

# Das freie Subjekt als Prinzip Theologischer Ethik

Saskia Wendel

Vor 40 Jahren, 1973, betitelte Franz Böckle einen Aufsatz mit der Frage *Wiederkehr oder Ende des Naturrechts?*<sup>1</sup> Diese Frage, gestellt im Kontext der damaligen Diskussion um die kirchliche Naturrechtslehre, erscheint aus heutiger Perspektive hochaktuell, denn die Diskussion um das Naturrecht ist erneut wieder aufgeflammt. Befeuert wurde sie vor allem auch durch die Rede, die Papst Benedikt XVI. im September 2011 bei seinem Deutschlandbesuch im Deutschen Bundestag gehalten hat. In dieser Rede verteidigt der Papst die Tradition des Naturrechts und skizziert diese sowohl als Alternative zum Rechtspositivismus als auch als Begründungsinstanz für die Achtung der Unantastbarkeit menschlicher Würde und der mit ihr verbundenen Idee der Menschenrechte wie auch für die Achtung der Natur.<sup>2</sup> In seiner Verteidigung des Naturrechts bezog sich der Papst insbesondere auf die von Wolfgang Waldstein vorgelegte Apologie der Naturrechtslehre.<sup>3</sup>

Die Kontroverse um das Naturrecht ist alles andere als eine arbiträre Auseinandersetzung; sie zielt vielmehr ins Zentrum der Theologischen Ethik. Denn viele materiaethischen Überzeugungen der lehramtlich festgeschriebenen katholischen Morallehre basieren auf naturrechtlichen Begründungen, insbesondere auch im Bereich der Sexualmoral sowie im Bereich der ethischen Diskussion um die so genannten „Lebenswissenschaften“ – beides Themenfelder Theologischer Ethik, in denen die katholische Morallehre Positionen vertritt, die heftig umstritten sind. Es ist bekannt, dass Antonio Autiero auch und gerade in diesen Themenbereichen für eine Liberalisierung angestammter Positionen eintritt. Wenn man solch eine Liberalisierung an-

---

<sup>1</sup> Böckle, Franz, *Wiederkehr oder Ende des Naturrechts?*, in: *Ders. / Böckenförde, Ernst-Wolfgang* (Hrsg.), *Naturrecht in der Kritik*, Mainz 1973, 304–311.

<sup>2</sup> Vgl. *Papst Benedikt XVI.*, *Ansprache Seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. im Deutschen Bundestag*, in: *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hrsg.), *Apostolische Reise Seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. nach Berlin, Erfurt und Freiburg 22.–25. September 2011 – Predigten, Ansprachen und Grußworte* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 189), Bonn 2011, 30–38.

<sup>3</sup> *Waldstein, Wolfgang*, *Ins Herz geschrieben. Das Naturrecht als Fundament einer menschlichen Gesellschaft*, Augsburg 2010.

strebt, wird man nicht allein die Diskussion um die Bedeutung des Naturrechts zu führen, sondern auch ein Prinzip ethischer Begründung zu formulieren haben, das als Alternative zur angestammten Naturrechtslehre fungieren kann. Antonio Autiero hat dies in seinen vorrangig an teleologischen Ethikmodellen orientierten Überlegungen zur Fundamentalmoral getan. Ich möchte im Folgenden kurz skizzieren, inwiefern der Gedanke des freien Subjekts die Funktion eines ethischen Prinzips erfüllen kann – auch als Alternative zu herkömmlichen Naturrechtslehren.

### 1. Die Grenzen naturrechtlicher Begründung

Benedikt XVI. hat in seiner Bundestagsrede zu Recht auf die Vorzüge verwiesen, die der Naturrechtslehre zu eigen sind: das Bemühen um die Formulierung einer universalistischen Ethik entgegen bloß konventionaler Begründungen, das Bemühen um eine rationale Begründung des Rechts im Einklang mit der Vernunft gegen alle Versuche der Etablierung eines Offenbarungsrechts: „Für die Entwicklung des Rechts und für die Entwicklung der Humanität war es entscheidend, dass sich die christlichen Theologen gegen das vom Götterglauben geforderte religiöse Recht auf die Seite der Philosophie gestellt, Vernunft und Natur in ihrem Zueinander als die für alle gültige Rechtsquelle anerkannt haben.“<sup>4</sup> Wirklich universal kann eine Ethik nur sein, wenn sie von allen anerkannt werden kann, und dazu bedarf es einer universalen Begründung, die nicht durch Berufung auf Offenbarung geleistet werden kann.

Doch es ist zugleich zu fragen, ob es dazu erstens des Rekurses auf den Naturbegriff bedarf, ja ob dieser Rekurs überhaupt noch konsistent gedacht werden kann gerade auch im Blick auf die philosophische Kritik des Naturbegriffes sowie auf die Uneindeutigkeit des Begriffs „Natur“ selbst, und ob es zweitens nicht einer Differenzierung zwischen einem formalen Prinzip der Begründung moralischen Handelns überhaupt bedarf und konkreten materialen Gehalten ethischen Urteilens, konkreter Normen, Werte, Handlungsmaximen, die geschichtlich bedingt und somit auch veränderbar sind – eine Differenzierung, die keineswegs schon in ethischen Relativismus führt. Die Einwände sind folgende:

---

<sup>4</sup> *Papst Benedikt XVI., Ansprache im Bundestag, 34.*

Erstens: Naturrechtliche Begründungen folgen einer philosophisch umstrittenen Substanzmetaphysik, da sie auf den Begriff der „Natur“ im Sinne eines Wesens bzw. der Substanz rekurrieren. Auf Basis einer Substanzontologie wird dem menschlichen Dasein eine genau zu bestimmende Natur, ein substanzialer Kern, eine Wesenheit (*essentia*) zugesprochen – im Unterschied zu seiner faktischen Existenz (*esse, existentia*), der Realdistinktion von Sein und Wesen entsprechend. Diese Substanz unterscheidet das Seiende, das „Mensch“ genannt wird, von anderem Seienden, macht also seine *differentia specifica* aus. Ihr entspringen substanziale Eigenschaften, die dem Menschen in seinem Menschsein notwendig zukommen und ihn als Menschen bestimmen im Unterschied zu akzidentiellen Eigenschaften, die ihm nicht notwendig zukommen und die ihn nicht in seiner Wesenheit bestimmen. Sie referieren dieser essentialistischen Lesart zufolge auf eine natürliche Gegebenheit, die Teil der Ordnung der Natur bzw. der Schöpfungsordnung ist, und die so letztlich auf göttlichen Willen zurückgeht. Aus diesem Sein wird dann in ethischer Perspektive ein Sollen, werden konkrete Handlungsanweisungen abgeleitet; was natürlich gegeben ist, ist zugleich das, was der Lebensführung als zu realisieren aufgegeben ist: *secundum naturam vivere*.<sup>5</sup> Zugleich wird entsprechend der Aristotelischen Lehre von der Zielursache (*causa finalis*) des Seienden die natürliche Ordnung als durch ein Ziel, einen Zweck bestimmt angesehen: „Entsprechend fordert die wesensgerechte Daseinsform des Menschen ein vernünftiges Sicheinordnen in diese Ordnung der Natur und das Übernehmen der daraus erkennbaren Aufgaben.“<sup>6</sup>

Dieser substanzmetaphysische Essentialismus wurde etwa von Immanuel Kant im Paralogismuskapitel der „Kritik der reinen Vernunft“ kritisiert: Wer aus dem aller Erkenntnis zugrunde liegenden transzendentalen Prinzip „ich denke“ die Existenz einer Seelensubstanz folgert – die Existenz einer *res cogitans* – und diese dann auch noch zu bestimmen sucht, verwechselt *phainomenon* mit *noumenon* und verstrickt sich in der transzendentalen Illusion.<sup>7</sup> Und nicht nur die Trans-

<sup>5</sup> Dieser Grundsatz ist jedoch nicht ausschließlich aristotelisch begründet, das Ziel naturgemäßen Lebens findet sich etwa auch in der Stoa formuliert; vgl. hierzu etwa Böckle, Franz, *Fundamentalmoral*, München 1977, 246.

<sup>6</sup> Ebd., 247.

<sup>7</sup> Vgl. etwa Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, in: *Ders., Werke in sechs Bänden* (Herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Darmstadt <sup>5</sup>1983), B 422: „Die Einheit des Bewußtseins, welche den Kategorien zum Grunde liegt, wird hier (in der Seelenmetaphysik, Anm. d. Verf.) für Anschauung des Subjekts als Objekts ge-

zendentalphilosophie kritisierte die Substanzontologie; die Wende von der Essenz hin zur Existenz des Daseins ist ein Kernmotiv der Existenzphilosophie. Für diese Wende plädierte auch Martin Heidegger und kritisiert damit auch die scholastische Tradition der Realdistinktion von Sein und Wesen im Blick auf das (menschliche) Dasein: „Das ‚Wesen‘ des Daseins liegt in seiner Existenz. Die an diesem Seienden herausstellbaren Charaktere sind daher nicht vorhandene ‚Eigenschaften‘ eines so und so ‚aussehenden‘ vorhandenen Seienden, sondern je ihm mögliche Weisen zu sein und nur das. Alles Sosein dieses Seienden ist primär Sein. Daher drückt der Titel ‚Dasein‘, mit dem wir dieses Seiende bezeichnen, nicht sein Was aus, wie Tisch, Haus, Baum, sondern das Sein.“<sup>8</sup> Heidegger folgert die Differenz zwischen Ding und Person, „etwas“ und „jemand“ daraus, dass die Person keine Substanz sei und kritisiert so auch den Cartesischen Substanzdualismus.<sup>9</sup> Menschliches Dasein wird so nicht mehr im Rekurs auf eine Wesenheit definiert, die das Menschsein bestimmt, sondern in Bezug auf den Existenzvollzug dieses Daseins selbst.

Bereits vor Kants transzendentalphilosophischer Kritik der Seelenmetaphysik finden sich ebenfalls Kritiken an einer am Substanzbegriff ausgerichteten Anthropologie, auch und gerade im Kontext der Theologie: Meister Eckhart beispielsweise versteht den Seelengrund nicht im Sinne einer *res*, er ist ‚weder dies noch das‘ und damit auch kein substanzuell Seiendes. Deshalb kann über den Seelengrund auch nichts kategorial ausgesagt werden.<sup>10</sup> Und auch Nikolaus Cusanus setzte sich von der Substanzontologie Aristotelischer Provenienz ab: Zwar anerkennt er durchaus noch in ontologischer Hinsicht die Rede von einer Substanz aller Dinge, identifiziert diese jedoch mit dem „Nichtande-

---

nommen, und darauf die Kategorie der Substanz angewandt. Sie ist aber nur die Einheit im *Denken*, wodurch allein kein Objekt gegeben wird, worauf also die Kategorie der Substanz, als die jederzeit gegebene *Anschauung* voraussetzt, nicht angewandt, mithin dieses Subjekt gar nicht erkannt werden kann.“

<sup>8</sup> Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen <sup>16</sup>1986, 42.

<sup>9</sup> Vgl. ebd., 47f.

