

Kommunikation über die Geschichte hinweg ist ursprünglich Sprachgeschehen. Der theologische Ethiker kommt darum an Sprachhermeneutik nicht vorbei, sie legt den Grund für Semantik. Das konfrontiert ihn mit einer Grenzerfahrung von einmaliger Art. Die Sprache wird zum Träger des Gottesgedankens, so offenbart sie ihren Reichtum wie ihre unübersteigbaren Grenzen. Auch noch so hoch geschraubte Sprachkultur kann über diese Ambivalenz nicht hinwegtäuschen oder gar

²⁹ Vgl. M. SECKLER, «*Philosophia ancilla theologiae*». Über die Ursprünge und den Sinn einer anstößig gewordenen Formel, in: *ThQ* 171 (1991) 161–187. Zur Unterscheidungsgabe des Lehramts: FR 49–51.

³⁰ Vgl. W. DIETRICH, Wer Gott ist und was er will. Neue «Theologien des Alten Testaments», in: *EvTh* 56 (1996) 258–285, hier 265.

hinweghelfen. Die Gefahr der Erstarrung bleibt.³¹ Darum bedarf es einer weiteren Perichorese, nämlich jener zwischen Sprache und Lebenszeugnis. Beide legen sich gegenseitig in ihrem Wechselbezug aus. Sprache ist keine von den fundamentalen Lebensvollzügen losgelöste, gleichsam hypostasierte Wirklichkeit. Sie drückt, ganz ursprünglich, ein Lebensverhältnis aus, Lebenshaltungen gerinnen in ihr zu einer primären Lebenswelt, die sich nachfolgend in die vielen Teilbereiche des Lebens aufschließt. Und das hat, in gleicher Ursprünglichkeit, etwas mit der Weise des Denkens zu tun. Eine Lebensform gebiert eine Denkform. So muß es gar nicht mißverständlich sein zu sagen, in diesem Ursprungsverhältnis sei humane Identität auf ihren letzten Einheitspunkt gebracht.³²

2. Die anthropologischen Korrelate – Denkschneisen des Glaubens

Der Hinweis auf die anthropologischen Korrelate oder Implikationen des Glaubens ist dem Moraltheologen wohlvertraut, er ruft den transzentaltheologischen Denkansatz in Erinnerung. Das Denken Gottes ist einschlußweise immer ein Denken des Menschen. Beide Dimensionen lassen sich nicht gegeneinander ausspielen. Nun bedeutet Vertrautsein noch keinesfalls gedankenlose Übernahme. Vielmehr bietet es Gelegenheit, die bereits erwähnte Denkform nochmals näher in Augenschein zu nehmen. Was meint der Theologe, wenn er sie ins Spiel bringt? Es könnte sich herausstellen, daß die Sache der Theologie gar nicht hinreichend verstanden wird, wenn dieser Aspekt ausgeblendet wird.³³

Eingangs war die Rede von den unterschiedlichen Wahrheitstypen, denen unterschiedliche Wahrheitstheorien samt den entsprechenden Erkenntnistheorien parallel laufen. Das bleibt an diesem Punkt aufzunehmen und in theologischer Hinsicht auszustalten. Gewiß darf der Gottesgedanke nicht entweltlicht werden, schließlich ist er ja an den Menschen in seiner weltlichen Existenz gebunden. Aber er ist doch in vollendeter Weise übergegenständlich und übergeschichtlich. Das zeitigt seine Auswirkungen auf die Strukturen des Erkennens wie den Status der Geltung. Erkennen kann nicht einfachhin auf das Paradigma einer Angleichung des Intellekts an den erkannten Gegenstand gebracht werden,

³¹ F. COURTH, «Moderne Sprachphilosophie – Hilfestellung für die Theologie?», in: P. Hünermann/R. Schaeffler (Hgg.), *Theorie der Sprachhandlungen und heutige Ekklesiologie*, Freiburg 1987 175–181 (QD 109).

³² Vgl. E. CORETH, «Lebensvollzug in Kommunikation und Interaktion», in: P. Hünermann/R. Schaeffler (Hgg.) (s. Anm. 31), 11–26, hier 21.

³³ Eine Darstellung der anthropologisch gewendeten Theologie K. Rahners in moraltheologischer Hinsicht bei E. GUGGENBERGER, *Karl Rahners Christologie und heutige Fundamentalmoral*, Innsbruck, Wien 1990, 150–185 (ITS 28).

unbeschadet miteinkalkulierter Analogie. Gott wäre dann ein höchstes Seiendes, nicht aber das Sein in Fülle. Aus diesem Grunde ist ein Paradigmenwechsel angezeigt. Erkennen als Angleichen schlägt um in Erkennen als Entwerfen. Aus ablesender Passivität wird schöpferische Aktivität.³⁴ Gewiß darf eine solche Aussage nicht auf Kosten der Seinsanalogie gehen; menschliche Schöpferkraft ist immer nach-schöpferisch, das gilt für alle Tätigkeitsbereiche. Immer ist schon ein Vorgegebenes da. Das gilt auch für den Gottesgedanken, er steht in einer Tradition. Dennoch steht an seinem Anfang, der sich je neu perpetuiert, eine Aktivität, wie sie vollendet und reiner nicht mehr gedacht werden kann. Ein absoluter Höhepunkt menschlicher Geisteskraft ist erreicht, von ihm darf es keinen Abfall gegeben. Ein denkerischer Überschuß ist am Werk, den es danach verlangt, in Einzelschritten, die alle Zeichen des Fragmentarischen an sich tragen, eingeholt und aufgeschlossen zu werden.

