



Rudolf Uertz

Die christliche Ethik im Spannungsfeld von Glaube und Vernunft, Religion und Politik – Positionen und Kontroversen in der Neuzeit

Zu: Wilhelm Korff / Markus Vogt (Hg.): *Gliederungssysteme angewandter Ethik. Ein Handbuch.* Nach einem Projekt von Wilhelm Korff, Freiburg – Basel – Wien: Herder 2016, 792 Seiten

Das Projekt von Wilhelm Korff

Wilhelm Korff, Ordinarius für Theologische Ethik in Tübingen (1973–1979) und Christliche Sozialethik in München (1979–1993), skizziert in seiner Festschrift „Christliche Sozialethik – Architektur einer jungen Disziplin“ (2012) die Entstehung und Entwicklung dieses akademischen Faches im 19. Jahrhundert (vgl. imprimatur 47, 2013, Heft 2). Dabei würdigt er die Leistungen der katholischen Soziallehre. Diese habe mit den bekannten Sozialprinzipien der Personalität, Subsidiarität, Solidarität und den Regulativen Gemeinwohl und Gerechtigkeit ein beachtliches sozialetisches Grundlagen-Set geschaffen. Doch sei die christliche Soziallehre von Anfang an auf den engeren Bereich des Sozialen ausgerichtet gewesen. Das zeige sich anschaulich bei den Menschenrechten, die erst in den 1960er Jahren vom kirchlichen Lehramt anerkannt wurden. Die Verlegenheit der katholischen Soziallehre in Fragen der politischen und der Rechtsethik rühre daher, dass sich die religiös-christliche und die säkular-humanistische Ethik in der Zeit der Aufklärung getrennt hätten. Diese Gabelungen führten den historischen Betrachter zurück in die Reformationszeit und verwiesen auf den Zerfall der „politisch-religiösen Einheit“. So setzte zu Beginn der Neuzeit die Suche nach neuen, humantragfähigeren Strategien des sozialen und politischen Miteinanders ein. Den Beginn dieser Entwicklung markiere die neuzeitliche Pflichtenkreislehre mit den Pflichten des Menschen gegen Gott, sich selbst und den Nächsten. Diese löste die bis dahin von der Kirche vertretene Gebotsethik gemäß den Zehn Geboten des Alten Testaments ab. An diesem, die Konfessionen entzweierenden ethischen Neuanfang setzt die folgende Untersuchung ein. Sie ist die Zusammenfassung meines Beitrags „3.3 Der neuzeitliche Paradigmenwechsel zur Pflichtenkreislehre: Ablösungen und Gabelungen“ im Rahmen des Handbuchs „Gliederungssysteme angewandter Ethik“.

Die Pflichtenkreistrias und ihre neuzeitliche Variante

Die Trias Gott, Selbst und Nächster, welche die christliche Morallehre auszeichnet, ist erstmals in Augustinus' Deutung der *Goldenen Regel* anzutreffen. Hier vollzieht sich „der Schritt zu einer Triade“ (Roland Kany). Nachdem die Bezugsgrößen Gott und Nächster bereits im Dekalog enthalten sind, verweist Augustinus auf das menschliche Bewusstsein und auf den Selbstbezug. Aber erst in der Neuzeit werden mit der Ersetzung der offenbarungsorientierten Gebotsethik durch die Pflichtenkreislehre die Pflichten des Menschen nicht mehr nach fremdbestimmten Geboten, sondern nach Obliegenheiten des Menschen als moralisches Subjekt in seinen Beziehungen zu Gott, sich selbst und den Mitmenschen zum Gliederungssystem angewandter Ethik. Was aber sind die auslösenden Faktoren?

Sucht man nach den genaueren Ursachen und einer möglichen Datierung, so wird man das Jahr 1521 nennen können. In jenem Jahr kam Martin Luther zu Ohren, dass Gläubige von den Priestern im Beichtstuhl ausgeforscht wurden, ob sie Bücher des Reformators besitzen.

Im zutreffenden Falle wurde die Absolution davon abhängig gemacht, dass die Beichtenden die Schriften dem Priester auslieferten. Luther reagierte darauf mit dem Büchlein „Von der Beichte“ (Erfurt/Worms 1521). Er spricht darin Papst und Konzilien prinzipiell die Kompetenz ab, „aus eigener Machtvollkommenheit heraus Gesetze zu erlassen, die den Christen im Gewissen binden“.¹ Bei aller Wertschätzung der privaten und freiwilligen Beichte erteilt der Reformator dem kirchlichen Beichtzwang eine strikte Absage und unterzieht ihn einer theologischen Kritik.

Luthers Kritik an der Beicht- und Bußtheologie erweist sich als eines der Hauptanliegen der Reformbewegung des Protestantismus. Sehr bald greift diese auch auf soziales und politisches Gebiet über und wird infolge der Religionskriege zum entscheidenden Motiv für eine politisch-rechtliche und religiös-kulturelle Neuordnung der Gemeinwesen in Europa.