<sup>10</sup> Vgl. hierzu Wendel, Saskia, *Affektiv und inkarniert. Ansätze Deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung*, Regensburg 2002, 189f.; vgl. auch Hof, Hans, *Scintilla Animae. Eine Studie zu einem Grundbegriff in Meister Eckharts Philosophie mit besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses der Eckhartschen Philosophie zur neuplatonischen und thomistischen Anschauung*, Lund 1952, 183ff. sowie Reiter, Peter, *Der Seele Grund. Meister Eckhart und die Tradition der Seelenlehre*, Würzburg 1993, 409, 411f.

ren“. Das aber kann nicht mit den Mitteln des Intellekts erkannt und somit nicht definiert werden; das „Nichtandere“ kann allein intuitiv geschaut werden und entzieht sich somit letztlich begrifflichen Bestimmungen diskursiver Erkenntnis.<sup>11</sup> Wesen der Dinge und damit Substanz im eigentlichen Sinne ist für den dem (Neu-)Platonismus verpflichteten Cusanus somit keine spezifische Wesenheit der Dinge, sondern das Eine, also das „Nichtandere“ als Grund, als Prinzip aller Dinge, und diese „Substanz“ ist letztlich für das Verstandesvermögen unbegreiflich und unnennbar: „Könntest du es (das Wesen des Geistes) begreifen, dann wäre es nicht der Ursprung von allem, der in allem alles bedeutet. Jeder menschliche Begriff ist nämlich der Begriff irgendeines Gegenstandes. Vor dem Begriff jedoch ist das ‚Nichtandere‘, da doch der Begriff nichts anderes als Begriff ist. Man kann also das ‚Nichtandere‘ als absoluten Begriff bezeichnen, den der Geist zwar erschaut, von dem es aber sonst kein Erfassen gibt.“<sup>12</sup>

Mit Blick auf diese unterschiedlichen Formen der Kritik der Substanzmetaphysik verliert nun aber der Rekurs auf den solcherart konzipierten Naturbegriff seine Plausibilität, und es ist zu fragen, ob man gänzlich unbeeindruckt von jener Kritik so ungebrochen an der Naturrechtslehre festhalten kann, wie dies immer noch bzw. mittlerweile wieder verstärkt geschieht.

Zweitens: Die naturrechtliche Begründung verstrickt sich im naturalistischen Fehlschluss von einem Sein auf ein Sollen. Jener Einwand des naturalistischen Fehlschlusses existiert in zwei Varianten. Die eine Variante hat David Hume vorgelegt, sie ist auch als „Humesches Gesetz“ bzw. „Humesches Prinzip“ bekannt: Aus deskriptiven Aussagen können keine präskriptiven Aussagen abgeleitet werden, da sich präskriptive Aussagen anders als deskriptive Aussagen nicht auf Entitäten bzw. Sachverhalte beziehen. Nicht alles, was ist, soll auch sein. In gewisser Weise folgt auch Kants Unterscheidung zwischen theoretischer und praktischer Vernunft dieser Unterscheidung: Die theoretische Vernunft reflektiert die Frage „Was kann ich wissen?“ und fällt Urteile über Wahrheit und Irrtum wie Sein und Nichtsein, die praktische Vernunft dagegen reflektiert die Frage „Was soll ich tun?“ mit ihr entsprechenden Urteilsformen. Die andere Variante des Einwandes des naturalistischen Fehlschlusses stammt von George E. Moore. Ihm ging es

<sup>11</sup> Vgl. Kues, *Nikolaus v. Vom Nichtanderen (De li non aliud)*. Übersetzt und mit Einführung und Anmerkungen versehen von Wilpert, Paul, Hamburg <sup>3</sup>1987, 64–73.

<sup>12</sup> Vgl. Kues v., *Vom Nichtanderen*, 73.

weniger um den Fehlschluss von Deskription auf Präsription, sondern um die Bedeutung des Prädikats „gut“ in ethischen Aussagen. „Gut“, so Moore, sei keine natürliche, sondern eine nicht-natürliche Eigenschaft, folglich keine Eigenschaft natürlicher Gegebenheiten bzw. Entitäten. Wer „gut“ aber als natürliche Eigenschaft verstehe, verstricke sich in einen naturalistischen Fehlschluss hinsichtlich der Bedeutung von „gut“ im Gebrauch der Sprache.<sup>13</sup> Was „es gibt“, sind also keine moralischen Tatsachen, sondern einer konkreten Lebensführung zugehörige Handlungen, die moralisch beurteilt werden. Was „es gibt“, sind so gesehen auch moralische Urteile, aber diese sind ja keine Entitäten, sondern Propositionen, ermöglicht durch intelligible, reflexive Akte und sich im Sprachgebrauch vollziehend und durch diesen auch ihre Bedeutung erlangend, die sich zudem wiederum nicht auf Tatsachen beziehen, sondern auf Handlungen. Naturrechtliche Begründungen, so die Kritik, verfangen sich nun aber in genau jenem naturalistischen Fehlschluss – sei es in ihrer Schlussfolgerung von einem Sein auf ein Sollen, sei es im Missverständnis etwa des Prädikats „gut“ als natürliche Eigenschaft.

Drittens: Naturrechtlichen Begründungen gelingt es nicht, die geschichtliche Bedingtheit und damit auch Veränderlichkeit ethischer Normen und Wertorientierungen zu denken; sie hypostasieren Zeitbedingtes und historisches Gewordenes zu ewigen Gegebenheiten und verwechseln unbedingte Prinzipien mit bedingten materialen Gehalten moralischen Handelns. Daraus können eine ethische Kasuistik und eine lebensfremde, rigoristische Ableitungsmoral ohne Rücksicht auf die konkrete Handlungssituation und den Handlungskontext resultieren. So schreibt etwa Franz Böckle: „Solche Art der Berufung auf das Wesen und die Wesenseigenschaften des Menschen weckt den Verdacht, daß die in der herrschenden Praxis vorausgesetzten Strukturen zu Wesenseigenschaften hochstilisiert werden, um die Normen der Praxis als unabänderlich im Sein begründet zu erweisen ... Die Geschichtlichkeit sowie die kulturelle Offenheit des Menschen lassen sich nicht unterschlagen.“<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Vgl. *Hume, David*, A treatise of human nature III, I, 1. Edited by *David Fate Norton*, (Reprint. with corr.) Oxford 2009, 302; *Moore, George E.*, *Principia Ethica*. With the Preface to the second edition and other papers. Edited and with an introduction by *Thomas Baldwin* (Rev. ed., 1. publ. 1993, reprint.), Cambridge 2000.

