

Stephan Goertz

Autonomie im Disput

Moraltheologische Überlegungen zum Anspruch auf Selbstbestimmung

Karl-Wilhelm Merks zum 75. Geburtstag

„But the evil is, that individual spontaneity is hardly recognized by the common modes of thinking, as having any intrinsic worth.“

John Stuart Mill

„Autonomie ist das Prinzip möglicher Bestimmung eines freien Wesens überhaupt; sie ist die Bedingung, der ein Gebot genügen muss, um eine Person unbedingt zu beanspruchen.“

Hans Blumenberg

Zusammenfassung

Autonomie ist ein ethisch zentraler wie strittiger Begriff. Er ist in der Moderne mit dem Status des Menschen als Person und den Menschenrechten innerlich verknüpft. Das Verhältnis der katholischen Theologie und Kirche zur Moderne entscheidet sich darum ganz wesentlich an der Wertschätzung von Autonomie in ihren drei Aspekten: Autonomie der Moral, Autonomie der Person und Autonomie des Individuums. Das Konfliktpotential des Anspruchs auf Selbstbestimmung wird deutlich im Blick auf einzelne Fragen der angewandten Ethik. Dabei zeigt sich, dass Autonomie weder ignoriert noch isoliert werden darf, wenn es um die Bearbeitung komplexer moralischer Fragen geht. Autonomie ist das Zentrum der Ethik, aber nicht ihr Ganzes.

Abstract

In ethical terms, the notion of autonomy is both essential and controversial. In the modern period, it is substantially linked to human rights and the status of human beings as persons. The appreciation of autonomy in its three aspects, the autonomy of morality, the autonomy of the person as well as the autonomy of the individual, is crucial for the relationship between the Catholic Church and modernity. Taking into account particular questions in the field of applied ethics, the claim for self-determination reveals its potential for conflict. This reflects the necessity neither to ignore nor to segregate the term of autonomy from any treatment of moral questions. Autonomy constitutes the centre of ethics, though not its entirety.

Autonomie ist ein in mancherlei Hinsicht strittiger Begriff menschlich freien Selbstvollzugs. Sie ist Ausdruck des grundsätzlichen Freiheitsvermögens des Menschen, sich zu den eigenen Antrieben, Einstellungen und Präferenzen und all den Faktoren, die diesen ihren Stempel aufdrücken, zu verhalten und Verantwortung für sich selbst zu übernehmen (vgl. Keil 2013, 146–153). Im modernen Denken bilden Autonomie, Menschenwürde und Menschenrechte einen Dreiklang. Die Autonomie begründet die Würde und die Würde verlangt Rechte. Es ist demnach Ausdruck der Menschenwürde, den Menschen als „frei sein eigenes Leben führendes Subjekt“ (Menke 2012, 148) zu achten und diese Achtung in die Form grundlegender Menschenrechte zu gießen. Wenn dieser Zusammenhang das gegenwärtige Ethos prägt, dann wird die Frage der Wertschätzung von Autonomie zu einer Nagelprobe für das Verhältnis der katholischen Kirche zur Moderne. Im Folgenden soll daher zunächst (1–3) die wechselvolle und spannungsreiche Geschichte des Verhältnisses von moralischem und religiösem Bewusstsein in Erinnerung gerufen werden. Im Anschluss an eine Binnendifferenzierung des Begriffs der Autonomie (4) werden exemplarisch die zentralen, traditionellen katholischen Autonomievorbehalte präsentiert (5). Weil Autonomiekritik sich nicht selten an konkreten Fragen der Lebensführung entzündet, wenden sich die Überlegungen solchen Feldern der speziellen Moral zu, auf denen über den Autonomieanspruch innerkatholisch aber auch gesellschaftlich besonders intensiv gerungen wird (6). In einem kurzen Ausblick (7) kann nur noch angedeutet werden, welche theologischen Konsequenzen aus einem entschiedenen Eintreten für die Autonomie zu ziehen wären.

1 „Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen.“ Religiöse Erfahrung und Freiheitsbewusstsein

Religion hat mit dem kritischen Bewusstsein, um das es bei der Autonomie geht, sehr viel zu tun (vgl. Schaeffler 1973). Als Kraft zur Distanzierung von den vermeintlichen Standardeinstellungen dieser Welt gehört sie in die Geschichte des menschlichen Freiheitsbewusstseins. In seinem Essayband „Die Verteidigung des Menschen. Warum Gott gebraucht wird“ stimmt Jan Roß in eben diesem Sinne, im Sinne des Bewusstseins und der Praxis der Freiheit, das Lob des Absoluten an. Fündig wird er im antiken Theater, in einem Bühnenstück, dessen Protagonistin die erste Heldin der Autonomie geworden ist. Die *Antigone* sei eine „Urschrift der

denkenden Menschheit, ein Gründungsdokument der Menschenwürde“ (Roß 2012, 77). Denn Antigone widersetzt sich dem Gebot Kreons und kommt um den Preis des eigenen Lebens *ihrer* religiösen Pflicht nach, den Landesverräter und eigenen Bruder Polyneikes zu bestatten. Sie fällt eine Entscheidung, sie trifft eine Wahl – und zwar nach „eigenem Gesetz“, *autonom*, so heißt es ausdrücklich bei Sophokles (Antigone v. 821).¹ Freilich sollten wir uns nicht täuschen, diese Autonomie bleibt ambivalent. Der Chor hält Antigone vor: „Dich stürzt ein eigenwillig Trachten“ (Antigone v. 875). Uns wird der Konflikt zwischen gegenläufigen Ansprüchen vor Augen geführt, zwischen dem fremden Willen Kreons und Antigones eigenem religiösen Gebot. Ihr Gehorsam gegenüber ihrem Gebot macht sie autonom, so deutet Jan Roß Antigones Entscheidung. Wir könnten an Stelle von Gehorsam auch von Gewissen sprechen. Ihr Gewissen macht sie autonom. Diese moralische Ursituation ist christlich in ein Prinzip gegossen worden, das Geschichte geschrieben hat. Als ihnen vor Gericht die Verkündigung des Evangeliums verboten werden soll, antworten die Apostel: „Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen“ (Apg 5,29).² Noch einmal Jan Roß (2012, 90): „Wer glaubt, legt Distanz zwischen sich und die bestehenden Verhältnisse, er dient einem anderen, größeren Herrn als den Herrschenden. Etwas im religiösen Menschen, für ihn das Wichtigste, ist nicht von hier und nicht von heute, und die Macht hat keine Gewalt darüber“. Es scheint, als ob es etwas geben muss, was allen menschlichen Autoritäten und ihren Entscheidungen noch einmal in den Arm fallen darf, wenn menschliche Freiheit eine Chance haben soll.

