

Vorwort der Redaktion

Der folgende Beitrag von Rudolf Uertz zur „Theologischen Ethik“ von Wilhelm Korff hat durch die „Analyse“ des ehemaligen Papstes Benedikt zur gegenwärtigen Kirchen- und Missbrauchskrise an Aktualität gewonnen. Bereits 1980 kritisierte Joseph Ratzinger als Erzbischof von München und Freising Wilhelm Korffs „autonome Moral“ – ein Vorwurf, den er in seinem Aufsatz vom 14.4.2019 auch gegenüber den Moraltheologen Bruno Schüller und Franz Böckle erhebt (vgl. den Beitrag von Magnus Striet in diesem Heft). Deren Eintreten für eine verantwortungsbewusste Gewissensentscheidung in sexual- und beziehungsethischen Fragen wähnt Benedikt in diametralem Gegensatz zur kirchlich-heteronomen Moraldoktrin. Das vom Glauben und dem Lehramt der Kirche losgelöste individuelle Gewissen versteht Benedikt als Ausfluss einer Libertinage infolge der „68-er Revolution“. Diese habe ihrerseits zu sexuellen Freiheiten bis hin zur Pädophilie geführt. Die persönliche Verantwortung krimineller Kleriker für ihre Taten sowie der Bischöfe für ihren Umgang mit Tätern und Opfern ignoriert der frühere Erzbischof und Papst.

Rudolf Uertz

Der Dekalog. Seine theologischen und philosophischen Dimensionen und seine Rezeptionsgeschichte.

Zur Theologischen Ethik von Wilhelm Korff

„Der Glaube wird ... in elementarer und zugleich ganz schlichter Weise eine gewaltige Hilfe und ein gewaltiger Stimulans für unser Leben und Überleben in und mit dieser Welt. Eben das aber schließt zugleich auch ein Letztes ein: Dass es irdische Glückserfahrung gibt, macht den Glauben an eine ewige Glückserfahrung erst glaubwürdig. Damit erst öffnet sich die Tür zu der Überzeugung, dass die Schöpfung letztlich in Gott aufgehoben ist: Gott will die Welt und steht für ihren Sinn ein. Die Welt hängt nicht im Leeren. Die Schöpfung hat Gott im Rücken und vor sich. Wir arbeiten nicht im Nichts!“¹

Wilhelm Korff

Erläuterungen zur Problemstellung

Die Fragen nach der theologischen Grundlegung der Ethik sowie der Bedeutung von Glauben und sittlichem Handeln des Menschen bewegt die Theologie von ihren biblischen Grundlagen an. Bis in die Gegenwart reichen die Bemühungen, für das sittliche Handeln des Menschen in Familie, Gesellschaft und Kultur Antworten aus biblisch-religiösen Quellen zu erhalten. Dabei hat *der Dekalog* über den theologisch-kirchlichen Bereich hinaus Eingang in die profane Literatur, Kunst und Kultur gefunden.²

Höchst unterschiedlich sind seine Rezeptionsweisen. So wurden die *Zehn Gebote* als Ausfluss religiöser Moral vielfach „mit kirchlich-pädagogischem Zwang, lebensferner Lehre und moralisierender Frömmigkeit“³ assoziiert. Aber auch in weniger religiösen Kreisen finden die *Zehn Gebote* Beachtung, zumal sie bereits zu biblischen Zeiten als der Vernunft zugängliche

¹ Wilhelm Korff: *Schlussgedanken*, in: *Christliche Sozialethik – Architektur einer jungen Disziplin*. Akademischer Festakt zum 85. Geburtstag von Wilhelm Korff, hg. von Markus Vogt (Reihe LMUniversum, Bd. 12), München 2012, S. 56. – Zum Ganzen vgl. *Gliederungssysteme angewandter Ethik. Ein Handbuch. Nach einem Projekt von Wilhelm Korff*. Hg. von Wilhelm Korff/Markus Vogt, Freiburg i. Br. 2016.

² Vgl. Hans Joas (Hg.): *Die Zehn Gebote. Ein widersprüchliches Erbe?* (Schriften des Deutschen Hygiene Museums Dresden, Bd. 5), Köln 2006 S. 11 ff.