Die geläufige Rede von den anthropologischen Korrelaten des Glaubens hakt an dieser erkenntnisanthropologischen Nahtstelle ein. Was in ihr an Inhalten aufscheint, ist ursprünglichstes Ergebnis entwerfenden Denkens, menschliche Einbildungskraft schafft sich ihren Gegenstand und transzendiert so das Gegebene.³⁵ Was im vorgängigen Zusammenhang von der «*reditio completa*» gesagt wurde, das kehrt nun als Thema einer theologisch gewendeten Erkenntnisanthropologie wieder. Eine definitive «*reductio*» findet statt, die als «*projectio*» das Rohmaterial der umgebenden Weltwirklichkeit transformiert. Alle auftauchenden Begriffe sind offene Sinnbegriffe, sie verweisen auf die zugrundeliegende Aktivität des Geistes, sie sind Teil eines Gesamtentwurfs. Es stellt sich die Arbeit beständigen Auffüllens, Anreicherns, Vertiefens und Differenzierens. Und vor allem – es gibt keine Denktabus; wer sich auf der Ebene von Grenzbegriffen bewegt, also an der äußersten Grenze denkerischer Möglichkeiten, der besitzt die Kraft zur bohrenden Nachfrage, von der er instinktiv weiß, daß sie in dieser Zeitlichkeit niemals an ein Ende stossen wird. Von daher röhrt auch eine Bescheidenheit, die aus dem Reichtum des Gottesgedankens stammt.³⁶ Die Enzyklika *Fides et Ratio* plädiert für eine starke Vernunft, das tut dem Bewußtsein von der Grenze keinen Abbruch. Und die anthropologischen Korrelate lassen sich einer geistigen Umwälzanlage vergleichen. Sie sind der privilegierte hermeneutische

³⁴ Die an der Gegenständlichkeit entwickelte Erkenntnis- und Wahrheitstheorie wird im Gottesgedanken geradezu auf den Kopf gestellt.

³⁵ Es ist just an dieser Stelle, daß in jeder Form der Gotteserkenntnis ein Element der Mystik mitschwingt, eine «*praelibatio*» ewiger Gottesschau.

³⁶ FR 48 spricht von der Kühnheit des Geistes, die in der tiefen Einheit von Philosophie und Glaube, und nicht in ihrer Kontrastierung, begründet liegt.

Ort eines geduldigen Explorierens, das nur darum den Brückenschlag zwischen Glaube und sittlicher Vernunft wagen kann, weil er in der Weise eines Vorentwurfs immer schon gelungen ist.

An treffenden Beispielen solchen Denkens fehlt es nicht. Geradezu einen Topos stellt die Schöpfungslehre dar. Wer in schöpfungstheologischen Kategorien denkt, stellt die unzerstörbare Personwürde in den Mittelpunkt; das ist ein Standardthema lehramtlicher Moralverkündigung. Der transzendenten Ursprung von Welt und Mensch erinnert daran, daß in allem Verfügen eine unübersteigbare Grenze der Unverfügbarkeit aufscheint. Der Mensch ist dem Menschen entzogen. Wo immer er den Anderen mit Beschlag belegt, kommt er von dem stillen Vorbehalt dieses Kontrastprogramms nicht los. Die konkrete Lösung ist das Ergebnis eines Ausbalancierens, das ohne Güterabwägung und Folgenabschätzung gar nicht bestehen kann.³⁷ In der gleichen Perspektive ist die Lehre von Gottes Menschwerdung angesiedelt. Sie legt gewiß das Fundament für eine Gleichheit und Brüderlichkeit, wie sie radikaler nicht gedacht werden können. Dies zugestanden, taucht dennoch der Gegenbegriff als stille Korrektur auf. Je stärker Gleichheit betont wird, umso unbefangener darf, ja muß der Akzent in Richtung Ungleichheit wandern, sonst steht Verarmung am Ende des Weges.³⁸ Gottes Menschwerdung legt überdies den Grund für eine Geschichtstheologie, die alttestamentliche Denkkategorien in einen neuen Kontext überführt. Wenn in Jesus Christus Gottes Ewigkeit in die Zeit einbricht, dann gibt es fürderhin keine Situation ohne einen Schimmer der Verheißung. Wer Ewigkeit zu denken wagt, besitzt in jedem Augenblick alles.