2 Man muss der Moral mehr gehorchen als der Religion. Geschichtliche Erfahrung und Autonomieanspruch

Aber ist das nicht zugleich brandgefährlich, sich auf ein absolutes Wissen von Gut und Böse zu berufen? Davon überzeugt zu sein, in einer Entscheidungssituation auf der Seite Gottes zu stehen? Erscheint uns Antigone darum nicht vielmehr als beinahe fundamentalistische Gesinnungstäterin, wenn sie sich auf den „unverhandelbaren Götterwillen“ (Roß 2012, 79)

1 Für Roger Garaudy (1968, 61) ist diese „Revolte des Gewissens“ der „promethische Augenblick der Moral“.

2 Vgl. 2 Makk 7,1–30.

beruft? Produziert diese religiöse Verankerung im Absoluten nicht eine gefährliche Freiheit, die alle weltlichen Maßstäbe relativiert? Der italienische Rechtsphilosoph Norberto Bobbio (2010, 121) hat den modernen Verdacht gegen die religiöse Moral so zum Ausdruck gebracht: „Darum sollte man das Motto des religiösen Menschen – ‚Wenn es Gott nicht gibt, dann ist alles erlaubt!‘ – umkehren: Nur wenn es Gott gibt, dann ist alles erlaubt. Wenn es Gott gibt – und Gott ist allmächtig, er vermag alles, und ich glaube und gehorche ihm –, wird alles möglich: Wenn es Gott gibt, dann ist es Abraham erlaubt, seinen Sohn zu töten!“

Diese Skepsis gegenüber der Religion ist geschichtlichen Erfahrungen geschuldet. Im historischen Rückblick ist es die Zeit der Konfessionskriege im 16. und 17. Jahrhundert, in der die bisherige religiöse Standard-einstellung, wonach religiöser Glaube der Garant von Moral ist, aufs Tiefste erschüttert wird. In seinem meisterhaften Werk „Die Entstehung des modernen Gewissens“ hat Heinz D. Kittsteiner gezeigt, wie der religiöse Bürgerkrieg als *Versagen des religiösen Gewissens* empfunden wurde. Er sät ein „abgrundtiefes Misstrauen in die Funktionsfähigkeit und die Struktur des religiös bestimmten Gewissens“ (Kittsteiner 1992, 254). In der Ethik kommt es daraufhin zu einem bis heute nachwirkenden Perspektivenwechsel: Moral muss gelernt werden. Für die entsprechenden Lernprozesse sorgt die Gesellschaft, indem sie Liebe, wir würden heute sagen: Anerkennung, schenkt oder verweigert. Gebrochen wird mit der traditionellen, biblisch verankerten Vorstellung, wonach im Gewissen Gott zu den Menschen spricht (vgl. Röm 2,14f.) Jetzt spricht im Gewissen die Stimme der Gesellschaft.

Doch dies bleibt nicht die einzige ethische Reaktion auf die Erfahrung der Konfessionskriege. Der Religion zu misstrauen muss nicht bedeuten, dem Menschen zu misstrauen. Für eine alternative Deutung steht die Moralphilosophie Kants. Der Mensch fasst darin wieder Vertrauen zu sich selbst als sittliches Subjekt. Er reklamiert für sich die Fähigkeit, sich in seinem Handeln an allgemeinen, vernünftigen moralischen Maßstäben orientieren zu können. Mit einem entscheidenden Unterschied zu früheren Gehorsamskonzepten: „Alle Operationen des Gewissens, die ehemals zwischen Gott und Mensch ausgespannt waren, sind nun reflexiv auf den Menschen selbst zurückgebogen“ (Kittsteiner 1992, 277). Der Mensch, der sich selbst aus Achtung vor dem moralischen Gesetz an dieses bindet, klagt sich selbst an, wenn er schuldig wird. Wir sollen uns als Wesen begreifen lernen, die zur Freiheit fähig sind. In diesem Zusammenhang ist dann wieder, nachdem der Begriff ethisch schon

in Vergessenheit geraten war, von Autonomie die Rede. Autonomie, die „Jahrtausendidee der Selbstgesetzgebung der praktischen Vernunft“ (Keil 2010, 171), rückt mit Kant ins Zentrum des Nachdenkens des Menschen über sich selbst. Wir sollen uns selbst an das Gute binden, weil wir selbst es als Gutes erfasst haben – und aus keinem anderen Grund, das meint Autonomie (vgl. Merks 1992). Moralität ist nun untrennbar mit Autonomie verbunden, mit der Fähigkeit zur freien Selbstbindung. Unsere Freiheit ist der Realgrund unserer moralischen Gesetze.

Kant verknüpft den Autonomiegedanken dann mit der vielleicht heute bedeutsamsten anthropologischen Bestimmung, mit der Menschenwürde: „Also ist Sittlichkeit und die Menschheit, sofern sie derselben fähig ist, dasjenige, was allein Würde hat. [...] Autonomie ist also der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur“ (Kant 1911b, 435f.). Nur weil es diesen absoluten Wert der menschlichen Würde gibt, besteht die Moral aus mehr als nur relativen Forderungen. Ohne Autonomie macht für Kant der Gedanke von unbedingten sittlichen Forderungen überhaupt keinen Sinn. Gäbe es keine Autonomie, würde die Welt der Moral implodieren. Moral wäre nichts weiter als ein durch Zwang, Gehorsam oder Dressur zusammengehaltenes soziales Faktum.