³ Hermann Deuser: *Die Zehn Gebote. Kleine Einführung in die theologische Ethik*, Stuttgart 2005, S. 9; vgl. Werner H. Schmidt: *Die Zehn Gebote im Rahmen alttestamentlicher Ethik*, Darmstadt 1993, S. 25 ff.; Matthias Köckert: *Die Zehn Gebote*, München 2007; Roland Kany: *Die Rezeption des Dekalogs von der Patristik bis zum 12. Jahrhundert*, in: Korff/Vogt: *Gliederungssysteme* (siehe Anm. 1), S. 173–197.

Moralnormen Geltung beanspruchen konnten.⁴ Das heißt: Der Dekalog wurde weder im Judentum noch im frühen Christentum als exklusiv religiöse Normbegründung angesehen.⁵ Nicht zuletzt enthält er auch weltethische Weisungen.

Entsprechend der Vielfalt historischer Kontexte gibt es eine Vielzahl von Antwortversuchen auf die Fragen, die sich mit den verschiedenen Rezeptionsweisen des Dekalogs im religiösen wie im profanen Bereich ergeben. Welche Bedeutung der Dekalogfrage jeweils zukommt zeigt sich daran, dass diese über 3.000 Jahre alte Frage – eben in immer wieder neuen Kontexten – uns auch heute noch beschäftigt. Überraschend ist es daher nicht, dass sich bei den Rezeptionen des Dekalogs spezifische Ambivalenzen und Divergenzen zeigen, hervorgerufen durch das Spektrum seiner Interpretationen und die Vieldeutigkeit der Interpretationen.

Die Neuentdeckung des Dekalogs als Grundlage theologischer Ethik

Die theologische Ethik als wissenschaftliche Disziplin stand mit der Inkorporierung der säkularen Menschenrechte in die lehramtliche Sozialethik durch die Sozialenzyklika Johannes' XXIII. (*Pacem in terris*, 1963)⁶ und der Erklärung des Konzils über die Religionsfreiheit (*Dignitatis humanae*, 1965)⁷ vor einem Neuanfang. Wilhelm Korff zählt mit Alfons Auer, Bruno Schüller, Franz Böckle und anderen zu den Theologen, die früh erkannten, dass das Konzil mit der Anerkennung der Religionsfreiheit, das heißt dem Übergang vom „Recht der Wahrheit zum Recht der Person“, einen Paradigmenwechsel vollzogen hat. Dieser Übergang zum Menschenrecht hat eine „epochenmachende Bedeutung“. Er hat „Folgen über die Anerkennung der Religionsfreiheit hinaus, er bedeutet einen Umbau des gesamten Grundgerüsts, insbesondere die Anerkennung der Unterschiedenheit von Recht und Moral und des Freiheitsgrundes von Recht und Staat“.⁸

Die epochenmachende Bedeutung liegt in der unumwundenen Anerkennung des Menschen und seiner Würde als moralisches Subjekt. Nichts anderes aber besagt der Begriff der *autonomen Moral*, die Korff wie auch Auer als *theonome Autonomie* bezeichnen.⁹

Alfons Auer bemühte sich vor allem um die *theologische Begründung* seiner autonomen Moral, während Korff in seiner *Theologischen Ethik* (1975) vor allem bestrebt ist, sein Konzept der autonomen Moral in Anlehnung an die politische Ethik, die profanen Sozialwissenschaften und die *Sozialphilosophie* anzugleichen. Er geht davon aus, dass die Sozialethik und ihre Teilgebiete der politischen und der Rechtsethik auf der Menschenrechtsethik basieren.

Korffs Kernsatz lautet: „Die Moral ist ein Kunstprodukt der menschlichen Vernunft, erdacht und durchgesetzt von Menschen für Menschen. Diese ihre Herkunft teilt sie mit allen anderen Hervorbringungen des Menschen: mit der Sprache, von der niemand behaupten würde, sie sei ein „unmittelbares Naturgewächs, mit den Deutungen und Theorien über unsere Welt und ihren Sinn, und schließlich mit den technischen Gestaltungen (...). Dabei wird nicht bestritten, dass dies alles seine naturalen Voraussetzungen, Bedingtheiten, Notwendigkeiten und Unbeliebigkeiten hat. Aber sie sind Produkt des Menschen. Sie sind samt und sonders Artefakte. Das gilt auch für die Moral.“¹⁰

Der Dekalog und die Verantwortung des Menschen vor Gott

⁴ Vgl. H. Joas: *Die Zehn Gebote* (siehe Anm. 2), S. 11ff.

