

Magnus Striet

Unausweichliche Autonomie

Christliche Moral in der Moderne?

HERDER The logo for Herder's 450th anniversary, featuring a large, stylized '4' and a smaller '5' that together form the number 450.

FREIBURG · BASEL · WIEN



© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2025

Hermann-Herder-Str. 4, D-79104 Freiburg i.Br.

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

produktsicherheit@herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder

Satz: ZeroSoft SRL, Timisoara

Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN Print 978-3-451-02497-9

ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-83860-6

Inhalt

Prolog. Mit einem Rückblick auf die Antigone des Sophokles	7
1. Notwendig praktiziert: Autonomie im Anschluss an Kant – und die Frage nach der Möglichkeit einer Moralthologie.	43
2. Über eine Warnung Kants an die theologischen Fakultäten – und die Einhegungsversuche katholischer Fakultäten. . . .	69
3. Moralthologie im innerkirchlichen Dauerkonflikt.	95
4. Genealogisches zur säkularen Moderne	121
5. Nochmals Kant (nebst Anfragen und Ergänzungen) – und die Umstellung der Ethik auf ein autonomes Vernunftrecht.	133
6. Gott, moralisch – und Kierkegaards „teleologische Suspension des Ethischen“. Ein Testfall für das Prinzip Autonomie	161
7. Autonomie theologisch kontrovers heute: Stephan Goertz und Franz-Josef Bormann	185
8. Was bleibt? Moralthologie nach der Umstellung auf ein autonomes Vernunftrecht	211

Prolog. Mit einem Rückblick auf die Antigone des Sophokles

Was wir ... kritisieren, ist die typische, noch lange nicht überwundene Form des Argumentierens, bei der Inhalte ganz verschiedener Art undifferenziert in eine „gottgegebene Ordnung“ eingebunden und so divinisiert und verabsolutiert werden.

*Franz Böckle*¹

... daß der Ausgang des Menschen aus dem ihm durch die Vernunft ... vorgestellten Paradiese nicht anders als der Übergang aus der Rohigkeit eines bloß tierischen Geschöpfes in die Menschheit, aus dem Gängelwagen des Instinkts zur Leitung der Vernunft, mit einem Worte: aus der Vormundschaft der Natur in den Stand der Freiheit gewesen sei.

Wir werden ... Handlungen nicht darum für verbindlich halten, weil sie Gebote Gottes sind, sondern sie darum als göttliche Gebote ansehen, weil wir dazu innerlich verbindlich sind.

*Immanuel Kant*²

¹ Franz Böckle, *Natürliches Gesetz als göttliches Gesetz in der Moralthologie*, in: ders./Ernst-Wolfgang Böckenförde (Hg.), *Naturrecht in der Kritik*, Mainz 1973, 165–188, 173.

² Immanuel Kant, *Mutmasslicher Anfang der Menschheitsgeschichte* A 2f (= WW VI, 86); *Kritik der reinen Vernunft* B 847 (= II, 686). Die Werke Kants werden nach der von Wilhelm Weischedel herausgegebenen Ausgabe: *Immanuel Kant, Werke in sechs Bänden*, Darmstadt 1983, jeweils unter Angabe der Ausgabensignen und der Seitenangabe zitiert. Wird auf

Nicht um Autonomie im Allgemeinen wird es in diesem Buch gehen, auch wenn das hinter diesem Begriff stehende Konzept eines Verständnisses von Moralität selbstverständlich erörtert werden muss. Sondern um die seit Jahrzehnten heftig umstrittene und immer wieder neu aufflackernde Frage nach der Legitimität des Autonomieprinzips innerhalb der katholischen Moraltheologie³, wenn es um zu reflektierende ethische Fragen geht, die nach einer anspruchsvollen, normativ begründeten Antwort verlangen. Spätestens mit der Enzyklika *Veritatis splendor* vom 6. August 1993 von Johannes Paul II., die sich selbst als Reaktion auf Entwicklungen in der Moraltheologie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil beschreibt, wurde die Diskussion lehramtlich scharf gestellt.⁴ Man kann diese Enzyklika als programmatische römische Opposition gegen das Eindringen des neuzeitlichen Autonomieprinzips in die katholische Moraltheologie werten.

die Akademieausgabe zurückgegriffen, so wird dies entsprechend vermerkt.

³ Ich verwende hier den konventionelleren Titel der ‚Moraltheologie‘ statt den der ‚Theologischen Ethik‘. Mir ist aber selbstverständlich bewusst, dass es diesbezüglich Diskussionen gibt. Zudem unterscheide ich zwischen Normen und Werten. Als Norm gilt, was mich vernunftgemäß in meinen Willensentscheidungen und meinem Handeln ethisch verpflichten soll, wenn ich moralisch sein will. Den Wertebegriff hingegen benutze ich in einem weiteren Sinn: In die Frage, was einem Menschen als wertvoll gilt, geht die Frage nach einem guten Leben und gehen Sinnhoffnungen ein, die sich religiös codieren – und dies bis dahin, dass sie auf eine starke Transzendenz, d.h. auf einen freien Gott setzen können. Um sich nicht selbst moralisch zu diskreditieren, müssen diese allerdings ein Ethos in sich aufnehmen, das sich als *unbedingt* gebietend der sich als moralisch wollenden praktischen Vernunft aufzwingt.