So entsteht eine Weise der Geistesgegenwart, die sich vertrauensvoll einer letztthin unplanbaren Zukunft öffnet, sich ihr überantwortet. Der Glaubende unterstellt, Gottes Vorsehung werde die Geschicke so lenken, daß am Ende immer Er selber steht. So wird an alles, was einem wi-

³⁷ Die aus dem Schöpfungsgedanken erfließende Selbstachtung weitet sich auf alles Geschaffene, in ursprünglichster Weise auf die Andersheit des Anderen, aus. Die Goldene Regel ist in dieser Perspektive angesiedelt. Dazu Chr. THEOBALD, «Glauben im modus conversationis. Zum Ansatz einer theologischen Theorie der Moderne», in: E. Arens (Hg.), *Kommunikatives Handeln und christlicher Glaube. Ein theologischer Diskurs mit Jürgen Habermas*, Paderborn 1997, 33–70.

³⁸ Gleichheit bleibt mit Ursprünglichkeit zu vermitteln, sie darf nicht auf deren Kosten gehen, sonst wandelt sich die Lehre von der Menschwerdung unter der Hand in eine Gleichheitsideologie, der Glaube wird zur Weltanschauung, die das Gesetz einer als planbar konzipierten Geschichte insgeheim durchschaut hat. Vgl. H. LÜBBE, «Moral und Moderne. Über die Moralisierung des Lebens in der wissenschaftlich-technischen Zivilisation», in: K.P. Rippe (Hg.), *Angewandte Ethik in der pluralistischen Gesellschaft*, Freiburg i.Ue. 1999, 19–36, hier 33–36 (ETT 2).

derfährt, der Maßstab des eschatologischen Vorbehalts angelegt. Man besitzt die Dinge, als besäße man sie nicht, und das hat zwangsläufig seine Auswirkungen auf alle anstehenden Güterabwägungen; ihre Kriterien sind eschatologisch gebrochen. Die Kunst des Lassen-Könnens – und zwar in jedem Augenblick – charakterisiert christliche Präsenz in der Welt. Weil man alles hat, versäumt man nichts, Gelassenheit bestimmt den Ton des Handelns wie Unterlassens.³⁹

Gottes Entäußerung in die Welt bezeugt sich am eindrücklichsten in Kreuz und Auferstehung. Der Höhepunkt je denkbarer Konflikthaftigkeit und ihrer Versöhnung – anfanghaft bereits in dieser Zeitlichkeit – ist damit markiert. Geschichte in ihrer Unverständlichkeit, in ihrem Leidenspotential ist kein blindes Verhängnis, in das es sich resignierend zu fügen gilt. Was auf den ersten Blick als Verhängnisstruktur erscheint – zumindest dem unbefangenen Auge –, offenbart sich auf den zweiten und dritten Blick als Verheißung des versöhnenden Ausbruchs und Durchbruchs.⁴⁰ Das stellt an die Deutungskompetenz des Christen höchste Anforderungen. Denn der Weg zum Zynismus ist nur kurz. Es kann, auch im Namen des Glaubens, eine Respektlosigkeit vor dem Leiden geben, die den sensiblen Zeitgenossen abschreckt. Darum lautet die erste Frage des theologisch denkenden Ethikers: Was ist konkret möglich und zumutbar? Alle Ausweitung von Grenzen geschieht leidend, und dafür gibt es eine denkerische Verantwortung, ja, es ließe sich von Proexistenz sprechen. Glaube ist so etwas wie ein flammender Protest gegen das Leid in all seinen Formen, und leidend wird ihm eine bessere Alternative abgerungen.⁴¹ Die Lehre von der Rechtfertigung aus Gnaden röhrt an diesen letzten Punkt: Gewiß ist Gratuität die Form aller Leistung, aber es gibt keine Leistung, die nicht durch das Feuer des Leidens gegangen, geläutert und umgeschmolzen wäre. Gratuität ist, besser ließe es sich nicht charakterisieren, vornehmste Frucht des Leidens an und in dieser Welt, und sittliches Handeln ist nichts anderes als deren Kehrseite.

³⁹ Dem Glaubenden stellt sich, wie Paulus, die Frage, welcher Sinn in seinem Weiterleben liegt. Als Lebensmaxime mag auch für ihn, in Anlehnung an Phil 1, 22–26, der Dienst an den Brüdern dienen.

⁴⁰ In Weiterführung der philosophischen Überlegungen wäre hier die Rede von einer «reductio in crucem et resurrectionem»; von ihr geht, in der Weise einer «projektio», alle Weltgestaltung aus.

⁴¹ Der Glaube schafft das Leiden nicht ab, überspringt es nicht, sucht auch keine angeblich leidensfreien Räume zu erstellen, vielmehr transformiert er es von innen her durch gefaßte Annahme. – Zu diesem Zentralthema G. HÖVER (Hg.), Leiden. 27. Internationaler Fachkongreß für Moraltheologie und Sozialethik (Sept. 1995/Köln, Bonn), Münster 1997.