⁵ Vgl. Otto Kuss: *Die Heiden und die Werke des Gesetzes (nach Röm 2, 14–16)*, in: *Auslegung und Verkündigung I*, Regensburg 1963, S. 213–245 (online verfügbar).

⁶ Oswald von Nell-Breuning: *Soziallehre der Kirche. Erläuterungen der lehramtlichen Dokumente*, Wien 1983; vgl. den Kommentar (zu *Pacem in terris*) zur menschlichen Natur, Vernunft und freien Selbstbestimmung sowie zur Erkenntnis des natürlichen Sittengesetzes und den entsprechenden Aporien des kirchlichen Lehramts, S. 103 f.

⁷ Vgl. Kommentar von Karl Rahner/Herbert Vorgrimler: *Kleines Konzilskompendium*, Freiburg i. Br. ⁸1972 S. 655 ff.

⁸ Ernst-Wolfgang Böckenförde: *So ist Autonomie nicht gemeint*, in: FAZ vom 25.04.2005.

⁹ Vgl. Zur Kritik an der autonomen Moral vgl. Konrad Hilpert: *Die Theologische Ethik und der Autonomie-Anspruch*, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 28 (1977), S. 329 ff.

¹⁰ W. Korff: *Theologische Ethik*, Freiburg i. Br. 1975, S. 14f. Zur Kritik an der autonomen Moral durch die Kardinäle Joseph Ratzinger und Joseph Höffner vgl. W. Korff: *Nachwort*, in: *Handbuch der christlichen Ethik*, Bd. 3: Wege ethischer Praxis, Hg. von Anselm Hertz/Wilhelm Korff/Trutz Rendtorff, Hermann Ringeling, Freiburg i. Br. 1982, S. 557–566.

Erst mit der Entdeckung der Person,¹¹ ihrem Selbststand und ihrer Verantwortungsfähigkeit wird letztlich die Vorstellung von strukturellen Ordnungsgestaltungen möglich, die die Würde und mithin die Grundrechte des Menschen zum Ausgangs- und Zielpunkt allen politischen Handelns werden lassen. Als Schlüsselbegriff für den Aufbau einer theologischen Ethik bietet sich der Begriff der *Verantwortung* an (W. Korff).

Aufgrund des responsorischen Charakters des ethischen Anspruchs umfasst der *Verantwortungsbegriff* sowohl „das die klassische Kardinaltugend der Klugheit bestimmende *teleologische Element* der Bedingtheit des Sittlichen (...) als auch das dem neuzeitlichen Begriff der Pflicht inhärente *deontologische Moment* der Unbedingtheit sittlichen Sollens (Kant)“.¹²

Der Verantwortungsbegriff als Schlüsselkategorie für die theologische und philosophische Ethik der Neuzeit

In seinen „Perspektiven der Ethik“ (1985)¹³ konstatiert Korff, dass *naturrechtliche*, genuin philosophische Begründungsversuche, „die dem komplexen Strukturaufbau der *natura humana* tatsächlich Rechnung tragen“ wollen, „eine eher verhaltene Dynamik“ entwickeln. „Was ihnen fehlt, ist der genuin geschichtstheologische Impuls“, das heißt „die mitreißende Kraft eines im Glauben und in der Hoffnung erkannten (...) Rekurs(es) auf die Dynamik des Geschichtshandelns Gottes“. Gleichwohl erkennt Korff das Problem, dass bei Entwürfen dieser Art, so etwa bei den „jüngeren ‚Politischen Theologien‘, (...) das spezifisch Christliche in den Raum der Privatheit abgedrängt zu werden droht“, ein Vorwurf, der auch für die klassische reformatorische Theologie mit ihrer „Zwei-Reiche-Lehre“ gilt.

Doch müsse die christliche Ethik respektive Sozialethik zur Kenntnis nehmen, dass sich das „Koinzidenzdenken von empirischer und metaphysischer Ordnungsbegründung (...) mit der durch die Reformation herbeigeführten Glaubensspaltung bis dahin fraglos ihre Geltung verloren habe. Der Staat aber, als Garant der *pax civilis*, ist bei „aller Naturnotwendigkeit keine Naturgegebenheit, sondern ein Produkt gesellschaftlicher Übereinkunft“ und zunehmender Pluralitäten und Divergenzen.