Die triadische Pflichtenkreistheorie zeichnet sich aus durch die Ambivalenz von theologischer und philosophischer Ethik, die sich ähnlich auch im politischen Gemeinwesen zeigt. Dieses wird in seiner monarchischen Form weiterhin theologisch gerechtfertigt (die Gewalt kommt von Gott), doch ist das sich mehr und mehr von der Religion emanzipierende Recht des Staates angesichts der konfessionellen Konflikte zwangsläufig darauf angelegt, infolge der religionspolitischen Konflikte auf offenbarungstheologische Normen wie den Dekalog zu verzichten.

Die Profanierung christlicher Moral als kontrovers-theologisches Phänomen: der Protestantismus

Kritisch äußerten sich katholische wie auch protestantische Theologen gegenüber den Protagonisten der neuen Pflichtenlehre, wonach die Pflichten des Menschen gegen die anderen nur mehr gemäß der subjektiven Vernunft entfaltet, die objektiven Pflichten gegen Gott dagegen in die Moralthologie verwiesen werden.²

Auch Philosophen und Juristen bereitete der Paradigmenwechsel des 17. Jahrhunderts zur Person als moralisches Subjekt gedankliche Schwierigkeiten. Sie standen vor der spannungsreichen Aufgabe, das aufgeklärte individualistische Naturrecht mit theologisch-biblischen Normen in Einklang zu bringen. Die Reaktionsweisen in den verschiedenen Kirchen waren höchst unterschiedlich.

In den deutschen Landen ist Samuel Pufendorf (1632–1694) mit einer der ersten, der eine ausgefeilte Pflichtenkreislehre im neuen Gewande entwickelt hat. Die religiösen Pflichten werden von den Offenbarungsschriften abgeleitet, während die Pflichten des Menschen gegen sich selbst und gegen andere von der menschlichen Vernunft her begründet werden. Bemerkenswert ist der Kommentar von Gottlieb Stolle im Zedlerschen Universal-Lexicon (1740) zu Pufendorf. Stolle geht aus von dessen praxisorientierter Grundhaltung, der Notwendigkeit, angesichts der neuzeitlichen religiös-politischen Konflikte eine adäquate Morallehre für das politische Gemeinwesen zu schaffen, in der sich die Gläubigen verschiedener Bekenntnisse wiederfinden können. Stolle bemerkt, dass die Pflichten des Menschen gegen Gott und sich selbst als die *eigentlichen Pflichten* „aus dem natürlichen Gesetz“ erkannt werden können, ohne dass in den „Wahrheiten selbst etwas geändert“ werde.

Das heißt, dass mit der Anwendung des *rationalistischen Naturrechts*, das mit der neuen Pflichtenkreislehre einhergeht, die durch die Offenbarung Gottes erlassenen Gebote nicht unbedingt außer Kraft gesetzt werden, insofern auch das Naturrecht in der Schöpfungsordnung angelegt ist. Daher laufe es „auf eins hinaus“, ob die moralisch zu qualifizierende Entscheidung des Menschen theologisch oder vernunftrechtlich hergeleitet werde. Dass dies aber keinen großen Unterschied bedeuten muss, ergibt sich letztlich aus der protestantischen Grundhaltung des Christen als religiös-moralisches Subjekt, das selbst vor seinem Gewissen zu entscheiden hat, ob es sein sittliches Handeln offenbarungstheologisch oder schöpfungstheologisch begründet.

¹ Vgl. M. Ohst, *Pflichtbeichte. Untersuchungen zum Bußwesen im hohen und späten Mittelalter*, Tübingen 1995, 1–13.6f.

² F. Vollhardt, *Selbstliebe und Geselligkeit*, Tübingen 2001, 98.

Die Haltung von Gottlieb Stolle ist im protestantischen Verständnis der Gottunmittelbarkeit des Christen angelegt. Dessen Rechtfertigung vor Gott ist im Glauben verwurzelt und bedarf – anders als in der katholischen Kirche – keiner sakramental-kirchlichen Vermittlung. Für den Christen bedeuten diese Neuerungen einen beachtlichen Zuwachs an Freiheit, zugleich aber auch eine starke Nötigung zur Selbstverantwortung.

Friedrich Vollhardt schildert in seiner philosophisch-pädagogischen Analyse die Reaktionen auf die neuzeitliche Pflichtenkreislehre im Protestantismus und zeigt, dass die neue Ethikform dort nicht nur mit Optimismus aufgenommen wurde. Die Hinwendung zur Pflichtenkreislehre, die eng mit der profanen Naturrechtslehre zusammenhängt, charakterisiert Vollhardt als wichtigen Schritt auf dem Weg zur politischen und rechtlichen Neuordnung, der Entwicklung neuzeitlicher Staatlichkeit. Doch sei dieser Schritt nicht exklusiv mit den Mitteln der Philosophie und Ethik zu bewerkstelligen gewesen.