III. Moraltheologische Schlüsselbegriffe – ein Denkprogramm

1. Die sittliche Grundentscheidung als Form allen Handelns

Die anthropologischen Korrelate des Glaubens schlagen Denkschneisen in die umgebende Weltwirklichkeit, in das Rohmaterial von Zeit und Raum. Aber Schneisen ist es eigentümlich, daß sie sich in einem gemeinsamen Schnittpunkt überkreuzen oder doch auf ihn zulaufen, weil sie schon vorgängig von ihm ausgegangen sind. So taucht die «reditio completa», nun in einem neuen Denkzusammenhang, wieder auf. Sie ist jener letzte Einheitspunkt, der jeder konkreten Einzelentscheidung die Form mitgibt. Ein Denkraster wird über die Umwelt gestülpt, der sie in ihrem Sinnpotential aufschließt, durchformt und umgestaltet. Handlungsgegenstände werden entworfen und dem tragenden Selbstverständnis des Handelnden, der ja vorgängig ein Denkender ist, angeglichen. Was im Vorhergehenden über Wahrheitstheorien und Erkenntnistheorien entwickelt wurde, das muß sich von jetzt an seiner Bewährungsprobe moraltheologischer Art stellen.⁴²

Die Vielheit der Einzelentscheidungen – das hat die moraltheologische Grundlagenreflexion sichtbar gemacht – läßt sich nicht in der Weise eines formlosen Nebeneinander denken. Immer ist es der konkrete Mensch, der sich entscheidet und, indem er dies tut, seine unverwechselbare Identität ausformt, die Vorgegebenheit und Aufgegebenheit in eins ist. Ein denkerischer Überschuß gräbt sich handelnd seine Bahn. Hier hakt die Lehre von der Grundentscheidung ein. Was ist sie anderes als die Lehre von der «reditio completa» in handlungstheoretischer Wendung! Der Duktus der bisher angestellten Überlegungen macht indes den Weg für ein Verständnis dieser Lehre frei, der gängige und eingeschliffene Verstehensmodelle hinter sich läßt. Sinnvollerweise könnte von einer Ausweitung die Rede sein. Transzentalphilosophische und hermeneutische Gesichtspunkte spielen wiederum eine Rolle. Ja, sie verbinden sich zu einer neuen Synthese, um so den Grund für sprachanalytische Untersuchungen zu legen.⁴³

⁴² Die «reditio completa» wäre jener privilegierte metaphysische und hermeneutische Ort, an dem sittliche Identität sich konstituiert und verstehend in Einzelentscheidungen übersetzt.

⁴³ Die in *Veritatis Splendor* Nr. 70 artikulierte Befürchtung einer stillen Dissozierung von Grundoption und Einzelentscheidung läßt sich ausräumen.

Die «reditio completa» wurde als unhinterfragbarer Einheitspunkt des Erkennens bezeichnet. Nun ist die Verschmelzung von Wahrheit und Freiheit ein Topos lehramtlicher Wortmeldungen «in re morali».⁴⁴ Die Schlußfolgerungen für das anstehende Thema drängen sich geradezu auf, sie berühren die Lehre von der Grundentscheidung. Wenn Erkennen frei ist, dann ist umgekehrt Freiheit nicht ohne Erkennen denkbar. In der Grundentscheidung erfolgt die Identifizierung mit einem Selbstverständnis, wie es grundlegender nicht mehr gedacht werden kann. Zumindest in großen Umrissen taucht ein Menschenbild vor der geistigen Anschauung auf. Es läßt sich nicht auf formale Elemente reduzieren; transzendentale Inhaltlichkeit ist kennzeichnend. Um noch genauer zu sein: In der Grundentscheidung versammelt sich der frei erkennende Ausgriff auf die Fülle des Seins, der als Vorgriff in jede Einzelentscheidung eingeht. Der Theologe kann dabei nur an die Fülle Gottes denken, wie sie in Jesus Christus zum einzigartigen geschichtlichen Ereignis wurde, also in die Geschichte eingebrochen ist. Wenn der Glaube als Höhepunkt denkerischer Leistung bezeichnet wurde, dann erfolgt in der Grundentscheidung die sittliche Umsetzung; von einer geistigen Umwälzanlage könnte die Rede sein. Der Glaube setzt sich in seine ethischen Implikationen um, und das geschieht über den Weg seiner anthropologischen Korrelate.