⁴ Zitiert unter Angabe der entsprechenden Nr. nach: https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/veroeffentlichungen/verlautbarungen/VE_111.pdf. Zuletzt aufgerufen am 14.09.2024. Zur Auseinandersetzung mit der Enzyklika vgl. Dietmar Mieth (Hg.), *Moraltheologie im Abseits? Antwort auf die Enzyklika „Veritatis splendor“* (= QD; 153), Freiburg 1994.

Der Vorwurf an die autonome Moral fokussiert sich auf den Punkt eines vermeintlichen Subjektivismus: Dem „Gewissen des einzelnen“ werde hier „das Vorrecht“ zugestanden, „die Kriterien für Gut und Böse festzulegen und dementsprechend zu handeln“ (Nr. 32), was auf eine „individualistische Ethik“ hinauslaufe (Nr. 32). Dagegen pocht *Veritatis splendor* darauf, dass das „Sittengesetz ... von Gott“ komme und „in ihm seine Quelle“ finde. „Die richtige Autonomie der praktischen Vernunft“ – die auf der Linie der stoischen, dann christlich modifizierten Ethik gedacht an der göttlichen Vernunft teilhat⁵ – bedeute deshalb, „daß der Mensch ein ihm eigenes, vom Schöpfer empfangenes Gesetz als Eigenbesitz in sich“ trage. Die „Autonomie der Vernunft“ könne „nicht die Erschaffung der Werte und sittlichen Normen durch die Vernunft bedeuten.“ (Nr. 40) Folgerichtig bedeute die „(w)ahre sittliche Autonomie ... nicht Ablehnung, sondern Annahme des Sittenge-

⁵ Wolfhart Pannenberg hat herausgearbeitet, wie bei Augustinus und dann bei Thomas von Aquin, dabei unterschiedliche Traditionslinien des antiken philosophischen Denkens aufgreifend, zum einen die Idee des höchsten Guts bei Platon mit dem biblischen Gottesgedanken verbunden und zum anderen stoisches Gedankengut aufgegriffen wurde: Im menschlichen Geist und damit in der Logosnatur des Menschen seien „die Prinzipien des göttlichen Gesetzes angelegt“, so dass „die zusammenfassende Formel der stoischen Ethik“ laute, „der Natur gemäß zu leben.“ Dies sei die „Wurzel des Naturrechts“. Vgl. ders., Grundlagen der Ethik. Philosophisch-theologische Perspektiven. 2., durchgesehene und ergänzte Aufl., Göttingen 2003 (1996), 44. Interessant bleibt freilich, was es überhaupt bedeutet, von der Natur des Menschen in einer inhaltlich bestimmten Weise zu reden. Sollte damit eine natürliche Freiheit und Gleichheit aller Menschen gemeint sein, so dürfte es nicht allzu schwerfallen, eine Linie zu ziehen zu einem modernen Menschenrechtsdenken, dass sich normativ verankert in der Annahme einer in ihrem Menschsein gründenden unbedingten Würde aller Menschen. In den aktuellen Debatten um eine Natur des Menschen, die aus einer theologisch disziplinären Perspektive forciert wird, wird allerdings mehr unter dem Begriff subsumiert. Dies ist insbesondere an geschlechtertheoretischen Debatten zu beobachten.

setzes, des Gebotes Gottes“ (Nr. 41). Es gibt demnach eine falsch und eine richtig verstandene Autonomie. Dass seinem eigenen Anspruch nach es das Lehramt der Kirche ist, das feststellt, wenn ein rechtes Verständnis von Autonomie im Gebrauch ist, werden wir noch sehen. Die akademische Theologie wird es in der Logik des Lehramtes nicht sein – oder nur unter einer sehr klar umrissenen Voraussetzung.

Ob die Verfasser der Enzyklika allzu präzise Kenntnisse eines Autonomiedenkens besaßen, wie es sich im Gefolge Immanuel Kants entwickelt hat, sei hier dahingestellt. Der Begriff scheint eine relative Plastizität zu besitzen. Nimmt man die klassisch gewordene Definition Immanuel Kants einer „Autonomie des Willens“, so bezeichnet der Begriff das „alleinige Prinzip aller moralischen Gesetze und der ihnen gemäßen Pflichten“⁶, das „oberste(...) Prinzip der Sittlichkeit“⁷, mithin eine Selbstgesetzgebung der moralisch-praktischen Vernunft, die nur unter der Voraussetzung der Freiheit des Menschen als möglich zu denken ist und in der Anerkennung der Selbstzwecklichkeit eines jeden Menschen ihre oberste Norm findet.⁸ Moralität setzt Freiheit voraus, was die Enzyklika nicht bestreitet, so wie auch die Bindung an das gesellschaftliche Zusammenleben regulierende Werte und Normen – auf die Differenz von Moralität und Legalität komme ich noch zu sprechen – die freie Selbstbindung an diese voraussetzt. Unterwirft sich der Mensch ihnen blind und ohne kritische Prüfung, so stabilisiert

⁶ Kant, Kritik der praktischen Vernunft A 58 (= IV, 144).

⁷ Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten BA 87 (= IV; 74).