Vollhardt kann in seiner Darstellung der Anteile des Protestantismus an der neuzeitlichen religiös-kulturellen und politisch-rechtlichen Neuordnung eine beeindruckende Fülle theologischer, philosophischer und literarischer Quellen auflisten. Bezüglich der Rezeption der neuzeitlichen Pflichtenkreislehre im Katholizismus verweist er auf die Studie von Richard Bruch *Ethik und Naturrecht im deutschen Katholizismus des 18. Jahrhunderts* (1997),⁵ der bis dahin einzigen größeren Untersuchung zum Verhältnis von katholischer Ethik und neuzeitlicher Pflichtenlehre.⁴

Die Profanierung christlicher Moral als kontrovers-theologisches Phänomen: der Katholizismus

Die Pflichtenkreislehre sieht Bruch als eine Frucht der Reformation. So etwas habe es bisher noch nicht gegeben. Die neue Lehre gestalte die gesamte Lebenshaltung der Menschen um. Denn nun seien der Mensch selbst und seine Pflichten gegen sich selbst an die erste Stelle gerückt, die Verpflichtungen gegenüber Gott aber an die zweite. Im Übrigen würden bei Pufendorf die Pflichten des Menschen gegen den Nächsten nicht mehr aus göttlichen Geboten, sondern aus der *Socialitas*, der Vergesellschaftung abgeleitet. Schließlich erwähne Pufendorf die Pflichten gegenüber Gott in der Kurzfassung seines Hauptwerkes überhaupt nicht mehr.

Damit aber verliere die Ethik ihre biblischen Wurzeln. „Religion, Offenbarung, Theologie in der Sittlichkeitslehre“ hätten gemäß der neuen Pflichtenlehre kein „Mitspracherecht“ mehr. Das Alte Testament aber kenne nun einmal „keine rationale Ableitung der sittlichen Forderungen aus dem Wesen oder den Lebensbedingungen des Menschen: „Die Forderungen sind einfach vorhanden als gottesgegebene Regeln, von ihm dem Volke verordnet. Es gibt ihnen gegenüber kein Verstehen, es gibt ihnen gegenüber nur ein Gehorchen.“ Für den Moraltheologen seien dem Dekalog gemäß die objektiven Gebote Gottes unbedingt bindend.

Bruch bedient sich bei seiner Ablehnung der neuzeitlichen Pflichtenkreis- und Naturrechtslehre der neuscholastischen „Zwei-Stockwerkstheologie“.⁵ Ihr gemäß ist der Mensch nicht nur auf ein natürliches Endziel hingeeordnet. Da nämlich die irdische Ordnung infolge der Begierlichkeiten, der Konkupiszenz, die geistigen und leiblichen Antriebskräfte desintegriert und daher unzureichend sei,⁶ ist gemäß diesem dogmatischen Konstrukt der Mensch auch auf das theologisch höherwertige Endziel, nämlich die Glückseligkeit und die Gemeinschaft mit Gott hingeeordnet. Das bedeutet dann zwangsläufig die Einbeziehung der natürlichen Sittlichkeit des Menschen als Sünder in die dogmatisch-kasuistisch verwobene Beicht- und Bußlehre.

Bruch sieht in theonomer Hinsicht den Menschen als Sünder, in philosophischer Sicht als autonomes Vernunftwesen an. Entsprechend unterscheidet er zwischen *theologischer Sünde* und *philosophischer Sünde*. Philosophisch-anthropologisch gesehen habe der Mensch im Lau-

⁵ R. Bruch, *Ethik und Naturrecht im deutschen Katholizismus des 18. Jahrhunderts*. Von der Tugendethik zur Pflichtethik, Tübingen 1997; *Ders.*, *Moralia varia*, Düsseldorf 1981.

⁴ Vgl. hierzu im Handbuch meinen Beitrag 3.4 *Zur philosophisch-ethischen Grundlegung der neuzeitlichen Pflichtenkreislehre* (P. Charron, H. Grotius, Th. Hobbes, S. Pufendorf, I. Kant und M. Weber).

⁵ Zur Ambivalenz theologischer und philosophischer Sünde vgl. R. Bruch, *Theonomie und Autonomie in der christlichen Sittlichkeit*, in: O. König (Hg.), *Horizonte sittlichen Handelns*, Graz 1991, 229-242.237 ff.