Das Zusammenspiel transzentalphilosophischer und hermeneutischer Kategorien bedarf noch des näheren Zusehens. Vermittels der Grundentscheidung wird der sittliche Anspruch formal konstituiert und inhaltlich festgelegt. Die Grundentscheidung ist jener privilegierte Ort, an dem die transzendentale Reduktion in die entsprechende Deduktion umschlägt. Ein solcher Satz kann nur dann Sinn beanspruchen, wenn die Möglichkeit einer geistigen Anschauung angenommen wird, die sich die Brücke zur empirischen Anschauung schafft. Das hier sich meldende transzentalphilosophische Anliegen wird aber im gleichen Atemzug hermeneutisch unterfangen. Dabei ist die Rede von einer Hermeneutik, deren erklärte Stoßrichtung nach innen verläuft. Es findet eine fundamentale Selbstvergewisserung statt, die sich konsequenterweise in eine ebensolche Selbstverfügung umsetzt. Mit gutem Recht darf darum auch die Rede von einem Vorverständnis sein, das sich in der Grundentscheidung aufbaut, um dann wie ein Raster über die unstrukturierte Wirklich-

⁴⁴ Ebd., Nrn. 31–34.

keit gestülpt zu werden. Das bisweilen gebrauchte Wort von der Denkbrille hätte in diesem Kontext seine Berechtigung.⁴⁵

Eine Denkbrille schließt auf, macht erkennbar; das erkenntnismetaphysische Thema vom «intellectus agens» kehrt unter neuem Vorzeichen wieder. Die in der Fundamental moral beheimatete, auf den Aquinaten zurückgehende Auseinandersetzung um das Urgewissen kann aus dieser Konzeption einigen Gewinn ziehen. Im Urgewissen werden nicht, wie Thomas dies vorgibt, oberste evidente Prinzipien unfehlbar erschaut, um dann vermittels eines Quasi-Syllogismus auf die Anwendungsebene übertragen zu werden. Eine solche Redeweise ist offensichtlich ungenügend. Sie läßt übersehen, daß die gemeinten Prinzipien alles andere als selbstevident sind, sie müssen von einem anthropologischen Vorverständnis umgeben sein, sollen sie nicht in totaler Mehrdeutigkeit enden.⁴⁶ Alle semantische Klein- und Feinarbeit an Begriffen hat diesen Hintergrund nötig, sonst ist die Gefahr rabulistischer Wortklauberei unvermeidlich. Formale Logik gäbe dann den Ton an, und das ist beste Gewähr, die Wirklichkeit grundlegend zu verfehlten, ganz zu schweigen von dem sublimen Terror, der das Situationsgewissen mit seiner Fessel umschlingen würde. Mit formaler Logik zwingt man bestenfalls in die Knie, so wird die ohnehin belastete Freiheit nur erdrückt. Entmutigung ist die natürliche Folge, und das steht quer zu einer theologischen Anthropologie des Gewissens, die sich an der Erfahrung von Gnade, mithin von Tröstung des Geistes festmacht.⁴⁷

Wer aus dem Bezug von Grundentscheidung und Urgewissen denkt, kann sich in Freiheit normativen Fragen zuwenden. Denn an der Wurzel seines Denkens steht ein Reichtum gestalterischer Möglichkeiten, den es in immer neuen Anläufen zu erschließen gilt. Die dem Moraltheologen vertraute Rede vom suchenden Gewissen verweist auf diesen Hintergrund. Gleiches käme für das Thema Geschichtlichkeit in Betracht. Es ist in jedem Fall eine Suchbewegung des Geistes, die das Rohmaterial von Zeit und Raum durchforstet und unter die Form des Menschen

⁴⁵ Eine Aufarbeitung der jüngsten moraltheologischen Entwicklungen zu diesem Thema bei K. DEMMER, Fundamentale Theologie des Ethischen, Freiburg i.Ue., Freiburg i.Br. 1999, 242–246 (SThE 82).

⁴⁶ DERS., ebd. 196–199.

⁴⁷ Verwiesen sei auf Th.S. PINCKAERS, Das Gewissen und der Irrtum, in: *IKZ Communio* 22 (1993) 331–342: Die thomanische Gewissenslehre darf nicht von ihrem theologisch-anthropologischen Wurzelgrund abgelöst werden; dazu gehört die Lehre von den theologischen Tugenden, von den Seligpreisungen, von den Gaben des Hl. Geistes (336f.). Vgl. auch K. DEMMER (s. Anm. 45), 189–192 (Das Gewissen als privilegierter Ort von Gottunmittelbarkeit).

stellt. Sie legt den Grund für das, was man gemeinhin als normative Natur bezeichnet.