⁸ Vgl. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen BA 1 (= IV, 649): „Die Moral, so fern sie auf dem Begriffe des Menschen, als eines freien, eben darum aber auch sich selbst bindenden Wesens, gegründet ist ...“. Um die Selbstgesetzgebung der Vernunft denken zu können, differenziert Kant (Kritik der praktischen Vernunft, A 59 (= IV, 144)) zwischen der Freiheit im „negativen“ Sinn, die deren „Unabhängigkeit“ garantiert, und der „positiven“ Freiheit, die diese Gesetzgebung aus reiner praktischer Vernunft vollzieht.

er möglicherweise existierende repressive Strukturen und Ungerechtigkeiten mit. Dies gilt für das gesellschaftliche Feld, damit für den Bereich der Politik, dies könnte aber auch im Bereich der Kirche der Fall sein. Über Autonomie zu reden, ist deshalb politisch betrachtet immer alles andere als unschuldig. Es *ist* politisch. Denn sobald von Autonomie die Rede ist oder diese von Subjekten beansprucht wird, deutet dies auf normative Konflikte hin, die auf das Selbstverständnis des Menschen fokussieren. Sich selbst feststellen zu müssen und damit eine Antwort auf die Frage zu geben, wer ich sein *will*, ist als anthropologisches Faktum an dem Verhältnis zu beobachten, das Menschen bezogen auf die Frage, ob überhaupt ich mir selbst Gesetz sein will oder aber mich einer fremden Autorität unterwerfe, einnehmen. Autonomie ist deshalb nicht zufällig ein Reizwort. Wer Autonomie – und es ist immer zu sagen, was für ein Konzept von Autonomie – beargwöhnt oder aber offen ablehnt – was *Veritatis splendor* tut – agiert allerdings ebenfalls politisch.

Der Hinweis auf *Veritatis splendor* mag genügen, um an die nachhaltige und bis heute anhaltende Skepsis des römischen Lehramts gegenüber dem neuzeitlichen Autonomieprinzip zu erinnern. Stattdessen rekurriert es auf naturrechtliches Denken (was immer das sein mag), auf Offenbarung (was diese in ethischer Hinsicht auch immer begründen mag) und die Figur eines mit autoritativer Kraft ausgestatteten göttlichen Willens (worin dieser auch besteht), um das zu legitimieren, was es für moralisch geboten hält.⁹ Gleichzeitig ist zu beobachten, dass (jedenfalls hierzulande) fast schon beiläufig festgestellt wird, dass eine „untrennbare Verknüpfung von Moralität und Autonomie als Fähigkeit zur

⁹ Vgl. zur kontroversen Diskussion Stephan Goertz/Magnus Striet (Hg.), *Nach dem Gesetz Gottes. Autonomie als christliches Prinzip* (= *Katholizismus im Umbruch*; 2), Freiburg 2014; Markus Graulich/Ralph Weimann (Hg.), *Ewige Ordnung in sich verändernder Gesellschaft? Das göttliche Recht im theologischen Diskurs*, Freiburg 2018.

freien Selbstbindung zum Prägemerkmal akademischer katholischer Moralthologie geworden“ sei, „die sich seitdem als Autonome Moral im christlichen Kontext“¹⁰ verstehe. So jüngst Katharina Klöcker, die den Grund für das Aufkommen dieses Moraltyps im Zweiten Vatikanischen Konzil sieht. „Christliche Glaubensüberzeugungen“ spielten, jedenfalls „auf der Begründungsebene(,) keine Rolle“¹¹. Der Eindruck drängt sich auch dem moraltheo-

¹⁰ Katharina Klöcker, Perspektiven einer pluralismusfähigen theologischen Ethik, in: Martin Breul u.a. (Hg.), Zwischen Lebensform und Weltanschauung. Religiöse Gründe in der Öffentlichkeit (= QD; 335), Freiburg 2024, 234–249, 239. Vgl. ebd., 240: „Der Rechtfertigungszusammenhang von Normen ist (auch) für eine theologische Ethik letztlich eine glaubensfreie Zone, eine Angelegenheit *etsi deus non daretur*.“ Ob das Zweite Vatikanische Konzil wirklich so entschieden das Autonomieprinzip befördert hat (und wenn ja: welches), wird noch beobachtet werden müssen. Bei allen Fortschritten, die man dort zumal in der Frage der Religionsfreiheit erzielt hat, wird man kaum umhinkönnen festzustellen, dass es keine Annäherung an ein Freiheitsdenken gab, wie es sich im Gefolge Kants etablierte. Immerhin reklamiert das Lehramt, selbst gebunden an das Naturrecht, in *Dignitatis Humanae* die Pflicht, „die Prinzipien der sittlichen Ordnung, die aus dem Wesen des Menschen selbst hervorgehen, autoritativ zu erklären und zu bestätigen“ (Art 14). Vgl. bestätigend den Kanon 747 § 2 des CiC.

