

sche Ansätze ethischen Denkens und ihre Folgen für die theologische Ethik" unter Bezugnahme auf moderne ethische und moraltheologische Strömungen in ihrem Land, wo schon seit langem sowohl auf kath. wie auf marxistischer Seite ein reges Interesse an ethischen Problemen herrscht, das in zahlreichen Publikationen seinen Niederschlag findet. Es ist begrüßenswert, daß dem westeuropäischen Leser ein Zugang zu diesen beachtlichen geistigen Aktivitäten eröffnet wird. B. Schüller setzt in seinem Artikel „Neuere Beiträge zum Thema ‚Begründung sittlicher Normen‘“ seine kritische Sichtung der Tragfähigkeit der sog. deontologischen Moralbegründung fort. Wenn man ihm auch nicht in allem zustimmen vermag, liest man dennoch seine scharfsinnigen Ausführungen mit großem Interesse. Ob die Übernahme der von angelsächsischen Ethikern geprägten Bezeichnung „teleologische“ Normen für die aus den Folgen des Handelns hergeleiteten ratsam ist, mag dahingestellt bleiben, da die jahrhundertealte kath. Tradition unter „teleologisch“ eher etwas versteht, das man jetzt als „deontologisch“ charakterisiert. Den Abschluß bildet die Abhandlung von cand. iur. H. U. Wili „Zur Zölibatspflicht des Weltklerikers im kath. Kirchenrecht“, der über die neuere Literatur zu diesem umstrittenen Thema berichtet und schließlich sogar den Entwurf eines Modells für eine neue Zölibatsgesetzgebung vorlegt, die mit einigen Modifikationen auf der für die unierten Kirchen geltenden, also auch verheiratete Priester vorsehenden Regelung basiert. Von sonstigen kritische Einwände provozierenden Äußerungen abgesehen, halte ich vor allem die Behauptung des Autors für verfehlt: die bisher vom positiven Kirchenrecht den Majoristen auferlegte Zölibatsverpflichtung sei naturrechtswidrig, da das Recht auf Eheschließung ein unveräußerliches Menschenrecht sei, wie ja auch von Paul VI. betont werde (Pop. prog. n. 37: „Ohne das unabdingbare Recht auf Ehe und Zeugung gibt es keine Würde des Menschen“, wiederholt in Octoges. adv. n. 18). Nun ist sicher wahr, daß die naturgegebenen Menschenrechte, so „wie sie allgemein gültig und unverletzlich sind“, auch „in keiner Weise veräußert werden können“ (Pacem in terris n. 9). Das bedeutet aber nicht, daß auf die Ausübung dieser Rechte (den usus iuris) nicht auch verzichtet werden könnte. Andernfalls würde ja für jeden Menschen die Pflicht bestehen, zu heiraten und Kinder zu zeugen, was wohl schwerlich vertreten werden kann. Der Verzicht auf das natürliche Recht der Eheschließung kann aus entsprechend wichtigen Gründen auch als Bedingung für die Erreichung eines bestimmten Zieles von der für dieses zuständigen Instanz auferlegt werden, wenn die Entscheidung für dieses Ziel einzig und allein im freien Willensbereich des Be-

troffenen liegt. Anders wäre es, wenn die Auferlegung des Rechtsverzichts auf die Ehe an einen Umstand anknüpfte, der untrennbar mit der Person des Betroffenen verbunden ist, z. B. die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Rasse, das Behaftetsein mit einer unheilbaren Krankheit. In diesem Falle ist die Verweigerung des Rechts auf Eheschließung identisch mit der Mißachtung eines Menschenrechtes, nicht aber in dem vorhergehenden Falle. Wer da keinen Unterschied sieht, müßte ebenfalls behaupten, daß die Kirche naturrechtswidrig handelt, wenn sie von den Ordensleuten das Gelübde der Armut fordert, denn das Recht auf Privateigentum (vgl. Mater et Magistra n. 108 f) ist nicht in geringerem Maße in der Natur des Menschen begründet als das Recht auf Ehe und Familie. Mag also auch die Zölibatsverpflichtung aus mancherlei Gründen problematisch sein, naturrechtswidrig ist sie jedenfalls nicht.