2. *Vom Gewissen zur Norm – Freiheit als Programm*

Die Enzyklika *Fides et Ratio* legt ein entschiedenes Bekenntnis zur naturrechtlichen Tradition ab; eine weltweite Ethik kann auf dieses Element beileibe nicht verzichten.⁴⁸ Das mag als Programm so stehen bleiben, die Notwendigkeit weiteren Nachfragens wird keineswegs ausgeblendet. Wer wie auch immer naturrechtlich argumentiert, muß Rechenschaft über das Ensemble seiner denkerischen Vorannahmen ablegen, sonst verstellt er sich den eingeschlagenen Weg. Er sollte nicht, vielleicht gar ungewollt, den Eindruck erwecken, es gebe so etwas wie eine freischwebende, all ihrer Voraussetzungen bare sittliche Vernunft. So werden nur illusionäre Hoffnungen auf das Gelingen von universaler Kommunikation geweckt.⁴⁹ Gerade um dieses Gelingens willen muß sich der Blick nach innen wenden, in der Hoffnung, Kommunikationsschranken ließen sich dann am besten abbauen, wenn man schon vorgängig Denkschranken überwunden hat. Der theologische Naturrechtler ist da in die Pflicht genommen. Er hat zu erweisen, daß das Andere der Vernunft keinesfalls unvernünftig ist; und dieser Erweis richtet sich auf jenes Vorverständnis, das sich über die anthropologischen Korrelate des Glaubens in die universale naturrechtliche Kommunikation hinein vermittelt. Hier liegt der neuralgische Punkt des Naturrechtsarguments in der Hand des Theologen, das bleibt vorderhand einzustehen.⁵⁰

Der Gedanke sei noch um einiges weiter verfolgt. Naturrechtliche Einsichten samt folgenden Argumentationen stammen aus konkreter Anschauung, sowohl empirischer als geistiger Art. Ein ortloses Naturrecht, gleichsam über Zeit und Raum schwebend, gibt es nicht. Das Konkrete ist darum auch die Nagelprobe naturrechtlicher Geltung. Was aus dem Konkreten stammt, muß sich auf dieses rückübersetzen lassen.⁵¹ So ist die Denkaufgabe des Theologen bereits umrissen. Er hat der Wirkungsgeschichte des Glaubens auf die sittliche Vernunft nachzugehen, sie zu rekonstruieren. Dem Nichtglaubenden muß aufgehen, daß ihm im

⁴⁸ FR 104.

⁴⁹ Das klingt auch an bei J. RÖMELT, «Naturrecht und die Identität christlicher Ethik. Ökumenische Ethik in säkularisierter Gesellschaft», in: W. Beinert u.a. (Hgg.), *Unterwegs zum einen Glauben*, FS L. Ullrich, Leipzig 1997, 390–403.

⁵⁰ Der Glaube ist ein «obsequium rationi humanae consentaneum» (DS 3009). Das darf in der öffentlichen Kommunikation nicht außer Acht bleiben.

⁵¹ In jede naturrechtliche Erkenntnis geht der denkerische Überschuß – und das ist mit Konkretheit gemeint – ein.

Namen des Glaubens die bessere, die je vernünftigere Alternative vorgelegt wird. Nicht Glaube und Vernunft stehen unvermittelt einander gegenüber, sondern unterschiedliche Einsichtsstände der Vernunft selbst. Hier gibt es kein Drittes, an dem beide sich messen lassen müssen. Vielmehr steht das je Vollkommenere für sich selbst ein, es ist aus sich selbst heraus verständlich, mithin auch überzeugend und mitnehmend. Eine solche Denkaufgabe kann sinnvollerweise nur gelingen, wenn man all das einsetzt, was eingangs über die unterstellte Theologie der Offenbarung gesagt wurde.⁵² Es ist dem – vielleicht unterschwellig wirkenden – Einfluß zu wehren, der aus einem fideistischen Vorverständnis stammt und den Theologen ungewollt in einen Erklärungsnotstand bringt.

Die Frage ist also nicht, wie sich unter Absehung vom Glauben naturrechtliches Einverständnis erzielen lasse, sondern im Gegenteil unter seiner denkerisch verantworteten, und das heißt anthropologisch aufgeschlüsselten Einbeziehung. Denn in dieser Geschichte gibt es nun einmal keine hypostasierte sittliche Vernunft, immer ist ein Vorverständnis mit von der Partie, und das muß grundsätzlich auch kein Schaden sein. Die Frage ist vielmehr, wie man mit diesem Vorverständnis umgeht; ja, man könnte, zugespitzt formulieren, welches Vorverständnis man mit diesem Vorverständnis verbindet. Hält man es prinzipiell für irrational, gar für einen Widerpart der Vernunft? Oder ist man der Meinung, es sei der Vernunft zugänglich, öffne sich dem Zugriff plausibler Argumentation, lasse sich in den allgemeinen Diskurs auf konstruktive Weise einbringen, sei also im Grunde nicht Widerpart, sondern stiller Verbündeter? Die Antwort auf diese Frage gibt den letztentscheidenden Aufschluß über das Letztverständnis von Selbst und Welt. Das Heil ist nicht von der reinen Vernunft zu erwarten, sondern von ihrer denkerisch verantworteten Abstimmung mit dem Glauben. Schließlich ist der Glaube ein «obsequium rationi humanae consentaneum».⁵³

Für den Umgang mit dem naturrechtlichen Argument sind somit Weichen gestellt. Naturrecht ist ohne eine philosophische Option nicht möglich, dem katholischen Moraltheologen begegnet hier ein vertrautes Thema, und die Enzyklika *Fides et Ratio* bewegt sich in den gleichen Bahnen. Die Wahl eines philosophischen Systems geschieht nicht arbit-

⁵² FR 9 verweist auf DS 3008: Glaube und Vernunft lassen sich nicht miteinander vermischen; es handelt sich um unterschiedliche Erkenntnisordnungen, die aber dennoch im Modus einer Perichorese gedacht werden müssen.