¹¹ Klöcker, Perspektiven einer pluralismusfähigen theologischen Ethik, 240. Vgl. auch sehr ausdrücklich Christoph Mandry, Art. Theologie und Ethik (kath.), in: Marcus Düwell u.a., Handbuch Ethik, Stuttgart/Weimar 3., aktualisierte Aufl. 2011, 524: „Zur Begründung moralischer Normen mit universalem Geltungsanspruch haben christliche Glaubensüberzeugungen folglich keine (!, M.S.) eigenen, religiösen Argumente beizusteuern. Hier hat theologische Ethik mit den Mitteln philosophischer Ethik vorzugehen. Dennoch sind die christlichen Überzeugungen nicht ohne normativ-ethischen Wert, der allerdings nicht auf der Begründungsebene liegt, sondern die ihr vorausliegende Einsicht ins moralisch Belangvolle oder Gefährdete betreffen, also die sollensethische Aufmerksamkeit lenken.“ Mandry spricht u.a. von den „mit christlichen Überzeugungen verbundenen Sensibilisierungen für Benachteiligte und Marginalisierte, von der Aufmerksamkeit für gefährdete Institutionen des Humanen“ (ebd.). Was die Frage des Zustandekommens normativ begründeter Überzeugungen angeht, würde ich sofort zustimmen. Nur

logischen Laien deutlich auf. Wenn in weiten Teilen der gegenwärtigen Moralthologie argumentiert wird, so wird das Autonomieprinzip beansprucht. Ob man sich tatsächlich auf das Konzil berufen kann, ist eine andere Frage.

Unumstritten war das Autonomieprinzip auch innerhalb der wissenschaftlichen Theologie keineswegs, und dies ebenfalls bis heute. Ich werde dies noch an einer zeitgenössischen Kontroverse beobachten. Was mich eigentlich in diesen Überlegungen interessiert, ist jedoch etwas anderes: Was passiert mit der Disziplin der Moralthologie, wenn sie begründungslogisch auf das Prinzip Autonomie abhebt? Kommt es darüber zu einer Selbstaufhebung der Eigenständigkeit der Disziplin als einer auf Normativitätsfragen bezogenen in die Moralphilosophie?

*

Um die bis heute ausgetragenen Konflikte verstehen zu können, die sich um diesen offensichtlich die Gemüter provozierenden Begriff abspielen, lohnt es sich, einen Blick in die Geschichte zu werfen. Denn historisch betrachtet ist der Begriff Autonomie alt, was er schon aus sich selbst heraus verrät. Seine Herkunft aus der griechischen Sprache ist unverkennbar. Übersetzt man ihn, so be-

rechtfertigt die Sensibilisierungsnotwendigkeit wirklich die Disziplin einer Moralthologie? Und beanspruchen nicht auch andere, agnostisch bleibende Philosophien wie die, die aus der Frankfurter Schule stammen, dafür zu sensibilisieren, dass es global betrachtet und selbst bezogen auf reiche Gesellschaften gravierende Gerechtigkeitsprobleme gibt? Beschäftigen wird mich in den abschließenden Bemerkungen dieses Buches allerdings noch die Frage, wie stark kognitive Gründe überhaupt in der Lage sind, moralisch stimulierend zu wirken und ob kognitiv zu erreichende ethische Normen, denen als gerechtfertigte zu folgen wäre, nicht noch einmal zu unterscheiden sind von Wertvorstellungen eines guten Lebens, die in lebensweltlichen Zusammenhängen, die subjektivierend wirksam sind, internalisiert werden. Die Frage nach einem guten Leben ist nicht deckungsgleich mit der nach einem moralisch integren Leben. Gleichwohl könnte es Zusammenhänge geben.

deutet er *sich selbst Gesetz sein*. In dieser Übersetzung findet sich der Begriff bis heute bei all denen, die das Autonomieprinzip zur Grundlage ihrer normativen Überlegungen nehmen. Womit nicht gesagt sein soll, dass er immer dieselbe Bedeutung zeigt. Autonomie ist ein Begriff, so wie Gott ein Begriff ist. Was das römische Lehramt unter ihm versteht, wurde ausgeführt. Was Kant unter ihm versteht, zunächst nur angedeutet. Wenn ich ihn verwende, muss ich sagen, was ich unter ihm verstehe. Von Fichte stammt der ganz auf der Linie Kants liegende Satz, „(w)as für eine Philosophie man wähle, hängt ... davon ab, was man für ein Mensch ist“. Denn „ein philosophisches System“ sei „nicht ein todter Hausrath, den man ablegen oder annehmen könnte, wie es uns beliebte“. Sondern es sei „beseelt durch die Seele des Menschen, der es hat.“¹² Was für ein Mensch man ist, ob ein freier oder nicht, kann laut Fichte niemandem andemonstriert werden: Jeder müsse das Bewusstsein der Freiheit „durch Freiheit in sich selbst hervorbringen“¹³. Dies ist das bis heute untrügliche und einzige Argument gegen alle naturalistischen Reduktionismen des Freiheitsphänomens. Ist das Bewusstsein von Freiheit jedoch erst einmal aktualisiert und damit Wirklichkeit geworden, so ist es irreduzibel. Es lässt sich nicht mehr in einem kausalursächlich-reduktiven Verfahren auf etwas reduzieren, das sich nicht durch Freiheit auszeichnen würde.

Dies gilt auch für das Bewusstsein einer unbedingten moralischen Verpflichtung, das zwar, um es *als* dieses hervorbringen zu können, auf kontingenten geschichtlichen und in seiner individuellen Möglichkeit auf sozial vermittelten Voraussetzungen

¹² Johann Gottlieb Fichte, Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre, in: Fichtes Werke. Hg. von Immanuel Hermann Fichte. Nachdruck Berlin 1971. Hier Bd. 1: Zur theoretischen Philosophie I, 417–450, 434.