Graz

Richard Bruch

STOECKLE BERNHARD, *Grenzen der autonomen Moral*. (143.) Kösel, München 1974. Paperback DM 16.—.

St. unterscheidet zwei Bedeutungen von autonomer Moral: einmal die Moral des zur sittlichen Selbstbestimmung reif gewordenen Menschen und zum anderen die theoretische Vermittlung einer Moral ohne „Transzendenz“; er deutet auch den inneren Zusammenhang beider Bedeutungen an.

Nach einem kurzen geschichtlichen Rückblick zur Ablösung der Ethik aus dem religiösen Kontext und dem Anspruch des göttlichen Willens werden 3 Vertreter autonomer Moral kurz referiert: G. Szczesnys Begründung einer Moral ohne Ideologie in einem Ichideal (ein Begriff, unter dem Freud gerade die Heteronomie menschlicher Moral aus tiefenpsychologischer Dynamik darstellte), das Elemente eines Naturrechts aus Verhaltensforschung und eines Existentialismus in sich versammelt; W. Schulz, der die Mitte einer autonomen Ethik im prometheischen Ideal eines Selbsteinsatzes aus Freiheit sieht; J. Habermas, der die Chance einer Ethik in Normen sieht, in denen sich verallgemeinerungsfähige Interessen, die rational eingesehen werden können, niederschlagen. Dann wendet sich der Autor den Theologen einer autonomen Moral zu, für die sich der konkrete Inhalt der christlichen Sittlichkeit zur Gänze als ein rational einsichtiges Humanum darstellt, wobei das spezifisch Christliche in der Intentionalität oder Motivation des sittlichen Lebens zum Tragen kommt; es wird ihnen bescheinigt, daß sie mit dem profanen neuzeitlichen, eben mit dem konkreten Menschen von heute und seinem Selbstverständnis operieren. Für seine mutmaßliche Absicht, auch spezifisch christliche Gebotsinhalte anzuführen, bringt St. allerdings nur ein Beispiel

(und das auch nur nebenbei), nämlich das des Verzichts auf das Notwehrrecht in der Bergpredigt Mt 5, 39 ff (37). Ganz eindeutig dürfte die Sache aber auch nicht sein (vgl. dazu Hoffmann/Eid, Jesus von Nazareth und eine christliche Moral 157 ff, wo versucht wird, dieses Wort der Bergpredigt human einsichtig zu machen). Insgesamt wird in den Entwürfen zu einer autonomen Moral für die Praxis das Interesse zur Begründung eines Neoeudaimonismus (glückliches Leben als höchster sittlicher Wert) vermutet.

Das 2. und 3. Kap. zeigen das Ringen um die Begründung einer autonomen Moral mit seinen Aporien und Verdrängungen von Grenzsituationen. Im abschließenden 4. Teil geht der Autor auf die Bedeutung der Wiederentdeckung der Transzendenz für das christliche Ethos ein.

Es scheint, daß auch St. keine inhaltlich konkrete christliche Norm aufzeigen kann, die prinzipiell nicht auch einer vom Christentum abstrahierenden humanen Ethik einsichtig zu machen wäre. In der Begründung und Motivation sittlichen Lebens wird das genuin Christliche sichtbar wie bei den Theologen einer autonomen Moral auch. Deutlich wird Jesus als der den Menschen in seiner Gebrochenheit befreiende Erlöser sichtbar, der wie ein moralischer Superstar durch Überforderung erst recht wieder unterdrückt und Freude nicht aufkommen läßt. „Jesus ist moralisch nur als der Christus zu verkraften: nicht als der Tugendhafte, sondern als der Heilige“ (143). So kommt die Grenze nicht nur der autonomen, sondern jeglicher Moral als etwas Vorletztes in Sicht.

Wien

Günter Virt

EICHER PETER, *Solidarischer Glaube*. Schritte auf dem Weg der Freiheit. (156.) (Patmos-Paperback) Düsseldorf 1975. Kart. DM 16.—.