Korff reagiert hierauf mit dem Entwurf einer *sozialen Perichorese*. Diese bestimmt den Menschen als Antagonismus einer „ungeselligen Gesellschaft“, als „ein Zusammenwirken von ‚attraktiven‘ und ‚repulsiven‘ Kräften, von ‚Harmonie‘ und ‚Disharmonie‘, von Assoziation und Konkurrenz“, womit die unabdingbaren medialen Vollzugsstrukturen des Sittlichen in Gesellschaft und Öffentlichkeit charakterisiert sind.¹⁴

Entsprechend habe die christliche Ethik bzw. Sozialethik zu konstatieren, dass die der Neuzeit und ihren politisch-sozialen Strukturen angemessene *Verantwortungsethik* nicht ohne weiteres als Idealethik angesehen werde, jedenfalls nicht in der Version von Max Weber.¹⁵

Das Defizitäre von Webers Verantwortungsethik liege darin begründet, dass sie die sittliche Vernunft menschlichen Handelns von der Realität abtrennt und ausschließlich aus einer einzigen idealen Zielgestalt zu bestimmen sucht. Dagegen macht Korff geltend, dass eine Verantwortungsethik, die diesen Namen verdient, neben dem „ethisch defizitären Formkreis des gesinnungsethischen Utopismus“ auch die weiteren „ethisch defizitären Formkreise des *Fatalismus*, des *Machiavellismus* und des *Legalismus*“ zu berücksichtigen habe. Über deren „jeweilige Transformation (sei) eine ethisch konstruktive Auslegung der menschlichen Handlungswirklichkeit“ zu prüfen.¹⁶

¹¹ Vgl. Karl-Heinz Ohlig: *Christentum – Individuum – Kirche*, in: *Entdeckung des Ich. Die Geschichte der Individualisierung vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, hg. von Richard van Dülmen, Köln 2001, S. 11–40; Stephan Ernst: *Der Ausbau der Tugendsysteme zu umfassenden Gliederungsschlüsseln angewandter Ethik im 12. Und 13. Jahrhundert*, in: Korff/Vogt: *Gliederungssysteme* (siehe Anm. 1), S. 356–434.

¹² W. Korff: *Ethik II. und III.*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 3, Freiburg i. Br. 2006, Sp.911–929.928.

¹³ W. Korff: *Wie kann der Mensch glücken? Perspektiven der Ethik*, München 1985, S. 115 ff.

¹⁴ W. Korff: *Perspektiven* (siehe Anm. 13), S. 109 ff.; vgl. auch W. Korff: *Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft*, Freiburg i. Br. ²1985, S. 97 f.

¹⁵ M. Weber: *Politik als Beruf* (Berlin ¹1919). Vgl. Franz-Xaver Kaufmann: *Der Ruf nach Verantwortung. Risiko und Ethik in einer unüberschaubaren Welt*, Freiburg i. Br. 1992.

¹⁶ W. Korff: *Perspektiven* (siehe Anm. 13), S. 25 ff.

Die Rezeption des Dekalogs im Handbuch „Gliederungssysteme angewandter Ethik“

Die überkommenen klassischen Gliederungssysteme angewandter Ethik haben jeweils zentrale handlungsrelevante ethische Begriffe zur Grundlage. Gemäß den Gliederungsgesichtspunkten sind es: die Gebotsethik (in Gestalt des Dekalogs), die Tugendethik (Kardinaltugenden) und die Pflichtethik (gemäß den Pflichtenkreisen Mensch-Mitmensch-Gott). Innerhalb des Gesamtfeldes der angewandten Ethik lässt sich jeder dieser drei Typen einer eigenen ethischen Systematik zuordnen.

Dabei geht es nicht primär darum, ein weiteres Stück Ethikgeschichte aufzuklären; vielmehr handelt es sich hierbei um eine genuin *hermeneutische Fragestellung*. Korff will zeigen, in welcher Form sich die Gliederungstypen Gebot, Tugend und Pflicht historisch entwickelt haben, wobei jeweils ihre Grundlagen und ihre Anwendung in den Blick zu nehmen sind. In besonders markanter Weise zeigt sich dies in der k.u.k-Monarchie Österreich im 18. Jahrhundert. Angesichts der zunehmenden religiösen und ethischen Pluralisierung Österreichs und der k. k. Erbländer sieht sich das Österreichische Kaiserhaus verpflichtet, der Vielfalt von Ethnien und Religionen im Lande Rechnung zu tragen und die öffentliche Moral den neuen Bedingungen und den entsprechenden Anforderungen des Landes anzupassen.