<sup>14</sup> Vgl. *Böckle*, *Fundamental-moral*, 248. Böckle zitiert in diesem Kontext unter anderem auch *Joseph Ratzinger*, der in einem Aufsatz aus dem Jahr 1975 von einem

Verteidigungen des Naturrechts wenden sich vor allem gegen den Einwand des naturalistischen Fehlschlusses. So hat der Papst in der Rede vor dem Deutschen Bundestag diesen Einwand in den Kontext des Rechtspositivismus gerückt sowie in den Kontext eines positivistischen Naturverständnisses, welches die Natur rein funktional versteht.<sup>15</sup> In diesem Zusammenhang zitiert er Wolfgang Waldsteins Kritik der These des naturalistischen Fehlschlusses, wobei sich Waldstein weder auf Hume noch auf Moore bezieht, sondern auf den Rechtsphilosophen Hans Kelsen. Waldstein setzt dem Einwand des naturalistischen Fehlschlusses eine Ontologisierung von Normen entgegen; ihm zufolge existieren Normen, andernfalls könne man auch keine Rechte haben, die aus ihnen folgen: „Wenn eine Norm existiert, dann handelt es sich zweifellos um ein Sein mit normativem Gehalt. Und von einem Sein mit normativem Gehalt kann zweifellos ein Sollen folgen.“<sup>16</sup> Ge-

---

„Naturrechtspositivismus“ sprach, „der aus der vermeintlichen Metaphysik eine theokratische Lehramtsgesetzgebung macht, deren Positivität durch den metaphysischen Anspruch nur um so gefährlicher wird: Was als pragmatische Regel hingehen mochte, kann unerträglich werden, wenn es als ewige Wahrheit der *lex naturalis* ausgegeben wird.“ *Ratzinger, Joseph*, *Theologie und Ethos*, in: *Ulmer, Karl* (Hrsg.), *Die Verantwortung der Wissenschaft*, Bonn 1975, 46–61, 57.

<sup>15</sup> Vgl. *Papst Benedikt XVI.*, *Ansprache im Bundestag*, 34ff.

<sup>16</sup> *Waldstein*, *Ins Herz geschrieben*, 18. Waldstein fügt dann noch hinzu, dass die Geltung des Naturrechts ebenso vernünftig einleuchte wie die Existenz Gottes. Dies begründet er mit der Möglichkeit der zweifelsfreien Einsicht in die Existenz Gottes allein kraft natürlicher Vernunft. Das Ergebnis: Wer nicht an die Existenz Gottes glaubt und damit auch nicht an den Schöpfer des Naturrechts, verschließt sich zwingender Vernunfteinsicht. Diese Einsicht setzt Waldstein zur intuitiven, instantanen Einsicht in die Gültigkeit des axiomatischen Satzes vom Widerspruch in Entsprechung. Das aber ist nichts anderes als das, was Immanuel Kant den „transzendentalen Schein“ der theoretischen Vernunft nannte, da Waldstein offensichtlich immer noch die ungebrochene Gültigkeit des ontologischen Arguments voraussetzt. Hinzu kommt die problematische Negierung der Freiheit des Glaubens: Wenn die Gotteserkenntnis nämlich wirklich so sicher gewiss wäre wie von Waldstein behauptet, dann wären alle Nichtgläubigen entweder zu dumm bzw. zu faul zum Glauben an Gott, weil sie ihre Vernunft nicht richtig gebrauchen, um zur Gotteserkenntnis gelangen zu können, oder sie wären willentlich nicht bereit dazu, das wäre dann Verfehlung, Sünde in der Verweigerung der wahren Gotteserkenntnis und damit auch falscher Gebrauch der Freiheit. Wie man von solch einem Verständnis des Glaubens aber noch begründet das Recht auf Religionsfreiheit vertreten kann (und zwar sowohl als Freiheit zur als auch von der Religion), bleibt völlig unklar. Waldstein beansprucht hinsichtlich der Erkenntnis der Gültigkeit des Naturrechts – noch dazu in der Inanspruchnahme unmittelbarer Gewissheit – epistemisch zu viel, und das mit äußerst prekären Folgen.

nau hier bekräftigt Waldstein jedoch den Fehlschluss, anstatt die These des naturalistischen Fehlschlusses zu widerlegen: Normen sind genauso wenig wie Werte „Seiendes“, ansonsten wären auch Ideen, Gedanken „Seiendes“ ebenso wie Wünsche oder Gefühle. Sie gehören einem Seienden zu, das man kraft seines Bewusstseinsvollzuges bewusstes Dasein nennt, selbst aber sind sie keine eigenständigen Entitäten. Waldstein tut genau das, was Aristoteles Platon in Bezug auf die Ideenlehre vorgeworfen hatte: Verdoppelung der Welt durch Hypostasierung der Ideen.

Waldstein könnte einwenden, dass „Natur“ in der Naturrechtslehre etwas anderes meint als „Seiendes“ im Sinne von Sachverhalten; dass der Begriff auf das Wesen bzw. die Substanz eines Seienden abzielt sowie auf die Gesamtheit der kosmischen Ordnung. Aber auch das kann seine Argumentation nicht retten, denn an diesem Punkt kommt die Kritik der Substanzmetaphysik zum Zuge – die Verwechslung von Phänomen und Noumenon und die Illusion, dass das „Ding an sich“ ein Gegenstand möglicher Erkenntnis und damit bestimmbar sei. Ist es aber – wie Kant herausgestellt hat – kein Gegenstand möglicher Erkenntnis, dann ist es auch nicht möglich, die Natur eines Dinges oder einer Person zu bestimmen und dann aus diesem Sein ein Sollen abzuleiten.

Aus diesen Gründen ist die ursprüngliche Intention der Naturrechtslehre, die vernünftigt begründete Universalität eines unbedingten ethischen Anspruchs, mit den Mitteln des Naturrechts nicht zu erreichen. Genau dies macht einen Perspektivenwechsel in der Begründung notwendig, einen Wechsel weg vom *secundum naturam vivere* hin zu einem *secundum rationem agere* in Einheit mit *secundum personam agere*, worauf etwa Dietmar Mieth hingewiesen hat.<sup>17</sup> Dieser Perspektivwechsel impliziert, von einem anderen Prinzip in der Ethikbegründung auszugehen als die klassische Naturrechtslehre: vom Prinzip des freien Subjekts.<sup>18</sup>

<sup>17</sup> Vgl. Mieth, Dietmar, Autonomie, in: NHTHG Bd. 1 (Neuaufgabe 2005) 139–147, 146f.