Im 20. Jahrhundert kommt es zu einer zweiten Erschütterung unseres moralischen Bewusstseins. Können wir nach den Abermillionen Opfern totalitärer Herrschaft und ihrer unzähligen Helfershelfer noch davon ausgehen, dass jeder Mensch ein Gewissen hat, in dem sich praktische Vernunft zu Wort meldet? Müssen wir nicht mit Hannah Arendt (2013, 45) eingestehen: „Doch das wirklich Böse ist das, was bei uns sprachloses Entsetzen verursacht, wenn wir nichts anderes mehr sagen können als: Dies hätte nie geschehen dürfen.“ War das Vertrauen auf den Menschen nur ein Traum, aus dem wir nun erwacht sind? (vgl. Meyer-Drawe 1990). Zur Autonomie gibt es zwar keine Alternative, weil nicht ein Zuviel, sondern ein Zuwenig an moralischer Selbstverpflichtung in die Katastrophe geführt hat. Aber diese Autonomie ist keine selbstverständliche Mitgift menschlicher Existenz mehr, sie ist sehr stark abhängig von individuellen und sozialen Faktoren. Die natürliche Fähigkeit zur Moral muss auch zur Geltung kommen können. Sie muss in sozialer Praxis erlernt und geformt werden, wie uns die humanwissenschaftlichen Erkenntnisse zur moralischen Entwicklung zeigen. Wenn Autonomie sein soll, dann tragen wir die Verantwortung für ihre individuelle und soziale Kultivierung.

3 Autonomie und Gottesbild

Mit Kant hat die Moral wieder einen absoluten Bezugspunkt erhalten. Und doch befinden wir uns mitten in einer Revolution der Ethik, denn dieser absolute Bezugspunkt ist nicht mehr der Wille Gottes, sondern der Mensch.

„Frühere Moralen waren in einer Autorität begründet, an die geglaubt werden musste, die Autorität eines Gottes oder des Herkommens oder in beidem. Sie waren also heteronom, nicht autonom, sie gründeten in einem Glauben und im Gehorsam an das Geglaubte, nicht im eigenen Einsehen und Wollen“ (Tugendhat 2007, 114).

Neuzeitlich steht der Wille Gottes unter Heteronomieverdacht. Wer seine sittlichen Forderungen nun mit dem Hinweis auf den göttlichen Willen zu begründen versucht, der wird aufgefordert zu zeigen, wie sich dies mit der Menschenwürde vereinbaren lässt. Damit wird die Berufung auf den Willen Gottes für die Begründung von Moral überflüssig. „Wir werden, soweit praktische Vernunft uns zu führen das Recht hat, Handlungen nicht darum für verbindlich halten, weil sie Gebote Gottes sind, sondern sie darum als göttliche Gebote ansehen, weil wir dazu innerlich verbindlich sind“ (Kant 1911a, 531). Moralische Forderungen sind vernünftig begründbar und stehen mit der Fähigkeit des Menschen zur freien Selbstbestimmung in Einklang – oder sie gelten nicht. Der Kritik der praktisch gewordenen Vernunft hat sich alles zu beugen, auch die Religion. Nicht die Religion beurteilt die Moral, sondern die Moral die Religion. Das ist die notwendige Konsequenz, wenn an die Rede von Gott moralische Maßstäbe angelegt werden (vgl. Striet 2005). Nur ein sich selbst als vollkommenes moralisches Wesen offenbarer Gott kann als guter und gerechter Gott in Freiheit anerkannt werden. Bei Gottfried Wilhelm Leibniz finden wir eine resolute Fassung dieses Gedankens: Wofür sollte man die Gerechtigkeit Gottes loben und wofür sollte man Gott lieben, wenn uns Gottes Gerechtigkeit nicht *als* Gerechtigkeit, seine Liebe nicht *als* Liebe begegnen würden (vgl. Leibniz 1906, 506f.). Allein als bereits moralische Subjekte können wir vernünftige Aussagen über die Güte und Gerechtigkeit Gottes machen. Wer Gott als moralisches Wesen begreift, der hat schon immer den Menschen als moralisches Wesen gesetzt. Die Alternative wäre der Verzicht auf die Gottesattribute der Güte und Gerechtigkeit. Dann aber sprächen wir

nicht mehr von dem Gott, den die biblischen Schriften bezeugen: „Gott steht auf in der Versammlung der Götter, im Kreis der Götter hält er Gericht. ‚Wie lange noch wollt ihr ungerecht richten und die Frevler begünstigen? Verschafft Recht den Unterdrückten und Waisen, verhelft den Gebeugten und Bedürftigen zum Recht!‘“ (Ps 82,1–3). Wir finden in der theologischen Tradition einen schönen Hinweis auf den Gedanken der ursprünglichen menschlichen Moralfähigkeit. Warum hat Gott den Geboten am Sinai keine Begründung beigefügt? Warum stehen in der Heiligen Schrift nackte Imperative? So fragt in der Spätantike der griechische Kirchenvater Johannes Chrysostomus. Seine verblüffende Antwort: Eine Begründung ist überflüssig, wir Menschen wissen um den Sinn der Gebote, Gott antizipiert unser Gewissen.³ „Das ist die dem Menschen von Gott geschenkte Freiheit, dass er zwischen Gut und Böse zu unterscheiden weiß und autonom dieses Wissen Gestalt gewinnen lässt“ (Kobusch 2006, 122).

4 Der dreifache Sinn von Autonomie

Wenn aber Gott unsere Autonomie will, und wenn diese Autonomie zum Kern modernen Selbstbewusstseins gehört, wie kommt es dann zu dem Eindruck, die katholische Kirche sei mit ihrer Moral noch immer nicht in der Moderne angekommen? „Die Kirche ist 200 Jahre lang stehen geblieben“ (Martini 2012). Mit diesen Worten bezog sich der Mailänder Kardinal Carlo Maria Martini in seinem letzten Interview auf die Epochenschwelle, die kultur- und geisteswissenschaftlich als die Zeit *um 1800* bezeichnet wird, in der nicht nur in der Ethik ein neues menschliches Selbstbewusstsein die Bühne betritt (vgl. Luhmann 1989). Rückblickend auf die seitherige gesellschaftliche Entwicklung notiert Axel Honneth (2011, 35): „Unter all den ethischen Werten, die in der modernen Gesellschaft zur Herrschaft gelangt sind und seither um Vormachtstellung konkurrieren, war nur ein einziger dazu angetan, deren institutionelle Ordnung auch tatsächlich nachhaltig zu prägen: die Freiheit im Sinne der Autonomie des einzelnen.“ Exakt im Verhältnis zu dieser modernen Wertidee erscheint die katholische Kirche als eine verspätete Institution.