⁶ Vgl. G. L. Müller, *Katholische Dogmatik*, Freiburg 2012, 2. Kap., III.1.

fe der Zeit die sittlichen Normen selbst entworfen, so dass er diesbezüglich sich vor sich selbst zu verantworten habe.⁷ In theologischer Hinsicht aber habe sich der Christ vor Gott und seinen objektiven, positiven, das heißt dem Willen Gottes entstammenden Geboten zu rechtfertigen, was kundgetan sei in den göttlichen Offenbarungsgesetzen. Dekalog und Gebotsethik seien demnach unverzichtbare Grundlagen der christlichen Ethik. Entsprechend sei für die Moraltheologie das Buß- und Beichtsystem unaufgebbar, denn das menschliche Gewissen sei eben irrtumsanfällig, so dass es sich an den objektiven Geboten der göttlichen Offenbarungsgesetze auszurichten habe.⁸

Kopfzerbrechen bereitet Bruch allerdings der Umstand, dass sich in der katholischen Moraltheologie und Sozialethik längst liberale moraltheologische Positionen verbreitet hätten, wie dies Pius XII. in seiner Moralenzyklika *Humani generis* (1950) konstatierte, wo er auf die vielen Hemmnisse verweise, „die einer erfolgreichen Betätigung dieser naturgegebenen Erkenntnisfähigkeit“ des Menschen entgegen stünden. Bruch orientiert sich unverkennbar noch an den normativen Vorgaben des katholischen Lehramts der 1950er Jahre. Den Paradigmenwechsel der Soziallehre Johannes XXIII. in der Menschenrechtsfrage ignoriert er ebenso wie die Konzilsdokumente *Gaudium et spes* und *die Erklärung über die Religionsfreiheit* (1965).

Entschieden kritisiert Bruch das von Benediktinerabt Franz Stephan Rautenstrauch im Auftrag des Österreichischen Kaiserhauses in Verbindung mit dem Wiener Kultusministerium durchgeführte Reformprogramm für den moraltheologischen Unterricht an den österreichischen Ordensschulen und Universitäten zwischen 1774 und 1782 als protestantische Theorie. Bei dem Programm handle es sich um ein staatlich oktroyiertes Konzept, das in Anlehnung an die Naturrechtsinterpretation des Wiener Juristen Karl Anton von Martini (+1800) entstanden sei und „ein zeitgemäßes Menschen- und Weltbild sowie ein neues Selbstverständnis der Sittenlehre und ihrer Aufgaben in der Gesellschaft“ vertrete.

Bemerkenswert ist allerdings, dass Bruch das Reformprogramm Rautenstrauchs, das nicht zuletzt aufgrund seiner staats- und kulturpolitischen Intentionen zu den wirkmächtigsten Konzeptionen der neuzeitlichen Pflichtenkreislehre gehört, nicht konsequent unter die Lupe nimmt. Bruch begnügt sich mit den verstreuten Angaben der moralgeschichtlichen Untersuchung von František Kopecký, der sich vornehmlich auf Rautenstrauchs Entwürfe der 1770er Jahre beruft, die die Ersetzung des Dekalogs durch die neuzeitliche Pflichtenkreislehre gemäß dem Entwurf zum theologischen Reformprogramm nicht korrekt wiedergibt. So entgeht Bruch, dass Rautenstrauch in der Fassung von 1782 den Dekalog als „vollständiges Gesetzbuch der Christen“ ablehnt und eben durch die Pflichtenkreistrias ersetzt. Bruch hätte diesen Sachverhalt, so ist anzunehmen, wohl erwähnt, wenn die Quellenlage für ihn transparenter gewesen wäre. Allerdings hätte die Kenntnis des Anhangs des Rautenstrauchschen Entwurfs von 1782, des § 8 des *Ordo theologiae moralis/III. De officiis christianis in specie*, seiner dogmatisch-kanonistisch modifizierten Moraltheologie die theologische Grundlage entzogen.

Die Zehn Gebote und das Vernunftrecht

Bemerkenswert ist, dass es neben dem Kanonisten Rautenstrauch einen nicht weniger bedeutenden katholischen Aufklärer gibt, den französischen Hofprediger Pierre Charron (+1603). Er hat, beeinflusst von Michel de Montaigne, bereits ein viertel Jahrhundert vor Hugo Grotius die Pflichtenkreislehre vertreten, wobei er selbstverständlich vom sittlich-religiösen Selbststand, modern gesprochen von der *Verantwortlichkeit der Person*, ausgeht. Sein Konzept soll zunächst vorgestellt werden.

Bemerkenswert ist, dass mit dem französischen Hofprediger und Jurist Pierre Charron schon zu Beginn des 17. Jahrhunderts ein katholischer Theologe die Differenzierung zwischen moralischen und Rechtspflichten postuliert und damit wegweisende Schritte zur neuzeitlichen

⁷ Vgl. R. Bruch, *Theonomie und Autonomie*, 238 f.

⁸ R. Bruch, *Ethik und Naturrecht*, 53, beruft sich auf die Enzyklika *Humani generis* Pius' XII. (1950), sowie auf J. Fuchs, *Lex naturae. Zur Theologie des Naturrechts*, Düsseldorf 1955, 139-155.