¹³ Ebd., 429.

beruht¹⁴, aber ebenso selbstursprünglich ist wie die Freiheit überhaupt¹⁵.

Ob Kant in dem Punkt zugestimmt hätte, dass die Möglichkeit einer dem ethischen Universalismus unterworfenen Sollenserfahrung selbst nochmals vom Index geschichtlicher Kontingenz abhängig ist und d.h.: im geschichtlichen Prozess erst möglich wurde, vermag ich nicht zu entscheiden. In dem Punkt aber, dass die menschliche Freiheit als selbstursprünglich gedacht werden muss, darf ich Kant auf meiner Seite wissen. Es sei „für unsere Vernunft schlechterdings unbegreiflich“ zu machen, „wie Wesen zum freien Gebrauch ihrer Kräfte erschaffen sein“ sollen, „weil wir, nach dem Prinzip der Kausalität, einem Wesen, das als hervorgebracht angenommen wird, keinen andern innern Grund seiner Handlungen beilegen“ könnten „als denjenigen, welchen die hervorbringende Ursache in dasselbe gelegt habe, durch welchen ... dann auch jede Handlung desselben bestimmt“ wäre, „mithin dieses Wesen selbst nicht frei sein würde“. Und Kant folgert: „Also läßt sich die göttliche, heilige, mithin bloß freie Wesen angehende Gesetzgebung mit dem Begriffe einer Schöpfung derselben durch unsere Vernunftseinsicht nicht vereinbaren, sondern muß jene schon als existierende freie Wesen betrachten, welche nicht durch ihre Na-

¹⁴ In einer sozialkulturell-evolutiven Perspektive spricht Jürgen Habermas von einer moralischen ‚Lerngeschichte‘, die die Menschheit durchgemacht beziehungsweise einer „gattungsgeschichtlichen Moralentwicklung“, in deren Verlauf sich „*der moralische Sinn der Normativität selbst verändert*“ habe. Jürgen Habermas, Zum Modus der Sollgeltung moralischer Aussagen. Zwei Varianten der Dezentralisierung, in: Eva Buddenberg u.a. (Hg.), Die Macht der Rechtfertigung. Perspektiven einer kritischen Theorie der Gerechtigkeit (= stw; 2472), Berlin 2024, 125–152, 141.

¹⁵ Zur ausführlicheren Begründung, warum ich die menschliche Freiheit im Anschluss an Kant als selbstursprünglich denke, vgl. meine Überlegungen in Rudolf Langthaler/ders., Vernunftreligion statt Kirchenglaube? Kants unerledigte Anfragen an die Theologie, Freiburg 2024, 115–117.

turabhängigkeit, vermöge ihrer Schöpfung, sondern durch eine bloß moralische, nach Gesetzen der Freiheit mögliche Nötigung ... bestimmt werden.“¹⁶ Nur – wie kommt eine solche, menschliche Freiheit in ihren Selbst-Stand auch noch vor Gott, wenn Gott überhaupt der Schöpfer ihrer Natur sein sollte, wenn sie nicht als kausalursächlich bewirkt gedacht werden darf? Vielleicht hat Gott Möglichkeiten dazu, die wir dann aber nie begreifen könnten, so dass wir uns in das Konzept von uns mysteriös bleibenden Möglichkeiten Gottes flüchten müssten – nur, dass ein in seinen Möglichkeiten für uns unbegreiflich bleibender Gott sich hart an der Grenze zur Irrelevanz für den Menschen bewegen würde. Warum dies an diesem Punkt akzeptieren, an anderen aber nicht? Ich neige deshalb dazu zu sagen, dass Gott – wenn Gott sich tatsächlich durch Freiheit auszeichnen sollte, was anzunehmen genauer nachgerechnet einer Bedürfnislage des Menschen entspricht, keineswegs aber philosophisch notwendig ist – nur darauf hoffen konnte, dass sich in den für den Menschen unendlichen Weiten seines Universums eine sich durch Freiheit auszeichnende und deshalb ihm ebenbildliche Lebensform regen würde, der er sich würde zuwenden können. Mir ist selbstverständlich klar, dass dieser Gedanke komplett schräg steht zu einer theologischen Tradition, die von der verdankten oder geschenkten Freiheit spricht. Ein Traditionsargument ist allerdings für mich zwar bedenkenswert, aber noch kein hinreichendes Argument.