In 4 relativ eigenständigen Abhandlungen (das 5. Kap. ergänzt das 1. spirituell und schließt die Klammer) gibt der Autor eine Wegweisung zur Versöhnung von Glaubenden und Nicht-Glaubenden. Der Gläubige hat sich auf die Gründe seiner Freiheit zu besinnen und diese in die gesellschaftlichen Prozesse einzubringen. Die prägnante Formel für diesen Weg heißt „Solidarischer Glaube“; dabei entgeht E. nicht die Ambivalenz des Begriffes Solidarität: einerseits „Einverständnis mit dem anderen“ und andererseits Sammlung einer Gruppe zur Durchsetzung ihrer Interessen gegen die anderen.

Unter dem Titel „Abgrund der Freiheit“ wird zunächst das Dilemma des weitgehend unfruchtbaren Nebeneinander eines Glaubensbewußtseins, das sich bei aller Pluralität im einzelnen als Offenbarungsglaube versteht, einerseits, und des öffentlichen Bewußtseins andererseits, in dem der Mensch selbständig sich und seine Welt gestaltet und darin Gott

weder braucht noch erfährt, behandelt. Sehr deutlich und aufschlußreich belegt wird eine geschichtliche Linie nachgezeichnet, die zu dieser Situation geführt hat. Gab es bis zum Tridentinum die glaubende Vernunft, so brechen in der Renaissance und der Reformation nach und nach und im Deismus offen Bruchlinien zwischen dem Glauben, der sich ängstlich verteidigt, und der emanzipatorischen Vernunft auf. Bei Lessing und im deutschen Idealismus wird nochmals versucht, die Einheit der Wahrheit, die sich in Glaube und Vernunft auseinanderlegt und so gerade die Eigenständigkeit des Menschen aus seiner Gottesbeziehung begründet, zur Sprache zu bringen. Nichtsdestoweniger wurde in der Reaktion gegen die Aufklärung Ende des 18. Jh. das Christentum von Theologie und Lehramt als eine autoritativ gesicherte Offenbarungsreligion (Fürwahrhalteglauben) von oben gegen die Unvernunft von unten ängstlich gesichert. Die Rückbesinnung auf die Schrift zeigt, wie gerade Jesu Botschaft und Existenz zur „Offenbarung“ geworden sind durch ihre befreiende (emanzipatorische) Qualität. Damit wird in Jesu weltlicher Rede von Gott (Gleichnisse) der verbindende Grund und Abgrund der Freiheit sichtbar, der die tiefste Solidarität zwischen neuzeitlicher Emanzipationsbewegung und christlichem Glauben ermöglicht und nahelegt.

Im 2. Kapitel resümiert der Autor die Zwänge der gegenwärtigen Gesellschaft und des Religionsbetriebes unter der Perspektive des griechischen Sisyphosmythos (Verdrängung des Todes, Wiederholungszwang, Vergeblichkeit). Gerade diese kritische Besinnung bringt Jesu Existenz als den Antisisyphos zum Leuchten. Bringt sie sie auch in der Gesellschaft zum Tragen? In der damit gestellten Frage nach dem Wie des gesellschaftspolitischen Engagements des Christen geht E. von den belastenden geschichtlichen Konstellationen aus, in denen der Glaube sich politisch etablierte oder im Gegensatz Politik zum quasi-religiösen Glaubensbekenntnis wurde. Ebenso verderblich wirkte sich der Rückzug der Gläubigen von der politischen Verantwortung aus. Als Ausweg aus dem Dilemma kommt für E. weder eine „christliche Partei“ in Frage noch eine „christliche Revolution“. „Jesus verkündet nicht das Evangelium der Revolution, sondern ein revolutionäres Evangelium, die befreiende Botschaft von Gottes hereinbrechen der Wirklichkeit“ (90), lautet seine These; „Jesus relativiert politisches Handeln als etwas Vorletztes“ (92). „Das Leben aus Gottes Ankunft für die anderen kann politisch nicht verwirklicht werden; im Kampf um die Bedingungen der Freiheit zu solchem Dasein ist der Christ jedoch solidarisch mit dem nicht-glaubenden Politiker“ (96). Man wird E. recht geben, daß christlicher Glaube sich nicht unmittelbar in ein System allgemein