Pflichtethik vorgenommen hat. In seinem Hauptwerk *De la sagesse* (1601)⁹ charakterisiert er den Menschen als moralisches Subjekt, das sich sein Handeln und die Handlungsfolgen selbst zuschreiben müsse. Statt der Gebotsethik verweist er auf die *Tugendethik* und entwickelt von ihr her die Entscheidungskriterien menschlichen Handelns. Vernunft und Tugend, näherhin die Epikie (Billigkeit), bezeichnet er als „Seele des Gesetzes“.

Die Zehn Gebote versteht er nicht als absolut bindende Handlungsanweisungen. Vielmehr behandelt er den Dekalog wie andere allgemeine Gesetzeswerke, die der Gewissensverantwortung des Einzelnen unterliegen und für die der Mensch einmal „vor Gericht“ Rechenschaft ablegen müsse.¹⁰ Mit seiner philosophischen Moralbegründung vertritt Charron praktisch das Postulat der Gottunmittelbarkeit des Menschen, womit die herkömmliche Funktion des geistlichen Amtes als kirchlich-sakramentale Vermittlungsinstanz weise in den Hintergrund gerückt wird. Charron preist „jenes natürliche Licht“, das als „Glanz und Fortsatz des ewigen und göttlichen Gesetzes“ zu sehen sei. Programmatisch postuliert er in der Erstausgabe von *De la Sagesse* (1601) die Trennung von Religion und Moral:

„Ich will, dass man sittlich sei, weil Natur und Vernunft (d.h. Gott) es fordern, die allgemeine Ordnung und Einrichtung der Welt, von der das Individuum nur ein Bruchteil ist, es verlangen und man sich nicht anders verhalten kann, ohne gegen das eigene Sein, die eigene Wohlfahrt und Bestimmung zu verstoßen; ich will, dass man sittlich sei, werde daraus, was wolle. Ich will auch Frömmigkeit und Religion, aber nicht um die Sittlichkeit im Menschen hervorzubringen, die mit und in ihm geboren und von der Natur in ihn gepflanzt wird, sondern um ihr Vollendung und Krönung zu verleihen. Sittlichkeit ist das erste, Religion erst das zweite; denn sie ist etwas Angelerntes, vom Hörensagen an uns Kommendes, durch Offenbarung und Unterricht Angeeignetes und kann daher jene nicht hervorbringen. Vielmehr sollte die Religion eine Frucht der Sittlichkeit sein; denn diese ist das erste, dabei älter und natürlicher; und es heißt alle Ordnung umkehren, wenn man die Sittlichkeit der Religion folgen lässt und dienstbar macht.“¹¹

Das Ethikkonzept Charrons, das wohl auch von seinen Erfahrungen als Geistlicher am Hof von Königin Margarete von Valois geprägt ist, die als Katholikin mit dem hugenottischen König Heinrich IV. von Navarra verheiratet war, fand Anerkennung und Ablehnung zugleich. Es wurde kirchlich indiziert, zugleich aber fand es im hohen Klerus auch Fürsprecher und Verteidiger.¹² Jedenfalls wurde im Katholizismus mit Charrons Werk ein innerkirchlicher Kontrapunkt gesetzt, welches der kirchlichen Morallehre, wie sie im 17. und 18. Jahrhundert vor allem von den Jesuiten vertreten wurde,¹³ diametral entgegengesetzt war. Der französische Abbé plädierte für die Anerkennung eines autonomen Subjekts, das in moralischen Angelegenheiten nicht unbedingt der kirchlich-moralischen Vermittlung bedurfte. Vielen galt daher sein Hauptwerk *De la sagesse* als „protestantisches“ Werk, unvereinbar mit den Positionen eines integralen Katholizismus.

Theologische Studienreform zur Förderung religiöser und moralischer Toleranz

Das Reformprogramm für das Theologiestudium an den Universitäten der kaiserlich königlichen Erblande, das rund 170 Jahre später der Benediktinerabt Franz Stephan Rautenstrauch (1734–1785) im Auftrag des Habsburger Kaiserhauses und der österreichischen Kultusverwaltung 1774–1785 durchführte, wurde bereits angesprochen. Ähnlich wie Charron in seinem Buch *Über die Weisheit* (1601) geht auch Rautenstrauch in seinem 1782 veröffentlichten *Entwurf zur Einrichtung der theologischen Schulen* vom moralischen Subjekt als dem eigentlichen Adressaten der Vorlesungen und Lehrbücher des Theologieunterrichts aus. Durch

⁹ P. Charron, Die wahre Weisheit oder Sittenlehre des Weltbürgers, 2. Bde., München 1779.

¹⁰ Zur Interpretation des Dekalogs bezüglich der Frage: unbedingte Pflichterfüllung oder kasusoffene Interpretation der Gebote vgl. im Handbuch W. Korff, Art. 1.2.

¹¹ Zit. nach F. Jodl, Geschichte der Ethik, Bd. 1, Stuttgart 1930, 189.