3 Johannes Chrysostomus, Ad populum Antiochenum, homil. 12, 3, PG 49, 130–132, zitiert nach Kobusch 2006, 214.

Bevor wir diesem Gedanken entlang konkreter Fragen nachgehen, ist ein Zwischenschritt notwendig. Denn der Autonomiebegriff ist noch zu unscharf, um die These zu wagen, dass sich an ihm bis heute die Geister in der Katholischen Kirche scheiden. Meines Erachtens kann Autonomie auf dreifache Weise bestimmt werden.

(1) In einem ersten Sinne sprechen wir von der *Autonomie der Moral* und meinen damit die *Eigenständigkeit der ethischen Reflexion über Gut und Böse* gegenüber allen anderen Weisen menschlicher Rationalität. Was gesellschaftlich funktional, ökonomisch rational oder technisch machbar erscheint, muss noch nicht moralisch richtig sein. Theoretisches Wissen über die Gesetzmäßigkeiten unseres Handelns sagt uns noch nicht, wie wir handeln *sollen*. Eine Beschreibung ist noch keine Beurteilung, eine wissenschaftliche Erkenntnis noch keine sittliche Einsicht (vgl. Aristoteles 1991, NE VI 9, 1142a). Die moralische Differenz zwischen Gut und Böse, zwischen Richtig und Falsch, ist kein Abfallprodukt anderer Unterscheidungen, etwa der Unterscheidungen zwischen natürlich und künstlich, zwischen religiös und säkular, zwischen alt und neu. Moral setzt stattdessen an der Freiheitserfahrung des Menschen an und buchstabiert diese normativ aus. Autonomie der Moral besagt im Blick auf den Glauben, dass dieser nicht beanspruchen kann, *als* Glaube für die Bestimmung des Moralischen vorrangig oder gar exklusiv zuständig zu sein. Das freie Bekenntnis zu Glaubensinhalten ist von anderer Qualität als die gesollte Bejahung sittlicher Grundsätze. Wir sollen uns alle unbedingt an moralische Grundforderungen halten, aber wir müssen nicht alle die gleichen religiösen Überzeugungen teilen. Diese Autonomie der Moral gilt auch und gerade für die christliche Ethik, „als sie das moralische Einsichtsvermögen ihrer Adressaten voraussetzt und das Ziel verfolgt, dass diese sich der moralischen Forderung aus freiem Gehorsam und vernünftiger Einsicht unterwerfen“ (Schockenhoff 2007, 23). Dies leitet über zur zweiten Bestimmung von Autonomie.

(2) Unter der *Autonomie der sittlichen Person* sei das Vermögen des Menschen verstanden, den Anspruch anzuerkennen, der von der *die Würde der Person begründenden Freiheit* ausgeht. Die Idee einer festen und unveränderlichen menschlichen Natur hinter sich lassend, begreifen schon christliche Theologen der Spätantike die Freiheit als das den Menschen Auszeichnende (vgl. Kobusch 2008). Entscheidend ist nicht das Verharren in der eigenen Natur, sondern die willentliche, freie Selbstgestaltung. Sittliche Autonomie besagt, „dass die *Freiheit sich selber*

Gesetz ist, als existierende *sich selbst als Aufgabe gegeben*“ (Pröpper 2011, 706). Die stets bedingte, endliche menschliche Freiheit lässt sich von der Freiheit unbedingt in Anspruch nehmen.⁴ Das ist der Kern der Gewissenserfahrung. Der Satz *Freiheit soll sein* wird zum Moralprinzip Autonomer Moral (ebd., 704). Der weltimmanente Geltungsgrund sittlicher Imperative ist demnach die Würde der Person, die zu erkennen bedeutet, ihren Anspruch an unser Handeln anzuerkennen. *Sittliche Bindung ist Selbstbindung an die Würde des Menschen*. Sie resultiert weder aus einem menschlichen Befehl, noch einer religiösen Offenbarung. Eine Deutung der Würde der Person in theologischen Kategorien, etwa schöpfungstheologischer Art, ist weiterhin möglich, aber nicht notwendig.

Anders als die Autonomie im Sinne der Rationalität der Moral (unser erster Aspekt) wird die Autonomie im Sinne des Anspruchs des Subjekts auf freie Selbstbestimmung in der theologischen Ethik bis heute nur selten entschieden verteidigt. Dies gilt nun in besonderer Weise für den dritten Punkt.

(3) Autonomie bezeichnet in der Moderne auch den aus der Freiheits- erfahrung hervorgehenden und der Menschenwürde korrespondierenden Anspruch des Menschen, ein *eigenes* Leben zu führen. Wir können von der *Autonomie einer individuellen Lebensführung* in sozialen Verhältnissen sprechen. Autonomie als ursprüngliche menschliche Fähigkeit der Selbstbestimmung realisiert sich in einer bestimmten Lebensweise. Es ist diese dritte Variante von Autonomie, die man als die ‚gefährliche‘ oder ‚radikale‘ Variante von Autonomie bezeichnet hat (vgl. Früchtel 2004). Mehr als um die sittliche Selbstgesetzgebung unter dem Prinzip des *freien* Selbst geht es jetzt um die individuelle Selbstbestimmung unter dem Prinzip des *eigenen* Selbst (vgl. Mill 2009; Simmel 1995).

4 In geltungstheoretischer Hinsicht, so hat Pröpper (1995, 22) gegen Böckle (1977, 91) argumentiert, wäre eine unmittelbare Gehorsamspflicht des Menschen gegenüber dem Schöpfergott „philosophisch unausgewiesen“ und „hätte auch kaum schon moralische Dignität“. Anders als Böckle geht Pröpper davon aus, dass die Annahme sittlich unbedingter Ansprüche außerhalb eines theologischen Kontextes nicht widersprüchlich ist. „Gerade darin erweist sich die göttliche Souveränität seiner Herrschaft: daß er unbedingte Freiheit neben sich wollte – eine Freiheit, die erst wahrhaft zu ihm, ihrem Gott, kommt und nicht anders zu ihm kommen *soll*, als daß sie zugleich zu sich *selbst* kommt. Nicht obwohl, sondern *weil* er frei ist, ist der Mensch auf Gott hingeeordnet“ (Pröpper 1995, 23).