<sup>18</sup> Vgl. hierzu auch die Ausführungen von Thomas Pröpper in: *Ders.*, Theologische Anthropologie, Freiburg i. Br. 2011, 724ff. Vgl. zu solch einer beim freien Subjekt ansetzenden Theologischen Ethik auch Goertz, Stephan, Moraltheologie unter Modernisierungsdruck. Interdisziplinarität und Modernisierung als Provokationen theologischer Ethik – im Dialog mit der Soziologie Franz-Xaver Kaufmanns, Münster 1999, 91–264; *ders.*, Weil Ethik praktisch werden will. Philosophisch-theologische Studien zum Theorie-Praxis-Verhältnis, Regensburg 2004, 253–318; Hübenthal, Christoph, Grundlegung der christlichen Sozialethik. Versuch eines freiheitsanalytisch-handlungsreflexiven Ansatzes, Münster 2006.



## 2. Das freie Subjekt als Prinzip Theologischer Ethik

Wer die Naturrechtslehre angesichts der skizzierten Kritik als problematisch ansieht, dennoch aber an ihrer ursprünglichen Intention – der rationalen Begründung eines universal gültigen Prinzips moralischen Handelns – festhalten will, hat dazu eine hervorragende Alternative: eine Begründung in den Bahnen Kantischer Ethik. Prinzip moralischen Handelns ist hier nicht der Naturbegriff, sondern der Rekurs auf die Idee des Unbedingten, die der Vernunft als „Vermögen des Unbedingten“ (Kant) eingeschrieben ist.<sup>19</sup> Im Bereich der praktischen Vernunft und damit in Bezug auf die Begründung moralischen Handelns gemäß der Frage „Was soll ich tun?“ bestimmt sich diese Idee in zweierlei Hinsicht: zum einen als unbedingtes Sollen, zum anderen als Freiheit. Das unbedingte Sollen bzw. moralische Gesetz ist Faktum der Vernunft, selbst durch die Vernunft nicht mehr zu begründen, ist es Grund, Prinzip von Moralität – Prinzip aber allein in formaler Hinsicht, denn der Sollensanspruch ist durch keinen materialen Gehalt bestimmt. Seinen Gehalt erhält das Sollen im konkreten Handeln, in der Lebensführung selbst in Bezug auf die jeweilige Handlungssituation. Dieser Unterscheidung von Formalität und Materialität entspricht die Kantische Unterscheidung zwischen Kategorischem Imperativ als Bestimmung des moralischen Gesetzes und hypothetischen Imperativen, die auf konkrete Handlungen bezogen sind.

Doch nicht nur das unbedingte Sollen ist Prinzip von Moralität, sondern gleichursprünglich die Freiheit des Subjekts, welches im Vollzug seiner Freiheit den Anspruch unbedingten Sollens erkennt, und welches diesem Anspruch wiederum nur aufgrund seiner Freiheit überhaupt zu folgen vermag, denn Sollen setzt Können voraus. Im Erkennen des unbedingten Anspruchs des moralischen Gesetzes als Faktum praktischer Vernunft erkennt sich das Subjekt folglich zugleich als frei: frei zur Erkenntnis dieses Anspruchs, frei dazu, diesem Anspruch zu folgen, frei aber auch dazu, ihm nicht zu folgen. Doch selbst wer ihm nicht folgt, weiß zumindest um den Anspruch, der an ihn ergeht.

---

<sup>19</sup> Dass Vernunft in ihrem Streben nach Synthesis Unbedingtes denken kann, ja vielleicht sogar denken muss, steht außer Frage. Aus der Idee des Unbedingten folgt aber nicht, dass Unbedingtes ebenso notwendig existiert etwa als unbedingtes Sein oder Wesen. Für die Existenz des Unbedingten kann (theoretische) Vernunft nicht aufkommen, denn dies übersteigt die Möglichkeit ihrer Erkenntnis. Allenfalls als Postulat praktischer Vernunft kann die Existenz Gottes angenommen werden.

Freiheit und moralisches Gesetz weisen wechselseitig aufeinander zurück, und so gewinnt die Freiheit, die im Rahmen theoretischer Vernunft aufgrund der Antinomie theoretischer Vernunft weder zu beweisen noch zu widerlegen ist, in praktischer Hinsicht objektive Realität – als Postulat praktischer Vernunft. Wie Gott (und die Unsterblichkeit der Seele), so muss auch die Freiheit postuliert werden, andernfalls wäre der Anspruch unbedingten Sollens absurd; er zielt ins Leere, könnte das Subjekt ihm nicht entsprechen und so zur Realisierung des höchsten Gutes, des „Endzwecks der Schöpfung“ beitragen: der Einheit von Tugend und Glückseligkeit.

Allerdings weist Kants Modell ein Problem auf, das bereits sein Schüler Johann Gottlieb Fichte erkannt hatte: Ich, Freiheit, Gott – sie sind transzendente Ideen, regulative Prinzipien der theoretischen Vernunft, und Freiheit und Gott wiederum Postulate der praktischen Vernunft, der wiederum das Faktum unbedingten Sollens unmittelbar einleuchtet. Doch diese Ideen bzw. Prinzipien, die sich allesamt auf die Idee des Unbedingten beziehen, sind nicht nochmals durch ein Einheitsmoment miteinander verbunden, und so droht letztlich die Einheit der Vernunft als „Vermögen des Unbedingten“ zu zerfallen. Fichte hatte deshalb das absolute Ich als diesen Einheitspunkt, den Angelpunkt des „Vermögens des Unbedingten“, bestimmt. Absolut, unbedingt ist dieses Ich jedoch allein in transzendentaler, nicht in ontologischer Hinsicht; Fichte erneuert also mit dem Begriff des absoluten Ich keineswegs die Substanzontologie. Das absolute Ich ist nicht Natur oder Substanz des empirischen Ichs, sondern allein transzendentales Prinzip sämtlicher Vernunftvermögen. Es kommt hinzu, dass das absolute Ich nicht material bestimmt ist: Es ist rein formales Prinzip. Mit ihm ist Fichte zufolge gleichursprünglich ebenso absolute, unbedingte Freiheit verbunden, denn das Ich ist als „Tathandlung“ bestimmt. Ihm kommt ein absolutes Vermögen, Können zu in der Einheit von Aktivität bzw. Spontaneität und Passivität. Ich und Freiheit wiederum sind geeint im „absoluten Wissen“; auch dieses ist nicht material bestimmt, sondern ist nichts anderes als unmittelbares Wissen um sich, formale Selbstgewissheit als Möglichkeitsbedingung eines jeglichen Vermögens der Vernunft.