Nimmt man das diesem Prolog vorangestellte Zitat aus *Mutmaßlicher Anfang der Menschheitsgeschichte* zum Maßstab, so könnte man auf die Idee kommen, dass in Kant bereits vielmehr Hegel steckt, der auf die historischen Entdeckungs- und damit Vermittlungsprozesse abstellt, was für ihn dann objektive Sittlich-

¹⁶ Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen B 216f (= IV, 810).

keit ist und sich als bürgerliche Gesellschaft realisiert¹⁷, als dies einen Unterschied zwischen den beiden konstruierend oft darge-

¹⁷ Nur kurz erinnern will ich an die Kritik Hegels an Kants auf Autonomie basierendes Moralprinzip, dem er einen „*leeren Formalismus*“ (ders., Grundlinien der Philosophie des Rechts (= Werke; 7), § 135, 252), vorhält. Hegels Vorwurf lautet, dass Kants Moralphilosophie abstrakt unbestimmt bleibe und man mit ihr „nicht zur Bestimmung von besonderen Pflichten“ übergehen könne, sodass alle „unrechtliche(n) und unmoralische(n) Handlungsweise(n)“ mit ihr „gerechtfertigt“ (ebd., 252f) werden könnten. Damit ist die Frage aufgeworfen, wie der sich selbst bestimmende Wille zu einer inhaltlichen Bestimmtheit gelangt, die als ethisch gut bezeichnet werden kann. Kant selbst hat (was Hegel nicht erwähnt) eben nicht nur formal an die notwendige Verallgemeinerbarkeit der Maximen erinnert, sondern in der dritten Fassung des kategorischen Imperativs – einen jeden Menschen „nie bloß als Mittel“ zu sollen, sondern „daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck an sich selbst“ „brauchest“ (Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten BA 66f (= IV, 61)) –, sehr wohl einen konkreten, material durchbestimmten normativen Maßstab angegeben. Dabei spielt es für das konkrete Individuum, um moralisch sein zu können, keine Rolle, ob ihm dieser Maßstab zunächst empirisch begegnet. Ausschlaggebend ist für es, ob es sich in einer affirmativen Weise in der Instanz der eigenen praktischen Vernunft zu diesem verhält, sodass dieser Maßstab für das Individuum eine objektive Geltung erlangt. Mich wird die Frage, wie sich überhaupt der Raum eines moralischen Selbst-Verhältnisses für ein Individuum konstituiert, noch eigens beschäftigen. Hegels eigene Lösung zur Genealogie einer für das Individuum verpflichtenden objektiven Sittlichkeit, die von der geschichtsphilosophischen Idee lebt, dass die gesamte Phänomenwelt einschließlich die der Sphäre der Sittlichkeit nicht anders denn als der Selbstwerdungsprozess des Absoluten zu begreifen sei (vgl. ebd., § 145, 294), scheint mir nicht nur die Möglichkeiten menschlicher Vernunft deutlich überzustrapazieren, sondern auf eine Normativität des faktisch in den gesellschaftlichen Verhältnissen gelebten Ethos herauszulaufen. Wird hingegen akzeptiert, dass die Welt auch „aus Versehen“ (Hans Blumenberg, Die Vollständigkeit der Sterne, Frankfurt 2000 (1997), 399)) existieren könnte und mit dieser kalkulierten Möglichkeit der Kritik der spekulativen Vernunft Kants in der Frage der Gottesbeweise Rechnung getragen, so steht in Begründungsfragen von Moral und Ethik alleinig noch eine praktische Vernunft zur Verfügung, die nur eine Autorität

stellt wird. Nicht übersehen werden sollte, dass das, was bei Hegel die objektiven Gestalten des Geistes ausmacht (Kultur, Sittlichkeit, Recht, Religion, Familie etc.), bei Kant ebenfalls eine zentrale Rolle spielt, weil die Kultivierung der Natur für ihn Ausdruck von Freiheit bedeutet. Nur ist es Kant zuletzt nicht um Sittlichkeit zu tun, sondern um Moralität – und damit um das moralische Innenverhältnis, das Menschen sich selbst gegenüber einnehmen *können*. Damit dies einleuchtet, muss der Mensch sich aber bereits als moralisches Wesen verstehen. So verstehe ich es, wenn

kennt – sie selbst. Vgl. auch Charles Taylor, *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*. Übersetzt von Joachim Schulte (= stw; 1233), Berlin 1996 (1994), 181, der – jedenfalls hypothetisch – von „der Welt mit ihrer Gleichgültigkeit und ihren ungeheuren Dimensionen ohne Trost“ spricht, der man „ohne sich zu ducken“ entgegenzutreten und darin seine „Würde“ zu finden vermag. Wenn Hegel hingegen darauf besteht, dass „das Recht und alle seine Bestimmungen allein auf die freie Persönlichkeit, eine Selbstbestimmung“ gründeten, „welche vielmehr das Gegenteil der Naturbestimmung“ sei (ders., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (= Werke 10), 311), so ist mit zu bedenken, dass das Individuum innerhalb seines durch den spekulativen Begriff verbürgten geschlossenen Vernunftsystems einer Selbstwerdung des Absoluten dann ganz bei sich selbst ist, wenn es sich dem unterordnet, was als ‚Geist‘ objektiv geworden ist. Eine moralische, sich selbst mit Gründen begründende und dadurch legitimierende Empörung gegen den status quo kann es dann konsequent zu Ende gedacht nicht mehr geben. Anders interpretiert Axel Honneth, *Die Normativität des Sittlichen*, 71, der davon ausgeht, dass Hegel davon ausgehe, dass sich die Subjekte „wechselseitig die Autorität einräumen“, in geltendes staatliches Recht übersetzte und so gesellschaftlich wirksame Normen zu überprüfen, so dass ethische Verpflichtungen nicht blind eingegangen werden. Zwar würde ich dem zunächst zustimmen. Ausdrücklich betont Hegel ja in Grundlinien der Philosophie des Rechts (= Werke 7), 305, dass ich anderen Personen „gleich“ diesen gegenüber Pflichten, aber auch Rechte habe. Allerdings ist mir nicht klar, wie und mit welcher Autorität ausgestattet das konkrete in den gesellschaftlichen Verhältnissen gelebte Ethos einer Kritik unterzogen werden soll, wenn Hegel zwar herausstellt, dass das „*Sittliche* ... subjektive Gesinnung, aber des an sich seienden Rechts“ (ebd., 287; vgl. 205) sei.