⁵³ S. Anm. 50. – Man beachte in diesem Zusammenhang St. GROTEFELD, «Politische Deliberation und religiöse Überzeugungen. Kritische Überlegungen zu John Rawls' Idee öffentlicher Vernunft aus theologischer Sicht», in: K.P. Rippe (Hg.) (s. Anm. 38), 83–107.

rär, sie ist von allerseits einsichtigen Gesichtspunkten geleitet. Das kirchliche Lehramt schreibt sich da eine Unterscheidungsgabe zu. Philosophien müssen mit dem Glauben vereinbar sein, sonst verurteilt sich die lebensnotwendige Zusammenarbeit mit der Theologie zur Wirkungslosigkeit oder zum tödenden Grabenkrieg.⁵⁴ Nun meint Vereinbarkeit aber nicht prästabilierte Harmonie. Was auf den ersten Blick konfliktgeladen erscheint, mag sich auf den zweiten und dritten als dem Gedanken förderlich erweisen. Der Feind könnte sich unter der Hand als ein verlässlicher Freund entpuppen, weil er vorurteilslos den Finger auf unabgegoltene Frageüberhänge legt. Vom Philosophen erwartet man ja nicht, daß er, einem Jasager gleich, das bestätige, was man eigentlich immer schon wußte und nur nicht so recht auf den Begriff bringen konnte. Er soll vielmehr, einem beständigen und verlässlichen Kontrapunkt, ja Störenfried gleich, die vermeintliche Ruhe des Theologen stören. Er sollte ihn nicht nur auf vergessene oder verdrängte Gesichtspunkte aufmerksam machen, das ist nur die eine Seite.⁵⁵ Er sollte ihn – was vielleicht noch wichtiger ist – heilsam daran erinnern, daß Theologie aus jener letzten Unsicherheit und Fragilität stammt, die mit der höchsten Leistung des Geistes, nämlich dem Gottesgedanken, unweigerlich einhergeht, ihn wie einen Schatten der Anfechtung begleitet. So reißt er ihn aus falscher Selbstsicherheit heraus.

Zwischen Philosophie und Theologie gibt es also kein schiedlich friedliches Nebeneinander. Es wäre dies auch erstaunlich in einer Geistesgeschichte, die nur Sieger und Besiegte, aber kein Mittleres kennt. Das bringt den Theologen in den Beweisnotstand, wenn er über seine philosophischen Optionen nachdenkt, die verschleiert in der Lehre vom Naturrecht wie von den sittlichen Handlungsnormen nachwirken. Er ist zweifelsohne der Lernende, aus der Befürchtung, ihm könne etwas entgehen, was des systematischen Bedenkens harrt, und der Philosoph ist ihm da der willkommene Schrittmacher. Aber er ist gewiß auch ein aktiver Partner. Wahrheit stammt nun einmal aus konkreter Einsicht und vollendet sich in ihr. Es ist dies nicht eine Konkretheit, wie sie sich der konstatiert beschreibenden Vernunft darbietet. Sie ist vielmehr wertbesetzt in dem Sinne, als sich mit ihr der Anspruch von Reichtum und Fülle verbindet, und dies angesichts einer Geschichte, die von ihrer intrinsischen Konfliktgeladenheit einfach nicht loskommt. An dieser Konkretheit mißt sich jeder theologische Gedanke, und sie erzeugt das Vor-

⁵⁴ FR 49f., 57–63. Zur Bedeutung der Philosophie für die Moraltheologie FR 68.

⁵⁵ Der Philosoph besitzt den Vorteil der Außenperspektive, so kann er die Wahrnehmungskompetenz des Theologen kritisieren, stimulieren und integrieren.

verständnis für die Wahl wie den Gebrauch philosophischer Kategorien. So kennt der Theologe kein ortloses Naturrecht, und ebensowenig eine ortlose Logik normativer Systeme. Sein systematisches Denken ist von einem leitenden Anliegen bewegt, nämlich vom Christusereignis samt seinen anthropologischen Korrelaten.⁵⁶