Ebenso wenig wie das Ich ist die Freiheit zu ontologisieren: Freiheit ist transzendentales Prinzip, nicht Substanz. Sie ist Möglichkeitsbedingung dafür, dass das konkrete Dasein seine Existenz unter den Bedingungen der Endlichkeit und Begrenztheit dennoch frei, d. h. selbstbestimmt und fähig zur Selbstverwirklichung, zu führen vermag; dass es zu sich selbst wie zu Anderem seiner selbst in ein Freiheitsverhältnis

treten kann und sich so überhaupt zu etwas oder jemandem verhalten kann. Dass es kreativ sein kann, d. h. initiativ wie auch ändernd tätig sein kann. Und sie ist Möglichkeitsbedingung dafür, dass dieses Dasein sein Leben als unter einem Anspruch unbedingten Sollens stehend erkennen und so überhaupt moralisch zu handeln vermag.<sup>20</sup>

Das unbedingte Sollen nun wird vom Ich in Freiheit erkannt, genau genommen wird aber das Sollen auch im Bezug auf Ich und Freiheit bestimmt, konkretisiert, ohne seine grundsätzliche Formalität zu verlieren. Das Sollen gewinnt solcherart eine Richtung, ein Ziel, ein „Gut“, und dies ohne Rekurs auf inhaltliche Bestimmungen des Guten etwa durch Verweis auf vorgegebene „natürliche“ Güter, auf das Telos einer vorgegebenen natürlichen Ordnung o. ä. Ziel des moralischen Handelns ist die gelingende Lebensführung, ist „gutes Leben“, aber in Einheit und Verweis auf einen unbedingten Anspruch, der seine Bestimmung qua Unbedingtheit bereits in sich selbst trägt: den Anspruch der Achtung und Anerkennung dessen, worin sich Unbedingtes ausdrückt und bestimmt: Ich und Freiheit eines jeden bewussten Daseins.<sup>21</sup> Genau dies ermöglicht es, die unveräußerliche Würde und

---

<sup>20</sup> Man könnte einwenden, dass dieser Rekurs auf die Freiheit aktuelle naturalistische Bestreitungen der Freiheit ausklammert. Es ist hier nicht der Platz, um eine ausführliche Diskussion um die Naturalisierung des Freiheitsbegriffs zu führen. Entscheidend ist für mich das Argument, dass jene naturalistischen Kritiken des Freiheitsbegriffs nicht das leisten, was sie zu leisten vermeinen. Denn entsprechend der dritten Antinomie der theoretischen Vernunft in Kants „Kritik der reinen Vernunft“ lässt sich Freiheit mit Mitteln der theoretischen Vernunft weder beweisen noch widerlegen. Das bedeutet: Wer Freiheit bestreitet, und dies mit Verweis auf Experimente bzw. empirische Erkenntnisse, verstrickt sich in der „transzendentalen Illusion“, verwechselt also Phänomen und Noumenon und betreibt so das, was er doch vermeiden möchte: schlechte Metaphysik.

<sup>21</sup> Sehr prägnant findet sich die Bestimmung des Sollens als Anerkennung der Freiheit bei Thomas Pröpper, der in Anlehnung an Kants Kategorischen Imperativ formuliert: „Begegne jeder möglichen Freiheit (also jedem Menschen) so, daß du sie schon anerkennst und zuvorkommend als wirkliche behandelst ... Gib niemals einen Menschen auf und verweigere ihm deine Anerkennung nicht, auch wenn er sie nicht mehr oder noch nicht erwidert oder nicht erwidern kann.“ (Pröpper, *Theologische Anthropologie*, 707). Dabei stellt Pröpper auch heraus, dass dies auch die Kritik von Systemen erfordert, die die Anerkennung der Freiheit verhindern – auch durch ungerechte Verhältnisse. Die Anerkennung anderer Freiheit schließt solidarisches Handeln mit ein, ja führt genau zu diesem Handeln der Verantwortung für Andere: „Jede Freiheit trägt Mitverantwortung für die Gestaltung einer Welt, durch deren Verhältnisse die Anerkennung aller Menschen Ausdruck findet und das Sein-sollen ihrer Freiheit gefördert wird.“ (Ebd., 712).

die mit ihr verbundenen ebenso unveräußerlichen bürgerlichen und sozialen Rechte jenes Daseins anzuerkennen und zu achten.<sup>22</sup>

Wenn man Freiheit so bestimmt, handelt es sich um alles andere als um Willkürfreiheit oder um ethische Beliebigkeit. Auch handelt es sich bei der Freiheit, von der hier unter dem Stichwort „Autonomie“ die Rede ist, weder um Egoismus und Selbstermächtigung noch um beziehungslosen Isolationismus. Gerade in der wechselseitigen Verwiesenheit von Freiheit und Moralität, Wollen bzw. Können und Sollen zeigt sich ja, dass und inwiefern Freiheit nicht zwangsläufig gleichbedeutend ist mit „Willen zur Macht“. Und das gleiche gilt für das Ich, das nichts anderes ist als Möglichkeitsbedingung dazu, sich sowohl in ein Selbstverhältnis als auch in ein Weltverhältnis, in ein Verhältnis zum Anderen, zu setzen. Gerade wenn das Ich transzendental und nicht ontologisch verstanden wird, ist die Gefahr gebannt, jenes Ich als eine stets um sich selbst kreisende, quasi „fensterlose Monade“ zu verstehen. Das freie Subjekt aber kann sich selbst dazu bestimmen, sich von Anderem bestimmen zu lassen, etwa vom Anspruch unbedingten Sollens, es kann sich auf Anderes hin öffnen und zu ihm in Beziehung treten, es kann für Anderes Verantwortung übernehmen – ein Gedanke, der ohne die Voraussetzung eines freien Subjekts genau besehen gar nicht zu denken ist.