¹² G. Abel, Stoizismus und Frühe Neuzeit Berlin 1978, 153–227; vgl. Chr. Strohm, Calvinismus und Recht, Tübingen 2008.

¹³ Vgl. im Handbuch R. Schüssler, Art. 1.10.

die reformierte Lehre und Lehrmethode sollen die Alumnen zum Selbststudium angeregt und zu geistlicher und moralisch-ethischer Selbständigkeit im Hinblick auf ihre späteren Tätigkeiten als Seelsorger und Religionslehrer hingeführt werden. Dazu sei aber die herkömmliche scholastische Morallehre mit ihrer verwickelten Bußlehre nicht geeignet, die mehr einem Lasterkatalog als einer moraltheologischen Anleitung gleiche. Die Moral- und Bußlehre sei daher aus den dogmatischen und kasuistischen Verstrickungen herauszulösen und als eigenständige theologisch-ethische Disziplin zu etablieren.

Entsprechend differenziert Rautenstrauch zwischen den jeweiligen Zuständigkeiten theologisch-offenbarungsmäßiger Gesetze und philosophisch-vernunftgeleiteter Normen. Das wichtigste ethisch-moralische Motiv ist für den Moralisten neutestamentlich fundiert. Es ist die „Liebe gegen Gott“, welche der Mensch zur Leitidee bzw. zum „Direktionsbegriff“ seines eigenen Handelns machen müsse.¹⁴ Statt sich an den hohlen Formeln des Beichtspiegels zu orientieren und sich „unfruchtbare Metaphysikationen mühsam einzuprägen“, sollten als Grundlagen christlicher Morallehre künftig vermehrt gesunder Menschenverstand sowie an den Wissenschaften und an der praktischen Erfahrung orientierte Leitideen dienen.

Für Rautenstrauch können christlicher Glaube und Offenbarungsnormen nicht mehr als allgemeine Gesetze oder Gebote, wohl aber als religiöse Motive und Leitideen fungieren. Statt der am Dekalog orientierten Normkategorien und Handlungsfelder soll gemäß dem *Ordo theologiae moralis* künftig die Pflichtenkreislehre mit ihrer Einteilung der Pflichten gegen Gott, sich selbst und den Mitmenschen als Grundlage dienen. Die Pflichtenkreistrias, die detailliert entfaltet wird, führt mit der strukturierten Auflistung der standesethischen Tugenden bereits zu den bereichsspezifischen Ethiken.

Die Rautenstrauchschen Reformen, die in den österreichischen Erblanden eingeführt wurden, zu denen auch Freiburg im Breisgau zählte, wurden zwar nach relativ kurzer Zeit durch andere Leitlinien abgelöst. Doch zeigte das Programm des Benediktiners mittel- und langfristige nicht zu unterschätzende Wirkungen, insofern seine Vorschläge für einen zeitgemäßen moraltheologischen Unterricht über Österreich hinaus auch an den deutschsprachigen theologischen Fakultäten Eingang fanden. Im Übrigen wirkte das theologische Reformprogramm auch darauf hin, neben der Moraltheologie auch die Pastoraltheologie jeweils als selbständige Disziplinen aus den Engführungen der Dogmatik und Kanonistik herauszulösen. Kritiker des Kanonisten Rautenstrauch, darunter vor allem Männer des hohen österreichischen Klerus, sahen in Rautenstrauchs Reformprogramm ein Oktroy des österreichischen Kaiserhauses, das im Übrigen an protestantischen, jansenistischen und febronianischen Ideen orientiert sei.

Die Interventionen des Wiener Erzbischofs, Kardinal Christian Anton Graf Migazzi, blieben ebenso erfolglos wie die Bemühungen Papst Pius' VI., der im Frühjahr 1782 eigens nach Wien reiste, um Kaiser Joseph II. von seinen religionspolitischen Reformprogrammen, darunter auch die Erweiterung der Religionsfreiheit durch Toleranzpatente, abzubringen.¹⁵

Das Ende der „theologischen Hungerperiode“¹⁶

Gerhard Hammerstein¹⁷ sieht sich im Jahre 1950 in seiner Dissertation vor der Aufgabe, seine künftige juristische Tätigkeit im politischen Gemeinwesen der Bundesrepublik Deutschland mit den Leitideen der neuscholastischen Naturrechtslehre in Einklang zu bringen. Als Katholik, der die theologischen und sittlichen Normen der christlichen Staats- und Soziallehre bestens kennt, bemerkt er den beachtlichen Dissens zwischen der humanistisch-

¹⁴ *F. Rautenstrauch*, Entwurf zur Einrichtung der theologischen Schulen in den k.k. Erblanden, Wien 1782, ²1784, 88–90; 172–175.

¹⁵ Vgl. *B. F. Menzel*, Abt Franz Stephan Rautenstrauch von Břevnov-Braunau, Königstein/Ts. 1969, 20 ff.