Zu diesem Zweck wurden umfassende Universitäts-, Schul- und Kirchenreformen, die sogenannten Theresianisch-Josephischen Studienreformen eingeleitet, um eine bessere Bildung zu erwirken und liberalere Moralkodizes für den Umgang der verschiedenen Religionen, Ethnien und weltanschaulichen Gruppierungen in ihrem Miteinander zu fördern. Ein besonderes Aufgabenfeld kam dabei der Ausbildung des Welt- und Ordensklerus der Katholischen Kirche zu.

Der Dekalog in der Kontroverse zwischen theologischer Tradition und Fortschritt

Gemäß der Anerkennung des katholischen Glaubens als Staatskirche kommen ihr traditionell besondere Privilegien zu, insofern sie an den Universitäten und Ordens(hoch)schulen, insbesondere in den Fächern Moraltheologie, Naturrechtslehre, Philosophie und Kirchenrecht, künftige Priester, Lehrer, Staatsbeamte und Juristen in Grundlagenfächern ausbilden – Fachgebieten, die insbesondere die Individual- und Sozialmoral und damit auch die Bereiche Gesellschaft, Religion, Kultur und Recht betreffen.

Faktisch bedeutete die Reform, dass die kirchliche Moraltheologie liberalisiert werden und einem Moralverständnis Rechnung tragen solle, das vom Christen vor allem Toleranz im (öffentlichen) Umgang mit den Menschen anderer Religionen verlangte. Im moraltheologischen Teil seines *Entwurfs zur Einrichtung der theologischen Schulen in den k. k. Erblanden* (1784), Wien 1782, geht der Benediktinerabt und Kanonist Franz Stephan Rautenstrauch (1734–1785), Vorsitzender der Hofkommission in Kultusangelegenheiten, konsequent vom moralischen Subjekt aus, mit der Maßgabe, die Lehrbücher und Materialien für den Vorlesungsbetrieb insbesondere an den theologischen Fakultäten und Ordensschulen entsprechend zu konzipieren.

Durch 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 die herkömmliche scholastische Morallehre mit ihrer verwickelten Bußlehre nicht geeignet, die mehr einem „Lasterkatalog“ als einer moraltheologischen Anleitung gleiche. Die Morallehre sei daher aus den dogmatisch-kanonistischen und bußtheologischen Verstrickungen herauszulösen und als eigenständige theologisch-ethische Disziplin zu etablieren. Entsprechend unterscheidet Rautenstrauch zwischen natürlichen und übernatürlichen Elementen christlicher Moral sowie zwischen den jeweiligen Zuständigkeiten theologisch-offenbarungsmäßiger Gesetze und philosophisch-vernunftgeleiteten Normen im Hinblick auf ihre weltethische Probalität. Das wichtigste Motiv für den Moralisten sei das ethisch-moralische, neutestamentlich zu fundierende Motiv.

Es ist die „Liebe gegen Gott“, welche der Mensch zur Leitidee bzw. zum „Direktionsbegriff“ seines eigenen Handelns machen müsse. Statt den hohlen Formeln des Beichtspiegels zu folgen und sich „unfruchtbare Metaphysikationen mühsam einzuprägen“ sollten sich die Grundlagen christlicher Morallehre künftig am gesunden Menschenverstand, an den Wissenschaften sowie an den praktischen Erfahrungen orientieren.¹⁷

Leitend ist die Idee der Selbstverpflichtung des moralischen Subjekts, wobei der menschliche Verstand nicht als bloßes Ableseorgan einer vorgegebenen Ordnung fungiert, sondern vielmehr selbst Ursprung und Quelle der aufgegebenen Ordnung ist.

Das habe zur Konsequenz, dass man von der moraltheologischen Methode, die Zehn Gebote als eine „Gesetzeslehre“ zu betrachten, abrücken müsse. Es sei daher mit natürlichen Ordnungsgrundsätzen unvereinbar, den „Dekalog als ein vollständiges Gesetzbuch der Christen“ anzusehen.¹⁸

Mit dieser Begründung sollten die bis dahin am Dekalog orientierten Normkategorien und Handlungsfelder der praktischen Ethik durch den *Ordo theologiae moralis* ersetzt werden.¹⁹ Gemäß dem neuen theologischen Reformprogramm sollte künftig die Pflichtenkreislehre mit ihrer Einteilung der Pflichten gegenüber Gott, sich selbst und den Mitmenschen als Grundlage dienen.