Kant behauptet, dass „die objektive Realität des moralischen Gesetzes durch keine Deduktion, durch alle Anstrengungen der theoretischen, spekulativen oder empirisch unterstützten Vernunft, bewiesen“¹⁸ werden müsste. Das moralische Gesetz bedürfe „keiner rechtfertigenden Gründe“, weil es sich für Kant durch „die Wirklichkeit an Wesen“ beweist, „die dies Gesetz als für sie verbindend erkennen“¹⁹ würden. Nur bleibt – und in dem Punkt gehe ich (wenn ich es recht sehe) über Kant hinaus – die Frage, wie dieses moralische Innenverhältnis überhaupt zustande kommt. Existiert der Mensch immer schon als zur Moralität disponiertes Wesen, unausweichlich in einem von einem Sollensanspruch bestimmten Innenverhältnis, der universelle Ansprüche erhebt? Oder aber müssen Menschen das moralische Gesetz in einer bejahenden Weise als für sie verbindlich sein sollend erkannt haben, so dass es keiner weiteren rechtfertigenden Gründe mehr bedarf?

Historisch betrachtet, spricht alles gegen ein solches anthropologisches, durch was oder wen auch immer angelegtes Existenzial. Zumal ein universal alle Menschen einschließendes, auf dem (wegen seiner Unbestimmtheit allerdings in seiner inhaltlichen Auslegung enorm dehnbares und, wie sich faktisch beobachten lässt, in der Tat auch gedehntes) Konzept einer unbedingten Menschenwürde – ein „Erhabenheit“²⁰ suggerierender Begriff, der bei Inanspruchnahme die moralische Überlegenheit der eigenen Position herausstreicht – beruhendes Ethos von Rechten doch sehr eindeutig kontingente Züge zeigt. Dass alle Menschen gar gleiche Freiheitsrechte haben könnten, ist eine Idee der neueren Zeit. Erst

¹⁸ Kant, Kritik der praktischen Vernunft A 81 (= IV, 161).

¹⁹ Ebd., A 82 (= IV, 162).

²⁰ Selbst nach dem Zivilisationsbruch, der sich mit dem Namen von Auschwitz verbindet, war schließlich noch längst nicht klar, was überhaupt unter diesem zwar einerseits eingängigen, aus sich selbst heraus eine Plausibilität zu entwickeln scheinenden Begriff zu verstehen ist. Vgl. Manfred Baldus, Kämpfe um die Menschenwürde. Die Debatten seit 1949 (= stw; 2199), Berlin 2016, 257.

im 18. Jahrhundert kommt diese Idee auf. Ist jedoch das Bewusstsein von Freiheit herausgebracht, so *kann* Freiheit zum normativen Prinzip nicht nur der eigenen moralischen Selbstregulierung, sondern in eins damit zu dem ethischen Prinzip werden, das die jedenfalls in liberalen Demokratien politisch auszuhandelnden Entscheidungen über die konkrete Ausgestaltung der Gesellschaft orientieren soll, weil es mehrheitlich akzeptiert ist. Dabei geht es gerade nicht nur um die eigene Freiheit oder die partikulärer Gruppen, sondern um die „*aller Menschen*“²¹, was wiederum Ausdruck von etwas ist, „was zu bewundern wir niemals aufhören“ könnten, so Kant, wenn „wir es einmal ins Auge“ gefasst hätten, nämlich dass wir „moralischen Gesetzen unterworfenen“ Wesen seien.²² Nach Gerechtigkeit zu streben verlangt in einer normativen Freiheitslogik, dass alle Menschen sich möglichst frei entfalten können, was wiederum nach einer besonderen Solidarität mit denen verlangt, die solche Freiheitsräume gar nicht oder nur begrenzt aufgrund von gesellschaftlich hegemonial wirksamen Werten und Normen²³, politischen Repressionen oder ökonomischen

²¹ Thomas Pröpper, Autonomie und Solidarität. Begründungsprobleme sozialetischer Verpflichtung (1995), in: ders., Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik. Neuausgabe mit einem Vorwort von Magnus Striet, Freiburg 2023 (2001), 57–71, 63.

²² Kant, Streit der Fakultäten A 91 (= VI, 327).