„Nachdem die prinzipielle Lösung des Individuums von den verrosteten Ketten der Zunft, des Geburtsstandes, der Kirche vollbracht war, geht sie nun dahin weiter, dass die so verselbständigten Individuen sich auch von einander unterscheiden wollen; nicht mehr darauf, dass man überhaupt ein freier Einzelner ist, kommt es an, sondern dass man dieser bestimmte und unverwechselbare ist.“ (Simmel 2008, 350f.)

Dieser Anspruch entspricht einer Gesellschaftsformation, die durch Differenzierungs- und Pluralisierungsprozesse dem Einzelnen ein in einfach strukturierten Gesellschaften nicht gekanntes Maß an Individualität zumutet. Daher wird erst um 1800 die Idee einer eigenen personalen Identität für viele Mitglieder der Gesellschaft zu einem Projekt – zu einem Projekt, das auf eindeutige Vorgaben etwa der Herkunft, des Standes oder der Konfession immer weniger setzen kann, da die Sinnwelten sich in der Moderne vervielfältigen. Auch Identität wird mit einem Wort reflexiv, ob wir wollen oder nicht. Die Identitätsbildung ist in der Moderne also prekär, sie hängt von zahlreichen individuellen und sozialen Faktoren ab, die wir nur sehr begrenzt im Griff haben. Individuelle Autonomie ist von daher faktisch etwas Relatives. Das Ich, so hat es Sigmund Freud (1947, 11) auf den Punkt gebracht, ist nicht Herr im eigenen Hause. Gleichwohl ist es aufgefordert, sich die Brüche und Unergründlichkeiten seines Lebens, die es in den Spannungen zwischen Natur und Kultur, zwischen individueller und sozialer Gestalt seines Selbst unweigerlich erfährt, bewusst zu machen und sich zu ihnen, so gut es geht, zu verhalten. Ein realistischer, skeptischer Begriff individueller Autonomie rechnet mit deren Grenzen.

Es gehört zur Dialektik dieses dritten Aspektes von Autonomie, dass er zu einer Falle werden kann, wenn Autonomie individualistisch verkürzt wird. Es gibt eine unverkennbare gesellschaftliche Tendenz, die Schuld für kritische Entwicklungen allein dem oder der Einzelnen anzulasten. Soziale Dynamiken werden mit dem Stichwort der Eigenverantwortung vernebelt. Die gesellschaftliche Solidarität nimmt Schaden, wenn soziale Lagen auf je individuelle Entscheidungen zurückgeführt werden. Und es ist Ausdruck einer sich verschärfenden Moralisierung, wenn alles, was den gerade geltenden sozialen Standards von „Normalität“ nicht entspricht, dem Individuum zum Vorwurf gemacht wird. Zur Autonomie gehört ohne Zweifel, sich der Inanspruchnahme von Optionen entziehen zu können. Die feministische Kritik an den expandierenden Angeboten der Reproduktionsmedizin oder Schönheitsindustrie und

dem dadurch ausgelösten Sog hat dieses Unbehagen an einem Zwang zur Inanspruchnahme von Handlungsmöglichkeiten immer wieder thematisiert. Wer solche Angebote nutzt, dem darf jedoch auch nicht unterstellt werden, zu einer autonomen Entscheidung nicht in der Lage zu sein (vgl. Villa 2008).

5 Katholische Autonomiekritik

Welche Begleitmusik stimmt der Katholizismus zur Wertidee der Autonomie in ihren drei Aspekten an? Gab es anfangs, also um 1800 und dann im Laufe des 19. Jahrhunderts nicht wenige Theologen, die sich produktiv mit dem neuen Selbstbewusstsein auseinandersetzten und es in die christliche Botschaft zu integrieren verstanden,⁵ setzte sich im Katholizismus mit massiver lehramtlicher Unterstützung eine weitreichende Autonomiekritik durch.

(1) Am Beispiel des katholischen Moralphilosophen *Victor Cathrein* (1845–1931) lassen sich die Motive der katholischen Autonomiekritik gut studieren (vgl. Cathrein 1890/1891; Siedlaczek 1997). Frontal gegen Kant gerichtet spricht dieser dem Menschen die Fähigkeit ab, im Blick auf sich selbst als Freiheitswesen, also im Erfassen eigener Würde, eine Ethik fundieren zu können. Moral ist für Cathrein (1890, 407) niemals als Selbstgesetzgebung zu denken: „Ein imperativus ohne Imperator ist undenkbar.“ Im Einklang mit der neuscholastischen Moraltheologie verbindet Cathrein (1900, 138) sittliche Autonomie mit bindungsloser Willkür und nicht zuletzt mit der Vernichtung jeglicher Autorität. „Der Mensch Selbstzweck! Dieser armselige Erdenwurm, aus dem Staube gezeugt und bald wieder in Staube zerfallend, Selbstzweck! [...] Nein, der Mensch ist nicht Selbstzweck, er ist zur Verherrlichung Gottes geschaffen.“

Gleichwohl bleibt Cathreins Position schillernd, denn als katholischer Denker vertritt er die Überzeugung, dass der Mensch durch das ihm von Gott geschenkte Licht der Vernunft grundsätzlich in der Lage ist, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden. Etwas anderes zu behaupten stünde konträr zur eigenen Tradition. Wie kommt Cathrein auf dieser Grundlage aber zum Prinzip des Gehorsams? Die Brücke bildet für ihn

5 Zu nennen wären Sebastian Mutschelle (1749–1800), Johann M. Sailer (1751–1832), Johann B. Hirscher (1788–1865) oder Franz Xaver Linsenmann (1835–1898); vgl. dazu im Einzelnen Hilpert 2012.

die Vernunftseinsicht, dass Autorität notwendig ist, damit wir Menschen erkennen können, welches Leben uns glücklich macht und welches ins Unheil führt. Wir lernen moralisch zu handeln, wenn wir uns an das halten, was andere uns lehren. So führt Gehorsam zum guten Handeln: Gehorsam gegenüber den rechtmäßigen Autoritäten und gehorsame Demut gegenüber der eigenen natürlichen Stellung im Sozialgefüge. Bei Kant ist das Gute primär eine Aussage über die Moralität, über den Willen des Menschen, bei Cathrein ist das Gute auf der Seite der vorgegebenen Wirklichkeit zu finden. Diese Ethik interessiert sich weniger für die Innerlichkeit und Individualität des Menschen als für die Bewahrung oder Wiederherstellung einer bestimmten ‚objektiven‘ Ordnung. Freiheit ist in diesem System nur die Eintrittskarte in die Welt der Moral, nicht aber ihre eigentliche Substanz. Der Mensch soll vielmehr den ihm je zugewiesenen Platz in Gottes Schöpfungsordnung mit Anstand ausfüllen. Nicht das freie Subjekt, wie im Ansatz einer autonomen Moral, sondern Gott ist in dieser Ethik der letzte Geltungsgrund des moralischen Sollens. Diese Position ist in der Tradition der katholischen Theologie tief verwurzelt.⁶