Die Pflichtenkreistrias, die detailliert entfaltet und durch den vierten Pflichtenkreis, die Standespflichten, ergänzt wird, führt mit der strukturierten Auflistung der standesethischen Tugenden bereits zu den verschiedenen bereichsspezifischen Ethiken.²⁰

In den öffentlichen Dialog um die theologische Studienreform griffen auch die „auf den Positionen der Gegenreformation beharrenden Kleriker(.)“ ein, die von Kardinal Christoph Anton Graf von Migazzi (1714–1803), Fürsterzbischof von Wien, angeführt wurde. In einer „Eingabe“ an das Kaiserhaus sowie in einem namenlosen Anhang an die deutsche Übersetzung des Romans von Jean-François Marmontel *Belisar* (Wien 1769), ein in Romanform gekleideter Traktat über Moral, Politik und Religion, kritisiert der Wiener Erzbischof die theologischen Reformpläne Rautenstrauchs auf das Entschiedenste.²¹

Kardinal Migazzi „opponierte mit den Jesuiten gegen die *Parthey* der Aufklärung“ innerhalb der Studienreformkommission und kritisierte die Pläne der Reformer. Diese ließen „Kellnern, Ladendienern, Handwerkern, Kammerjungfrauen, Mägden usw. die Freiheit, jene Religion sich zuzueignen, die ihre Sinnlichkeit am meisten nähret, befördert und rechtfertigt“. Die neue Studienordnung „stelle ihnen einen Gott vor, der nicht als ‚so grausamer Gott (...), welcher die Gebrechen der Menschen ewig strafen soll‘, vorgestellt werde, sondern als gütiger Gott.“ Es sei „‘Gift‘, das Bild des gütigen Gottes der Toleranz“ zu verkünden, denn es sei „um die Religion geschehen, wenn man die Wahrheit (von der Existenz eines rächenden Gottes) angreift“.²²

7. Der Dekalog: Geist oder Buchstabe?

Die *Zehn Gebote* gelten dem Judentum „nicht als Mittel der Selbstrechtfertigung“ sie gelten auch nicht als „Mittel, um den Menschen seiner Sündhaftigkeit zu überführen; sie hatten

¹⁷ Franz Stephan Rautenstrauch: *Entwurf zur Einrichtung der theologischen Schulen in den k. k. Erblanden* (1784), Wien 1782, § 114, S. 88 f.; vgl. R. Uertz: *Der neuzeitliche Paradigmenwechsel zur Pflichtenkreistriade: Ablösungen und Gabelungen; Zur philosophisch-ethischen Grundlegung der neuzeitlichen Pflichtenkreislehre*, in: Korff/Vogt: *Gliederungssysteme*, (siehe Anm. 1), S. 489–515, 516–543; zu Rautenstrauch, S. 506–510.

¹⁸ Vgl. F. St. Rautenstrauch: *Entwurf* (siehe Anm. 17), § 115, S. 89 f.

¹⁹ František Kopecký: *Moraltheologie im aufgeklärten thesesianisch-josephinischen Zeitalter. Sittliche Bildung und Ausgestaltung der Morallehre zum eigenständigen systematischen Lehrfach* (Habil.-Schr. Univ. Wien 1987), St. Ottilien 1990, S.170, Anm. 224, behauptet, Rautenstrauch habe das „Dekalogsystem[.] durch das Standespflichtensystem“ ersetzt. Dabei unterschlägt Kopecký die Einführung der Pflichtenkreistriade in Rautenstrauchs *Entwurf*, die eindeutig dem Standespflichtensystem voransteht. Vgl. *Entwurf* (1782), § 8, Pars III, S. 172–175, wo es heißt: I. De officiis erga Deum; II. De officiis erga se ipsum; III. De officiis erga proximum, IV. De officiis particularibus diversorum statuum).

²⁰ Vgl. Ludger Honnefelder: *Zur Frage nach übergreifenden Gliederungssystemen im modernen Ethikdiskurs: „Applied Ethics“ – „Bereichsethiken“ – „Verantwortung“*, in: Korff/Vogt: *Gliederungssysteme* (siehe Anm. 1), S. 642–667; L. Honnefelder: *Im Spannungsfeld von Ethik und Religion*, Berlin 2014.