¹⁶ Vgl. *A. Auer* (OSB), Theologisches Denken als Deutung der Zeit, Salzburg 1946, 36, 124 f., verweist auf die reichhaltige christlich-abendländische Geistesgeschichte und betont: „Gott ist kein Es, d. h. unser Leben ist keine Angelegenheit theoretisch-dürre Formeln, sondern will persönlich zu Gott stehen.“

¹⁷ *G. Hammerstein*, Die Entwicklung des Naturrechtsgedankens in der katholischen Rechtsphilosophie des 19. Jahrhunderts, Diss. jur. Freiburg 1950; vgl. auch *F.-X. Kaufmann*, Wissenssoziologische Überlegungen zu Renaissance und Niedergang des katholischen Naturrechtsdenkens im 19. und 20. Jahrhundert, in: *F. Böckle/E.-W. Böckenförde* (Hg.), Naturrecht in der Kritik, Mainz 1973, 126 ff.

philosophischen Rechtsphilosophie und der christlichen Naturrechtslehre, die aufgrund ihrer theologischen Modifizierungen dem moralischen Subjekt beträchtliche Hindernisse entgegenstellt.

Im Vordringen des Aufklärungsgeistes und dem Bruch mit der mittelalterlichen Tradition sieht Hammerstein die entscheidenden Ebnungen für die neuzeitliche Pflichtentheorie. Den Beginn dieser Entwicklung im deutschsprachigen Raum sieht er in den theresianisch-josephinischen Reformen gemäß den von Abt Franz Stephan Rautenstrauch 1782 verantworteten neuen moraltheologischen Studienplänen. Als Hauptgrund für die „auffallende Schwäche der katholischen Apologetik“ und ihrer kritischen Haltung zur Aufklärung sieht Hammerstein in der vom Konzil von Trient (1545-1563) zum Dogma erhobenen Schwächung der menschlichen Natur durch die Erbsünde und der „transzendenten, mechanisierten Gnadenwirkung“.

Dem supranaturalen Gnadenbereich stellt Hammerstein „die aufgeklärte Vernunft“ gegenüber, die in der menschlichen Natur angesiedelt sei. Immerhin gestehe die Theologie „dem Dogma die natürliche Erkenntnisfähigkeit zu. „Die aufgeklärte Vernunft“ und das „lumen naturale“, so beschließt Hammerstein dieses Kapitel, berührten sich in der Tiefe an einem Punkt, und von diesem her „brach dann auch der Aufklärungsgeist in den theologischen Raum ein, geschickt an dieser Stelle seine Chance nutzend.“¹⁸

Angesichts des konziliaren Prozesses der katholischen Kirche in den 1960er Jahren und der Inkorporierung der Menschenrechte in die kirchliche Soziallehre kann der Sozialethiker Oswald von Nell-Breuning auf den gegenüber der pianischen Epoche (1903–1958) wesentlich erweiterten Verantwortungsbereich des Menschen durch die Enzyklika *Pacem in terris* Johannes XXIII. (1963) verweisen. In seinem Kommentar zu diesem Dokument hebt Nell-Breuning hervor, dass es ein Fortschritt sei, dass die Enzyklika wohl die *Würde der Person* vom Gesichtspunkt der „Offenbarungswahrheiten“ her betrachte, zugleich jedoch die *Personality* des Menschen damit begründe, dass dieser „seiner Natur nach mit Vernunft und freier Selbstbestimmung ausgestattet“ sei. Mit ihrem Verweis auf die Höherrangigkeit der Offenbarungswahrheiten stufe die Enzyklika nicht die menschliche Erkenntnisfähigkeit herab. Denn *Pacem in terris* wiederhole nicht mehr deren Abhängigkeit von der Theologie, so dass der menschlichen Vernunftnatur vom katholischen Lehramt ein angemessener Status zugebilligt werde.

Gleichwohl bedauert es Nell-Breuning, dass es bisher keine kirchliche Aussage zur Erkenntnis und Anerkennung der transzendenten Dimension der menschlichen Vernunft gebe, wonach das Zusammenleben „der Menschen in Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit“ aus der „Natur des Menschen“ abgelesen werden könne. Mit ironischem Unterton fügt der Jesuit hinzu: Es müsse, „so lange das kirchliche Lehramt nicht gesprochen hat, (...) jedem freistehen, nach seiner eigenen besten Einsicht sich eine Meinung darüber zu bilden oder die Frage offen zu lassen, ohne deswegen verketzert zu werden“.¹⁹

Resümee

Im vorstehenden Beitrag wurden vor allem zwei Richtungen der neuzeitlichen Gliederungssystematik angewandter Ethik vorgestellt. Die Pflichtenkreislehre mit der triadischen Zuordnung der Pflichten des Menschen gegen Gott, sich selbst und den Mitmenschen sowie die offenbarungsbedingte Gebotsethik, beruhend auf dem Dekalog, welche durch jene abgelöst wurde. Vom philosophischen Standpunkt aus können religiös orientierte heteronome sittliche Ansprüche nicht „vor dem Forum der Vernunft“ bestehen.²⁰ Für die politischen Denker der frühen Neuzeit sollte daher die philosophische Ethik, näherhin die stoisch beeinflusste klassische Tugendlehre, das maßgebliche Leitbild sein, wenngleich nicht unbedingt als Gliederungssystem, so doch als ethische Reflexionsgrundlage hinsichtlich der konkreten Verantwortung des Menschen.