6 „Wenn man das Gesamtergebnis der naturrechtlichen Bemühungen der katholischen Autoren im 18. Jahrhundert überschaut, fällt einem zunächst ihre unterschiedene theonome Einstellung auf. Ihrer theistischen Ausrichtung entsprechend konnten sie es sich nicht anders vorstellen, als daß die aus der Natur des Menschen und der Dinge erkennbaren und für ihn maßgeblichen sittlichen und rechtlichen Weisungen letztlich auf Gottes Anordnung als des obersten Gesetzgebers beruhen“ (Bruch 1997, 294). In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts kommt es zu einzelnen Versuchen, die Eigenständigkeit sittlicher Ansprüche ausdrücklich zu würdigen. Aber die katholischen Autoren „stehen insofern auf dem Boden der Theonomie, als sie das den sittlichen Werten immanente Sollen letztlich auf Gott zurückführen“ (Bruch 1981, 81). Der Wendepunkt wird von Thomas Pröpper markiert: „Zu zeigen ist [...], daß die menschliche Freiheit sich *selber* entspricht, wenn sie von Gott sich beanspruchen läßt. Die Möglichkeit, ihre Autonomie zugleich theologisch aus theonomer Perspektive zu deuten, bleibt davon unberührt“ (Pröpper 1995, 22). Dabei geht es vor allem um die ethisch relevanten „Sinnvorgaben und Verheißungen des Glaubens“ (ebd. 24). Die Menschen können die „Sinnhoffnungen ihrer Freiheit“ (ebd.) nicht selber einlösen. Die entscheidende geltungstheoretische Frage (vgl. Anm. 4) bleibt, ob der Wille Gottes für die Begründung ethischen Sollens entbehrlich ist oder nicht. Oder: Ob der „bedingt existierenden Freiheit die Unbedingtheit des eigenen Wesens bewußt wird und sich als Anspruch geltend macht, an dem sie ihr Handeln orientieren soll“ (Pröpper 1995, 15). Zur nachkonziliaren moraltheologischen Diskussion um die „Autonome Moral“ vgl. Bondolfi 2002 sowie Müller 2013.

(2) Das zweite Beispiel führt uns in die jüngere kirchliche Gegenwart. Die im Jahre 1993 erschienene Enzyklika *Veritatis splendor* von Johannes Paul II. bildet innerhalb der Gattung der päpstlichen Enzyklika eine Besonderheit. Sie behandelt ausgedehnt „einige grundlegende Fragen der kirchlichen Morallehre“ und will dabei vor allem die Bischöfe der katholischen Kirche zur Wachsamkeit mahnen. Ein Anlass der päpstlichen Sorge ist die Art und Weise, in der das Autonomiedenken in Teilen der Moralthologie Fuß fassen konnte. In der Tat hat die Moralthologie seit den 1970er Jahren ihre Zurückhaltung gegenüber dem neuzeitlichen Autonomiegedanken in Teilen aufgegeben.⁷ „Nicht [...] in Gegebenheiten außerhalb des Menschen selbst (Natur, Schrift, Autorität, Kirche, Gesellschaft) begründet sich moralisches Sollen, vielmehr im Bezug zu sich selbst, in seiner verantwortlichen Freiheit, entdeckt der Mensch, was seine sittliche Pflicht ist“ (Merks 1998, 109).

Die Moralbegründung verzichtet damit auf klassische Autoritätsargumente, es zählt allein die Autorität personaler Autonomie und rationaler Argumentation. Die Rolle des Glaubens für die Moral muss damit jenseits der Begründung des Sollens bestimmt werden. Die Enzyklika würdigt zwar auf der einen Seite die Vernunftbegabung des Menschen und damit eine gewisse menschliche Aktivität im Bereich der Moral, hält auf der anderen Seite aber unmissverständlich daran fest, dass menschliche Freiheit sich selbst niemals Gesetz sein könne. Freiheit könne sich nicht durch sich selbst bestimmen (VS 46). Moralische Gesetze bleiben wirkungslos, so heißt es, wenn keine Autorität ihre Geltung garantiert, wenn es keine höchste Instanz der Belohnung oder Bestrafung gibt (ebd. 44). Das schließt menschliche Selbstgesetzgebung ganz in neuscholastischer Manier prinzipiell aus. Wahre Autonomie ist aus Sicht der Enzyklika die Annahme der in der Kirche verkündeten Wahrheit Gottes über den Menschen. „*Wahre sittliche Autonomie* des Menschen bedeutet in der Tat nicht Ablehnung, sondern nur Annahme des Sittengesetzes, des Gebotes Gottes“ (ebd. 41).

Die entscheidende Frage bleibt unbeantwortet: Erfolgt die Annahme des Sittengesetzes aufgrund von Einsicht oder aufgrund von Gehorsam? Erst durch die freie Selbstbindung wird das Gebot Gottes im eigentlichen Sinne für die Person zum im Gewissen bindenden moralischen

7 Grundlegend Böckle 1977, 48–92; maßgebend für die weitere Debatte Pröpfer 2011, 694–786.

Gebot. Auf diese Überlegung lässt sich die Enzyklika nicht ein, stattdessen geht es ihr um etwas anderes. Die Freiheit soll sich der „Wahrheit der Schöpfung“ (ebd. 41) unterwerfen und der Instanz gehorsam sein, die das Gebot Gottes authentisch auslegt (ebd. 45). Gleich dreimal innerhalb weniger Abschnitte (ebd. 35–41) wird an dieser Stelle Gen 2,17 zitiert: „Doch vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse sollst Du nicht essen; denn wenn du davon isst, wirst du sterben.“⁸ Wie haben wir diese biblische Aussage zu verstehen? Die Exegese ist heute weit davon entfernt, dem biblischen Denken an dieser Stelle eine Geringschätzung menschlicher Erkenntnisfähigkeit zu unterstellen. Ganz im Gegenteil:

„Die Erkenntnis von Gut und Böse ist die Grundvoraussetzung dafür, dass der Mensch zwischen dem entscheiden kann, was dem Leben förderlich und was im abträglich ist. Es ist keine zu vermeidende, sondern eine geradezu unabdingbare Notwendigkeit für das Erwachsenwerden vor Gott und allen Mitgeschöpfen. [...] Die Erkenntnisfähigkeit von Gut und Böse eint Gott und Mensch, seine Sterblichkeit aber unterscheidet den unendlichen Schöpfer vom endlichen Geschöpf“ (Berges 2013, 375f.).