²¹ Gerda Lettner: *Das Spannungsfeld zwischen Aufklärung und Absolutismus. Die Ära Kaunitz (1747–1794)*, Göttingen 2016, S. 52 f.

²² Zit. nach: G. Lettner: *Das Spannungsfeld* (siehe Anm. 21), S. 53 f.

nicht den pädagogischen Zweck, dem Menschen vor Augen zu stellen, dass er allein auf Gottes Gnade angewiesen ist. Die Zehn Worte waren vielmehr wegweisende Lehre, Hilfe zum Leben – eben Tora“.²³

Allerdings hatte der Dekalog, sofern er als Ausfluss des (unbedingten) Willens Gottes gesehen wurde, vielfach genau die deontologische Interpretation erfahren.²⁴ Über Jahrhunderte galt er in der katholischen Kirche als Strafandrohung und Strafinstrument – eine Entwicklung, die mit der Einführung der Pflichtbeichte durch das IV. Laterankonzil 1215 begann und insbesondere in der Gegenreformation gemäß der Lehre über das Bußsakrament noch eine Verschärfung erfahren.²⁵

Erst durch die jüngere exegetisch-philologische Forschung konnten die humanistischen Gesinnungen des Dekalogs eruiert werden. Damit ist der Weg frei gelegt, die Intentionen des Dekalogs genauer darzulegen und entsprechend zwischen Geist und Buchstaben der Zehn Gebote systematisch zu unterscheiden.

Das Kriterium zur Unterscheidung von Moraltheologie und theologischer Ethik ist die spezifische Stellung des Menschen zu Gott und seinen Geboten, die keiner institutionellen Vermittlung bedarf (Gottunmittelbarkeit des Menschen). Konsequenterweise ist der Mensch als vernunftbegabtes moralisches Subjekt prinzipiell selbst in der Lage, zu unterscheiden, ob und in welchem Umfang die Gebote Gottes ihn in concreto verpflichten.

Die Pflichtethik befähigt in besonderer Weise zu einem Entscheidungshandeln. Mit der dem Menschen und seinem Gewissen aufgelasteten Unterscheidung zwischen subjektiver Moral und positivem Gesetz ist somit der entscheidende Schritt zur neuzeitlichen Pflichtethik getan, deren „Erkennungsprinzip“ die Differenzierung von allgemeinen Pflichten und Rechtspflichten sowie die Unterscheidung zwischen innerer moralischer und äußerer rechtlicher Gesetzeskonformität darstellt.²⁶

Für die theologische Ethik kommt noch ein brisantes Unterscheidungsmerkmal hinzu, das für die Dekalogfrage von besonderer Bedeutung ist: Die Pflichtidee setzt eine gesetzgebende Person bzw. Instanz voraus. Nun gilt nach biblischer Tradition Gott selbst als Urheber der Zehn Gebote. Betrachtet man nun den Verpflichtungsgrund und Verpflichtungsgrad, so stellt sich die Frage, wer bzw. welche Autorität berechtigt ist, Gottes Gebote auszulegen? Welche Probleme und Konsequenzen mit dieser Frage zusammenhängen, hat sich anschaulich in der Kontroverse zwischen Kardinal Migazzi und Abt Rautenstrauch gezeigt. Hier zeigt sich ein Paradigmenwechsel, der für die weitere Entwicklung der Theologie und Ethik des Katholizismus von besonderer Bedeutung ist.

Während Migazzi mit seinem drohenden und strafenden Gott die kirchliche Tradition bemüht, rekurriert Rautenstrauch auf die Ethik Jesu als künftiges „Direktionsprinzip“: die Tugendethik Jesu. Zu diesem Zweck soll nach dem Benediktinerabt die christliche Moral aus der Dogmatik und dem Kirchenrecht („Jus“) herausgelöst und auf ihre jesuanisch-christliche Ursprünge zurückgeführt werden.

Conclusio: Moraltheologie oder Theologische Ethik?

Hiermit zeigt sich unsere Ausgangsposition, die Frage nach der autonomen Moral im Kontext der theologischen Ethik in anderem Licht. Die Ethikgeschichte belegt, dass spätestens seit

²³ Bischof Wolfgang Huber: *Der Dekalog heute* – Vortrag in der Neuen Nationalgalerie Berlin, 16.04.2013 (http://www.wolfganghuber.info/images/wh_pdf/dekalog-vortrag.pdf).