Die Ethik im Prinzip des freien Subjekts zu gründen heißt auch nicht, dass quasi Gott aus der Ethik gänzlich hinaus komplimentiert wird. Gott ist nicht Grund der Moral – moralisches Handeln ist wie skizziert autonom, d. h. ohne Bezug auf Gott oder religiöse Überzeugungen zu begründen – und so muss es auch begründet werden, denn andernfalls wäre ja nur derjenige wirklich zu moralischem Handeln fähig, der an Gott glaubt bzw. religiöse Überzeugungen besitzt. Ethische Überzeugungen, die religiös begründet werden, sind nicht wirklich universal gültig, da sie letztlich nur von denjenigen anerkannt werden können, die religiös sind. Das führte zu lediglich partikularen Moralen, nicht aber zu ethischen Überzeugungen mit universalem Geltungsanspruch. In Kantischer Perspektive ist Gott jedoch Folge der Moral als Garant des höchsten Gutes. Über die Hoffnung auf die Realisierung des höchsten Gutes – in christlicher Perspektive entspricht dieser Hoffnung der Glaube an das Reich Gottes, an das „Leben in Fülle“ – kann Gott weiterhin eine wichtige Bedeutung auch in der Ethik besitzen. Er ist Garant dafür, dass Moralität nicht absurd ist,

---

<sup>22</sup> Vgl. hierzu ausführlich *Bielefeldt, Heiner*, Auslaufmodell Menschenwürde? Warum sie in Frage steht und warum wir sie verteidigen müssen, Freiburg i. Br. 2011.

dass die Opfer der Geschichte, zu der ja auch diejenigen gehören können, die moralisch handeln, nicht auf ewig Opfer bleiben, sondern dass ihnen „Recht verschafft“ werden wird, dass auch für sie Tugend und Glückseligkeit zugleich realisiert werden wird.<sup>23</sup>

Zudem ist es aus einer Perspektive des Glaubens heraus möglich, Subjektivität und Freiheit schon als Gaben Gottes zu deuten: Gott setzt bewusstes Dasein als sein Bild und begabte dieses solcherart nicht allein mit Selbstbewusstsein und so mit einer Ich-Perspektive, sondern auch mit Freiheit. Das „Vermögen des Unbedingten“ ist dann als Bild des schlechthin Unbedingten zu interpretieren, des schlechthin Unbedingten, das theistisch als „Gott“ bestimmt wird, da selbst als unbedingtes Ich und als unbedingte Freiheit bestimmt. Bewusstes Dasein ist seiner selbst bewusst und darin zugleich frei, weil Gott es als ein sich Entsprechendes gesetzt, geschaffen hat: als ein sich in Freiheit vollziehendes, ein seiner selbst bewusstes Dasein, welches dazu fähig ist, sich zu sich selbst und zu Anderen in ein Verhältnis zu setzen und sich zu seinem Grund – Gott – in ein Verhältnis zu setzen, ein Verhältnis nicht nur einer Abhängigkeit – der „schlechthinnigen Abhängigkeit“ von einem Grund, ohne den Dasein nicht wäre, sondern vor allem auch ein Verhältnis der Freiheit des einander Entsprechens, aufeinander Beziehens und einander Anerkennens, des füreinander Einstehens und sich aneinander Bindens. Solcherart kann sich der Glaubende als verdankt und frei zugleich erfahren, ohne dass dies der Autonomie des Selbst-, Welt- und sogar des Gottesverhältnisses Abbruch tut. Solcherart kann aber auch derjenige, der sein Leben in diesem Sinne „autonom“ führt, zugleich zutiefst daran glauben, dass er seine Existenz nicht sich selbst, ja auch letztlich keinem Anderen in der Welt verdankt, der ebenso endlich ist wie er selbst, sondern einem schlechthin unbedingten Grund, und er kann fest darauf vertrauen, dass dieses Leben nicht im Nichts endet, sondern in der Vollendung

---

<sup>23</sup> Die Wirklichkeit des Erhofften aber kann die Vernunft nicht verbürgen, es ist möglich, dass nicht nur unser Bemühen um Moralität, sondern unser ganzes Leben absurd ist, worauf vor allem Albert Camus aufmerksam gemacht hat. Wer auf Vollendung hofft und daran glaubt, weiß nicht mit sicherer Gewissheit um sie; umgekehrt ist auch nicht zwingend ausgeschlossen, dass dieser Hoffnung eine Realität entspricht, und so ist es auch keineswegs unerlaubt, diese Hoffnung inhaltlich zu bestimmen, d. h. entgegen des Einspruchs Theodor W. Adornos doch auch eine „Utopie auszumalen“, die für Christinnen und Christen zudem nicht bloße Utopie ist, sondern bereits einen konkreten *topos* besitzt und schon antizipatorisch verwirklicht ist im Heilshandeln Jesu.

dieses Lebens, die nur ein schlechthin Unbedingtes wirklich zu verbürgen vermag.