²³ Da es mir im Folgenden vornehmlich um Fragen von Normativität geht, klammere ich die trotz ihres nicht zu bestreitenden Verweisungszusammenhangs notwendigen Unterscheidung und den Zusammenhang von Werten und Normen aus. Vgl. aber Hans Joas, Die Entstehung der Werte (stw; 1416), Berlin 82019 (1999). Was als Wert in sozialen Zusammenhängen und als zu leben, weil das Leben wertvoll machend, gilt und darüber Erfahrungen von Glück verspricht, wird man ebenfalls als geschichtlich kontingent beschreiben müssen, selbst wenn es relative Konstanten gibt. In nicht mehr oder weniger homogenen, durch philosophische oder religiöse Vorstellungsmuster codierten sozialen Zusammenhängen kommt es darüberhinaus zu einer Pluralisierung, unter welchen Bedingungen ein Leben als wertvoll zu leben beschrieben wird. Beiläufig erwähnt sei, dass sich so auch erklärt, warum der Naturbegriff und zumal die Vor-

misch prekären Verhältnissen erleben können. Sich so solidarisch mit allen Menschen zu wollen, ist ebenso wenig an intellektuelle Möglichkeiten gebunden, wie es keinen Automatismus gibt, dass Menschen, die um einen solchen möglichen normativen Begriff von Solidarität wissen, diesen dann tatsächlich praktizieren. Wer philosophiert, hat ein solches System ‚lediglich‘ in einer reflexiven, auf den Begriff gebrachten und in seiner Möglichkeit für ein normatives Selbst-Verhältnis auf einen letzten Grund hin erschlossenen Weise. Andere praktizieren dieses System schlicht intuitiv.

Zudem ist in Rechnung zu stellen, dass in allen lebensweltlichen Kontexten Werte und Normen wirksam sind, die das soziale und gesellschaftliche Leben regulieren, da Menschen als nicht rein umweltgebundene Lebewesen ihr Miteinander aushandeln müssen. Deshalb praktizieren Menschen ihre Autonomie, selbst wenn sie nicht in einer reflexiv-begrifflich auf sich zugestellten Weise wissen, *dass* sie es tun. Was sich grundlegend ändert in einer gesellschaftlichen Moderne, die den geschichtlichen Fixpunkt dieser Überlegungen darstellt, ist jedoch, dass Menschen ein reflexives, nun tatsächlich Autonomie ermöglichendes Verhältnis gegenüber heteronomen Zumutungen entwickeln. Die historisch rekonstruierbare Voraussetzung hierfür dürfte allerdings sein, dass ein solches Verständnis von Autonomie so in die soziale Reichwei-

stellung von einem Naturrecht, die mich im Folgenden immer wieder beschäftigen werden alles andere als einfach zu fassen sind. Von *dem* Naturrecht zu sprechen und daraus beispielsweise die Pflicht zur Selbsterhaltung des eigenen Lebens (bis auf dann eigens begründete Ausnahmen) abzuleiten, verkennt, dass über die Natur des Menschen zu reden bedingt, die reflexive Einstellung mit zu berücksichtigen, die der Mensch notwendig zu seinem eigenen Leben einnimmt – was bedeutet: Es laufen immer Vorstellungen von einem guten Leben mit. Ein prominentes Beispiel hierfür ist die Bewertung des Suizids, die im Verlauf der Geschichte alles andere als einheitlich ausfiel. Zur sehr unterschiedlichen Bewertung schon in der antiken Welt vgl. Thomas Macho, Suizid in der Moderne, Berlin 2017, 57–65.

te gelangt ist, dass es individuell angeeignet werden kann. Was wiederum voraussetzt, dass sozial gegenwärtige und vorherherrschende Muster, die Menschen prägen, nicht in Stein gemeißelt sind, sondern innovativ neu akzentuiert werden können oder gar grundlegend veränderbar sind. Unvertretbar sich in einer reflexiven Weise selbst Gesetz zu sein und dies internalisiert zu haben, wird mithin im historischen Prozess zu einer Möglichkeit des menschlichen Selbstverständnisses.

An der expliziten Verwendung von Begriffen und an der Weise, wie sie semantisch besetzt und in den sozialen Verhältnissen bzw. politisch verwendet werden, kann deshalb nicht nur abgelesen werden, wie um ein menschliches Selbstverständnis gerungen wird, sondern auch, welches Selbstverstehen gesellschaftlich opportun ist beziehungsweise sein soll. An der Verwendung des Begriffs Autonomie lassen sich deshalb Aushandlungskonflikte ablesen, was der Mensch sein soll – beziehungsweise: wer er sein will. Es ist eine historisch betrachtet dynamische Intensivierung des Freiheitsbewusstseins, die dem Begriff dann in der westlichen Welt im 18. Jahrhundert eine zunehmende Attraktionskraft verliehen hat.

*

Als ich zum ersten Mal registrierte, in welchem literaturhistorischen Zusammenhang der Begriff Autonomie historisch betrachtet zunächst fiel²⁴ (inzwischen weiß ich, dass er *auf diese Weise* insofern sehr singulär verwendet wurde, als es bei der Verwendung dieses Begriffs in der antiken Welt um die Autonomie von Städten

²⁴ Zur historischen Verwendungsweise des Begriffs vgl. Rosemarie Pohlmann, Art. Autonomie, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Basel 1971, Bd. 1, 701–719; Matthias Lutz-Bachmann, Art. Autonomie, in: Staatslexikon 8., völlig neu bearbeitete Aufl., Freiburg 2017, 514–519; Heiner Bielefeld, Art. Autonomie, in: Marcus Düwell u.a. (Hg.), Handbuch Ethik, Stuttgart/Weimar 3., aktualisierte Aufl. 2011, 311–314.