Schluss

Der aufmerksame und nachdenkliche Leser von *Fides et Ratio* wird vieles entdecken, was er nur von Herzen bejahren kann. Das gilt auch für den Moraltheologen, obwohl seine Disziplin keine herausgehobene Stellung einnimmt, sondern in den klassischen Reigen der übrigen theologischen Disziplinen eingereiht bleibt. Die Lichtseiten des Textes sind unverkennbar. Das Bekenntnis zur philosophischen Denkarbeit im Gesamt der Theologie ist überfällig; es gibt nun einmal keine theologische Denkkultur an der Philosophie vorbei. Ohne spekulative Theologie macht man sich zum Opfer eines Fideismus, der zu gegebener Zeit in Sektierertum endet. Dem Theologen wird die Anstrengung des Begriffs abverlangt, oder er geht unter. Und das hat die katholische Tradition auch immer gewußt und, in je unterschiedlicher Ausprägung, auch beherzigt.⁵⁷

Dennoch erscheinen manche Passagen holzschnittartig, sie lassen die gebotene Nuancierung vermissen. Die Postmoderne wird global verdächtigt, der Verdacht von Relativismus und Beliebigkeit ist schnell bei der Hand, und auch die übrigen Verurteilungen lassen es an der wünschenwerten Differenzierung fehlen.⁵⁸ Nun sind Lehramtstexte nicht zu überfordern, sie sind im Sinne der vertretenen Anliegen zu lesen und – was Einzelaussagen angeht – zu bewerten. Das ist Grund genug für den Theologen, weiterzulesen und weiterzudenken. Er wird sich allen Ernstes bemühen, die hinter den verurteilten Positionen verborgenen Anliegen ins Licht zu heben, schließlich erkennt er sich in ihnen doch wieder; womöglich bringen sie Gesichtspunkte zur Sprache, die er selbst nicht einzugestehen wagt, ihm begegnet sozusagen sein eigener Schatten. Ihn anzunehmen ist beständige Denkaufgabe, und der Moraltheologe steht da in vorderster Front. Er kommt nicht umhin, eine Denkkultur des Konkreten zu entwickeln. Die «haecceitas» – aus der Beschäftigung mit

⁵⁶ Vgl. in diesem Sinne auch H. LÜBBE, s. Anm. 38, 22–26; hier ist die Rede von der Indisponibilität des Ganzen, Glaube erscheint, ganz unverdächtig, als Konfliktbewältigung.

⁵⁷ FR 48 ordnet dem Freimut des Glaubens die Kühnheit der Vernunft zu.

⁵⁸ FR 4–6; es ist die Rede von einem indifferenten Pluralismus, von Skeptizismus, von falscher Bescheidenheit.

dem Nominalismus bekannt – ist ihm ein Stachel im Fleisch, und sie kehrt in der argwöhnisch betrachteten Postmoderne wieder.

Der Moraltheologe kann ihr Gutes abgewinnen, in philosophischer wie theologischer Hinsicht.⁵⁹ Die Wirklichkeit ist an bedenkenswerten Gesichtspunkten allemal reicher als das vollendetste Denksystem. Das ist keinesfalls mit Leugnung von Absolutheit in einen Topf zu werfen. Aber wie man mit Absolutheit in Gedanken wie Worten umgeht, das kommt an kritischer Nachfrage nicht vorbei. Es gibt, ganz zu Recht, ein Denken und Sprechen unter Vorbehalt, mithin eine intellektuelle Bescheidenheit, die alles andere als ein Kokettieren mit erfahrenen Grenzen ist, eine sublim Verabschiedung aus der Verantwortung. Aber man darf doch die vielen Brechungen und Perspektivierungen nicht mit volltönenden Imperativen unter den Tisch kehren; was übrig bleibt, ist Unglaubwürdigkeit.⁶⁰ Eben hier kommt aber die Theologie zum Zuge. Wer sich auf ein konkretes Ereignis bezieht, kann nicht anders als konkret denken, oder er verrät die Sache der Theologie. Das Christentum ist ein Denkereignis einmaligen Ranges, das sich an erlittener und versöhnter Konflikt erfahrung entzündet. Helle des Geistes und denkerischer Skandal gehen eine nicht aufzulösende Synthese ein. Geradezu von einer Revolution des Denkens müßte die Rede sein. Sie hakt sich an Kenose und Kreuz fest, hier liegt die alles entscheidende «reductio mentis», die sich dann nachfolgend in «projectio» umsetzt, und ethische Reflexion ist in diese Dialektik, die eine ihr eigentümliche Dynamik erzeugt, unwiederbringlich eingelassen. Auch das ist Grund genug zur Bescheidenheit. Der Theologe, und der Moraltheologe zumal, denkt von jener Grenze her, die durch Schuld aufgerichtet und durch Erbarmen überwunden wird. Die Sprache der Moral trägt die Spuren dieses Denkvorgangs, und darin stellt sie ihre Wirklichkeitsbezogenheit unter Beweis.

⁵⁹ Die Moraltheologie war im Verlauf ihrer wechselvollen Geschichte immer ein Kind ihrer Zeit, sie ist einem sensiblen Seismographen vergleichbar, oder sie verurteilt sich zur Irrelevanz.

⁶⁰ FR 5. Es gibt keine Vernachlässigung des Seins, sondern kritische Fragen an bestimmte Gestalten von Metaphysik.