²⁴ Seit dem Spätmittelalter fungierte der Dekalog in den Poenentialsommen als Sündenraster, indem man unter die Zehn Gebote jeweils mehr oder weniger beliebig konkrete Verfehlungen, Verstöße und Kirchengebote subsumierte, die ranggleich mit dem Dekalog als *Gottes Gebote* galten und (unbedingten) Gehorsam verlangen. Vgl. R. Uertz: *Vom Dekalog bis zu Papst Franziskus. Die jesuanisch-christliche Ethik und die kirchlich-kasuistische Moraldoktrin – im Kontext von Gebots-, Tugend- und Verantwortungsethik*, in: *imprimatur* 4-2017, S. 282; (http://www.imprimatur-trier.de/2017/Imprimatur-2017-04_3.pdf); Vgl. Roland Kany: *Tugenden und Laster als Gliederungselemente angewandter Ethik*, in: Korff/Vogt: *Gliederungssysteme* (siehe Anm. 1), S. 332–543.

²⁵ Konzil von Trient, 14. Sitzung, 1551; vgl. H. Denzinger: *Enchiridion symbolorum*, lateinisch-deutsch, hg. von Peter Hünermann, Freiburg i. Br. ³⁷1991, Nr. 1667 ff.

²⁶ Gerhard Hammerstein: *Die Entwicklung des Naturrechtsgedankens in der katholischen Rechtsphilosophie des 19. Jahrhunderts. Grundlagen und Konzeptionen 1800–1920*, hg. von Rudolf Uertz, Paderborn 2017, S. 35; vgl. R. Uertz: *Nachwort*, ebd. S. 153–182.

dem 12. Jahrhundert die Moraltheologie wesentlich von der Dogmatik und Kanonistik (Kasuistik) mitgeprägt wurde. So verwenden bis in die jüngste Gegenwart hinein moraltheologische Lehrbücher noch „den Dekalog (...) gezielt als Strukturprinzip“.²⁷ Doch kann sich die autonome Moral ganz und gar auf die wissenschaftliche Theologie stützen, welche als Instanz sittlicher Erkenntnis und Moral auf die menschliche Vernunft zurückgreift. So verweist der polnische Ethiker Helmut Juros²⁸ auf die religiöse Auslegung des Moralpositivismus, „der selbst in der theologischen Ethik einer Kritik unterzogen“ werde. Für Juros geht es vor allem darum, die „Verfälschung der Moral (De-Moralisierung) durch eine Heteronomisierung und Selbstliquidierung der Ethik durch eine Ent-Ethisierung zu überwinden“, doch dürften die Autonomie des Sittlichen und die Eigenständigkeit der Ethik nicht auf Kosten einer totalen Ent-Theologisierung erfolgen. Auch dürfe die Theologische Ethik „keine Ethisierung der Offenbarung“ betreiben, sondern eher eine Revelation bzw. eine „*Theologisierung der autonomen Moral*“.

Und so postuliert der polnische Ethiker: „Das Verhältnis der Theologie zur (autonomen) Ethik ist so hinzustellen, wie dies auf der anderen Ebene, im Verhältnis zwischen Philosophie und Ethik der Fall ist.“

²⁷ Vgl. Sigrid Müller: *Die Bedeutung des Dekalogs für die Entwicklung der neuzeitlichen Moraltheologie im Zeichen der Kasuistik*, in: Korff/Vogt: *Gliederungssysteme* (siehe Anm. 1), S. 280; es handelt sich u.a. um die *Moraltheologie* von Joseph Mausbach; Isabelle Mandrella: *Der Dekalog als Systematisierungsschlüssel angewandter Ethik im 13. und 14. Jahrhundert*, in: ebd., S. 228.

²⁸ Auszüge in deutscher Übersetzung aus seiner Habilitationsschrift *Teologia moralna czy etyka teologiczna? (Moraltheologie oder Theologische Ethik?)*, Warschau 1980, bietet Helmut Juros: Art. Ethik, in: Katholisches Soziallexikon, hrsg. Von Alfred Klose u.a., Innsbruck-Graz ²1980, 590-598.598. Vgl. Bruno Schüller: *Die Herrschaft Christi und das weltliche Recht. Die christologische Rechtsbegründung in der neueren protestantischen Theologie*, Rom 1963; B. Schüller: *Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moraltheologie*, Düsseldorf ³1987.