¹⁸ G. Hammerstein, *Katholische Rechtsphilosophie*, 17 f.

¹⁹ O. von Nell-Breuning, *Soziallehre der Kirche. Erläuterungen der lehramtlichen Dokumente*, Wien 1983, 103 f.

²⁰ Vgl. K.-H. Ohlig, *Religion in der Geschichte der Menschheit*, Darmstadt 2002, 235.

Hintergrund dieser Neuorientierung sind die Herausforderungen der Reformationen und der mit ihnen einhergehenden religiösen, gesellschaftlichen und politischen Konflikte, insbesondere der Religionskriege. Die moralischen Grundlagen bedurften eines neuen Konsenses des auf anthropologisch-ethischen und politisch-rechtlichen Grundlagen sich neu konstituierenden politischen Gemeinwesens. Nachdem die kontroversen Glaubens- und Morallehren der Kirchen mit ursächlich für die religiösen und politischen Konflikte waren, konnten Gebotsethik (Dekalog) sowie offenbarungsabhängige Normen nicht mehr Grundlagen der Moral des religiös-weltanschaulich pluralistischen Gemeinwesens und des staatlichen Rechts sein. Als dessen Wertebasis diente mehr und mehr die humanistisch-philosophisch-stoische Ethik, auf der schließlich die modernen Menschenrechte und ihr Pendant, die aus der neuzeitlichen Pflichtentheorie hervorgegangene Verantwortungsethik, beruhen.

Bei aller Konfrontation von Religion und Politik, philosophischer und theologischer Ethik wird man nicht einfach sagen können, dass das moderne säkulare Gemeinwesen durch Beiseitstellen christlicher Morallehre, wohl aber in lebendiger Auseinandersetzung mit dem Christentum und in Umsetzung auch christlicher Gedanken erfolgt ist.²¹ Dabei hat sich gezeigt, dass der Protestantismus nicht zuletzt auf Grund des Paradigmas des Menschen als religiösem und moralischem Subjekt sich leichter tat als der Katholizismus in der Akzeptanz des säkularen Gemeinwesens und der Entwicklung der Verantwortungsethik, die aus der neuzeitlichen Pflichtenkreistheorie hervorgegangen ist.

Anhand der Darstellungen von Pierre Charron und Franz Stephan Rautenstrauch konnte gezeigt werden, dass es seit der frühen Neuzeit auch katholischerseits anthropologisch-philosophische Ansätze gibt, die vom Selbststand der Person ausgehen und mit der Wertschätzung der neuzeitlichen Pflichtenkreislehre eine praktische Ethik kreieren, die in der weiteren politisch-rechtlichen und kulturellen Entwicklung zu einer Verantwortungsethik mutiert.

Teil 3 der Edition, dem die vorstehenden Auszüge meines Beitrags zum Handbuch entstammen, wird von Wilhelm Korff und Roland Kany mit den Artikeln zur Verantwortungsethik bzw. zur Frage nach dem Ursprung der Begriffe Individual- und Sozialethik beschlossen. Beide Autoren führen damit zum vierten Teil Bereichsethiken über, wobei Ludger Honnefelder, sieht man vom Resümee Wilhelm Korffs (5 Teil) ab, mit seinem Artikel Zur Frage nach übergreifenden Gliederungssystemen im modernen Ethikdiskurs: „Applied Ethics“ – „Angewandte Ethik“ – Bereichsethiken“ – „Verantwortung“ das eigentliche Projekt Gliederungssysteme angewandter Ethik abschließt. Die übrigen Beiträge im 4. Teil sind lesenswerte Artikel zu weiterführenden Fragen wie der Neuartigkeit bereichsethischer Handlungsfelder und Überlegungen zu übergreifenden Gliederungssystemen im gegenwärtigen Ethikdiskurs.²²

²¹ Vgl. E.-W. Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: Der säkularisierte Staat, München 2007, 43-72.

²² Zu nennen sind die Beiträge von Markus Vogt (Bereichsethische Gliederungen im Pluralismus; Theologische und philosophische Ethik und die Gliederung normativer Reflexion), Jochen Ostheimer (Formen und Orte angewandter Ethik heute) und Hans-Joachim Höhn (Strukturelemente bereichsethischer Gliederungsmodelle).