Dass sich menschlich erwachsenes Leben seiner Endlichkeit und Schuldgeschichte bewusst ist, bezeugen die biblischen Erzählungen immer wieder. Die Gottesfrage bricht eben durch solche Erfahrungen in das menschliche Selbstbewusstsein hinein. Wir können zwar erkennen, wie wir uns gegenüber uns selbst und den anderen zu verhalten haben, aber nur Gott weiß, wie Rettung und Trost im Angesicht von Leid und Tod aussehen werden. Welche Absicht verbirgt sich hinter dem Genesiszitat in *Veritatis splendor*? Ganz offenbar die, uns einzuschärfen, dass die inhaltlichen Bestimmungen des Guten und Bösen außerhalb menschlicher Verantwortung liegt, *dass die moralische Frage bereits beantwortet ist*. Der Inhalt der Moral ist uns demnach vorgegeben, und dies gilt bis in den Bereich konkreter moralischer Gebote hinein. Der fast zeitgleich zu *Veritatis splendor* veröffentlichte *Katechismus der Katholischen Kirche* hält fest:

8 Vgl. KKK 1850: „Wie die Ursünde ist sie (die Sünde, S. G.) ein Ungehorsam, eine Auflehnung gegen Gott durch den Willen, ‚wie Gott‘ zu werden und dadurch Gut und Böse zu erkennen und zu bestimmen (Gen 3,5).“

„Die Autorität des Lehramtes erstreckt sich auch auf die einzelnen Gebote des natürlichen Sittengesetzes. Es ist heilsnotwendig, sie zu beobachten, wie der Schöpfer es verlangt. Wenn das Lehramt der Kirche die Vorschriften des sittlichen Naturgesetzes in Erinnerung ruft, übt es einen wesentlichen Teil seiner prophetischen Aufgabe aus, den Menschen zu verkünden, was sie in Wirklichkeit sind, und sie daran zu erinnern, was sie vor Gott sein sollen“ (KKK 2036).

Und wenig später wird sanft paternalistisch hinzugefügt: „Es ist nicht angemessen, das persönliche Gewissen und die Vernunft dem moralischen Gesetz oder dem Lehramt entgegenzusetzen“ (ebd. 2039). „So kann sich unter den Christen eine echte Haltung *kindlicher Liebe zur Kirche* entwickeln“ (ebd. 2040).

Auch hier, wie schon bei Cathrein, ist das Bedürfnis nach moralischer Sicherheit, Eindeutigkeit im Urteil und Schutz der Autorität ins Auge springend. Die Autorität Gottes und seiner Kirche sollen die Wahrheit der Moral garantieren, d. h. die Wahrheit der gleichbleibenden Natur des Menschen, die jedem kulturellen Wandel trotzt. Das Ergebnis sind Gebote für das konkrete menschliche Handeln, die in ihrer Absolutheit durch alle Zeiten und in allen Kulturen Geltung beanspruchen. Gewissensfreiheit ist Freiheit zur Erkenntnis des vorgegebenen Guten, *praktische Vernunft wird theoretischer Vernunft untergeordnet und verliert ihre Autonomie*. Das Absolute in der Moral hat wieder einmal seinen Ort gewechselt. Nun ist nicht mehr die Freiheit und Würde des Menschen absoluter Zweck, nun gerinnt das Absolute in einzelnen normativen Sätzen, die das Situative und die Umstände des Handelns in den Hintergrund drängen (vgl. Curran 1968; Kerber 1991). Weder die Autonomie der Moral, noch die Autonomie der Person werden anerkannt.

6 Autonomie und Spezielle Moral

(1) Zahlreiche Konflikte des Gegenwartskatholizismus lassen sich im Kern als Disput um das richtige Verständnis menschlicher Autonomie rekonstruieren. Seit den 1950er Jahren wird in den westlichen Gesellschaften die *Sexualität* immer selbstbewusster in das Projekt menschlicher Selbstbestimmung und intensiven Selbsterlebens integriert, indem sie sich löst vom Naturzweck der Fortpflanzung und vom Sozialzweck der Ehe- und Familienordnung. „Wir sind sowohl rechtlich als auch weitgehend kulturell frei darin, uns an Männer oder Frauen persönlich zu binden, zu

denen wir uns sexuell und emotional hingezogen fühlen“ (Honneth 2011, 260). Als neues normatives Rahmenkonzept verantwortlicher Sexualität etabliert sich die Liebe gleichberechtigter Partner. Lehramtlich aber gilt weiterhin, dass die Sexualität ihren einzig legitimen Ort in der auf Fortpflanzung ausgerichteten ehelichen Beziehung von Mann und Frau hat. Der Natur- und der Sozialzweck von Sexualität gelten als vorgegeben und drängen die sittliche Person in eine passive Rolle. Die Folgen dieser sexualethischen Konzeption sind seit Jahrzehnten zu beobachten. Zum einen emanzipieren sich die Gläubigen von der lehramtlichen Vorgabe, weil sie darin ihre eigenen Erfahrungen und Wertvorstellungen nicht berücksichtigt sehen, zum anderen wirken die normativen Festlegungen in immer neuen Fragen als moralische Fessel: von der Frage des Schutzes vor dem HI-Virus im Falle von AIDS bis hin zum Umgang mit den Wiederverheirateten Geschiedenen und sexuellen Minderheiten.