Die Begründung der Ethik im Prinzip freier Subjektivität ist so eine tragfähige Alternative zu überkommenen Naturrechtslehren, und die Forderung zur Erneuerung des Naturrechts verliert mit Blick auf diese Alternative deutlich an Plausibilität. Außerdem hat eine Theologische Ethik, die auf das Prinzip „freies Subjekt“ setzt, einen deutlichen Vorteil gegenüber Ethiken, die auf Naturrechtslehren basieren: Sie ermöglicht *als Theologische Ethik* liberale materiale Ethiken. Kriterium des moralischen Urteils ist nicht mehr der prekäre Begriff „Natur“, sondern allein die Achtung und Anerkennung der Würde eines jeden bewussten Daseins, zu dieser Würde zählt jedoch wesentlich die Freiheit und die Möglichkeit, diese zu realisieren. Eine Ethik, die die Freiheit des Subjekts zum Prinzip hat, kann in ihrer materialen Bestimmung nun nicht permanent gegen diese verstoßen, sondern hat sie auch in ihren konkreten Gehalten anzuerkennen und zu würdigen. Das bedeutet im Übrigen auch, auf der Ebene materialer ethischer Urteile das zur Geltung zu bringen, was Aristoteles das Vermögen der *phronesis* nannte, das ethische Klugheitsurteil, welches stets auf die konkrete Handlungssituation bezogen ist und so auch kontextuell urteilt unter der Berücksichtigung aller Folgen, Ziele und auch „Güter“: Klugheitsurteil statt Ableitungsmoral, Güterabwägung statt Regelfetischismus, Veränderlichkeit des materialen Urteils unter dem festen Kriterium eines formalen, universalen ethischen Prinzips.<sup>24</sup> Binnenkirchlich würde so eine Erneuerung der Morallehre möglich, die von vielen als dringend erforderlich erachtet wird, und nach außen eine Teilnahme am öffentlichen ethischen Diskurs auf Augenhöhe. All das wurde, wie der eingangs zitierte Artikel von Böckle aus dem Jahr 1973 zeigt, schon einmal diskutiert, ohne dass es zu einem befriedigenden Ergebnis gekommen ist. Wie lange möchte man eigentlich noch die immer gleichen Diskussionen führen oder gar hinter schon erreichte Resultate zurückfallen, anstatt beherzt Positionen, die nicht (mehr) überzeugen können, da es an plausiblen Argumenten für sie mangelt, aufzugeben und so Platz für Neuerungen zu schaffen?

---

<sup>24</sup> Vgl. zu dieser Ergänzung einer Ethik des unbedingten Sollens durch eine Ethik des guten Lebens etwa *Pauer-Studer, Herlinde*, *Autonom leben. Reflexionen über Freiheit und Gleichheit*, Frankfurt a. M. 2000.

## Literatur

- Papst Benedikt XVI.**, Ansprache Seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. im Deutschen Bundestag, in: *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hrsg.), Apostolische Reise Seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. nach Berlin, Erfurt und Freiburg 22.–25. September 2011 – Predigten, Ansprachen und Grußworte (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 189), Bonn 2011.
- Bielefeldt, Heiner**, Auslaufmodell Menschenwürde? Warum sie in Frage steht und warum wir sie verteidigen müssen, Freiburg i. Br. 2011.
- Böckle, Franz**, *Fundamentalmoral*, München 1977.
- Böckle, Franz**, Wiederkehr oder Ende des Naturrechts?, in: *Ders. / Böckenförde, Ernst-Wolfgang* (Hrsg.), *Naturrecht in der Kritik*, Mainz 1973, 304–311.
- Goertz, Stephan**, *Moraltheologie unter Modernisierungsdruck. Interdisziplinarität und Modernisierung als Provokationen theologischer Ethik – im Dialog mit der Soziologie Franz-Xaver Kaufmanns*, Münster 1999.
- Goertz, Stephan**, Weil Ethik praktisch werden will. Philosophisch-theologische Studien zum Theorie-Praxis-Verhältnis, Regensburg 2004.
- Heidegger, Martin**, *Sein und Zeit*, Tübingen <sup>16</sup>1986.
- Hof, Hans**, *Scintilla Animae. Eine Studie zu einem Grundbegriff in Meister Eckharts Philosophie mit besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses der Eckhartschen Philosophie zur neuplatonischen und thomistischen Anschauung*, Lund 1952.
- Hübenthal, Christoph**, *Grundlegung der christlichen Sozialethik. Versuch eines freiheitsanalytisch-handlungsreflexiven Ansatzes*, Münster 2006.
- Hume, David**, *A treatise of human nature*. Edited by *David Fate Norton*, (Reprint with corr.) Oxford 2009.
- Kant, Immanuel**, *Kritik der reinen Vernunft*, in: *Ders., Werke in sechs Bänden* (hrsg. von *Weischedel, Wilhelm*), Darmstadt <sup>5</sup>1983.
- Kues, Nikolaus, v.**, *Vom Nichtanderen (De li non aliud)*. Übersetzt und mit Einführung und Anmerkungen versehen von *Wilpert, Paul*, Hamburg <sup>3</sup>1987.
- Moore, George E.**, *Principia Ethica*. With the Preface to the second edition and other papers. Edited and with an introduction by *Thomas Baldwin* (Rev. ed., 1. publ. 1993, reprint.), Cambridge 2000.
- Mieth, Dietmar**, *Autonomie*, in: *NHThG Bd. 1 (Neuaufgabe 2005)* 139–147.
- Pauer-Studer, Herlinde**, *Autonom leben. Reflexionen über Freiheit und Gleichheit*, Frankfurt a. M. 2000.
- Pröpfer, Thomas**, *Theologische Anthropologie*, Freiburg i. Br. 2011.
- Ratzinger, Joseph**, *Theologie und Ethos*, in: *Karl Ulmer* (Hrsg.), *Die Verantwortung der Wissenschaft*, Bonn 1975, 46–61.
- Reiter, Peter**, *Der Seele Grund. Meister Eckhart und die Tradition der Seelenlehre*, Würzburg 1993.
- Waldstein, Wolfgang**, *Ins Herz geschrieben. Das Naturrecht als Fundament einer menschlichen Gesellschaft*, Augsburg 2010.
- Wendel, Saskia**, *Affektiv und inkarniert. Ansätze Deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung*, Regensburg 2002.