(2) *Autonomieansprüche haben kein Geschlecht.*⁹ Schon um 1800 wird erkannt, wenn auch noch bekämpft, dass nicht nur das Gottesgnadentum der Fürsten, sondern auch das der Männer dem Gedanken der gleichen und allgemeinen Menschenrechte nicht standhalten können (vgl. Gerhard 1990). Die Gleichberechtigung von Mann und Frau befreit beide Geschlechter von der Vorstellung, es gäbe so etwas wie eine natürliche Regieanweisung für eine weibliche oder männliche Normalbiographie. Auch Männlichkeit und Weiblichkeit werden – über das Maß lässt sich unendlich streiten – *reflexiv* (vgl. Goertz 2014). Als Platzanweiser im politischen und sozialen Raum soll das Geschlecht keine entscheidende Rolle mehr spielen. Dieses normative Ideal setzt sich mehr und mehr im Menschenrechtsdenken durch (vgl. Heimbach-Steins 2009, 233–259). Die spezifischen Unrechtserfahrungen von Frauen lassen sich nicht länger durch Verweise auf eine vorgegebene Natur oder kulturelle Tradition verdrängen. Die feministische Agenda fordert das traditionell denkende religiöse Establishment heraus. Auch innerkirchlich wird sie zur Zerreißprobe. In gesellschaftlichen Veränderungen des Geschlechterverhältnisses, die ohne jeden Zweifel mit Verunsicherungen verbunden sind, erblicken katholische Kreise häufig keine Freiheitschancen, sondern eine anthropologische Krise. In alternativen Ehe- und Familienformen entdeckt man keine neuen Varianten zwischenmenschlicher Verantwortung, sondern

9 Im Anlehnung an den Ausspruch von Hedwig Dohm (1831–1919): „Die Menschenrechte haben kein Geschlecht“.

wittert Dekadenz: „Die Entscheidung dieser Menschen ist unnatürlich und irrig“ (Lobato 2007, 535). Die Erkenntnisse der Genderforschung über die historische Bedingtheit vieler unserer Bilder von Männlichkeit und Weiblichkeit werden dabei nur verzerrt rezipiert oder gar als Ideologie abgetan. Doch die für die gesamte Geschlechterforschung grundlegende Unterscheidung zwischen *sex* und *gender* stellt lediglich in Rechnung, dass wir als Menschen immer vor der Aufgabe stehen, eine Balance zwischen ‚Natürlichkeit‘ und ‚Künstlichkeit‘ herzustellen. Das Geschlechterverhältnis ist damit als eine Freiheitsordnung zu begreifen (vgl. Nagl-Docekal 1999, 46–67). Wir stehen vor der Aufgabe, uns zu einem Verhältnis, das wir sind, zu verhalten (vgl. Kierkegaard 1995; Plessner 1975). Auch für das Geschlechterverhältnis gilt also, dass wir uns im vollen Bewusstsein der Abhängigkeiten von den Bedingungen seines Zustandekommens darum bemühen sollen, ein „kritisches und veränderndes Verhältnis zu ihnen (zu) unterhalten“ (Butler 2011, 12).

Mit welchen theologischen Hürden sieht sich die Idee der Geschlechtergerechtigkeit im kirchlichen Kontext konfrontiert? Will man mehr als nur positivistisch auf das Faktum der Tradition oder das geltende Kirchenrecht hinweisen, dann lautet ein Argument, dass nur ein Mann Christus im Gegenüber zu seiner Braut, der Kirche, repräsentieren könne. Auf diese Weise stellt man die Geschlechtersymbolik im Verhältnis Christi zu seiner Kirche über die Geschlechtergerechtigkeit zwischen Mann und Frau. Mit genau dieser Logik der Repräsentation hat das kirchliche Lehramt in der Vergangenheit die Gleichberechtigung von Mann und Frau in Ehe und Familie zurückgewiesen. „In ihm aber, der vorsteht, und in ihr, die gehorcht, soll, da beide ein Abbild wiedergeben – der eine das Christi, die andere das der Kirche –, die göttliche Liebe die beständige Lenkerin der Pflicht sein“ (Leo XIII. 1880, Denzinger-Hünemann 3143). Aus der Perspektive der Geschlechtergerechtigkeit, die auf dem Prinzip der auch kirchlich verteidigten menschenrechtlichen Gleichheit von Mann und Frau beruht, dürfte hingegen gelten: „Wenn man [...] explizit die Gleichheit von Mann und Frau in menschlicher Würde und Ebenbildlichkeit zu Gott anerkennt, so gibt es kein zwingendes theologisches Argument mehr (sondern allenfalls praktische und mentale Gründe), einen Teil der Gläubigen *allein* aufgrund des Geschlechts den Zugang zu den kirchlichen Ämtern auf Dauer zu verwehren“ (Hilpert 2001, 395f.).

(3) Menschliches Leben vor Angriffen auf seine Existenz und Integrität zu schützen, gehört zum Kernbestand jeder menschlichen Moral. Das Autonomiedenken fundiert das *Recht auf Leben* insofern, als es die

Wertschätzung des menschlichen Lebens auf besondere Weise zum Ausdruck bringt. Wenn uns die Person heilig ist, dann nimmt uns ihr Leben in die Pflicht (vgl. Joas 2011). Auf diese Weise verstärkt die Anerkennung menschlicher Würde den Schutz des Lebens. Wenn wir diese Würde als die unteilbare Würde des Menschen als Menschen betrachten, dann gilt sie auch für die Geringsten und Schwächsten. Das Recht auf Leben soll nicht von irgendeinem zufälligen Status des Menschen abhängig gemacht werden. In dieser Hinsicht grenzt sich das frühe Christentum zum Beispiel von einer vaterrechtlichen Regelung des Schwangerschaftsabbruchs ab (vgl. Jütte 1993, 27–43). Nicht der irdische Hausherr in Gestalt des römischen *pater familias*, sondern der himmlische Vater soll als Herr über Leben und Tod anerkannt werden. Das Tötungsverbot realisiert in christlicher Perspektive die Bejahung des Menschen durch Gott. Die Universalität des Liebesgebotes verträgt sich nicht mit einem eingeschränkten Lebensrecht.

In ein Zwielicht scheint der hier ganz im Interesse des umfassenden Lebensschutzes gedachte Autonomieanspruch jedoch zu geraten, wenn mit Verweis auf eben diesen Anspruch die Beendigung eigenen oder fremden Lebens gerechtfertigt wird. Sowohl am Lebensanfang als auch am Lebensende scheint Autonomie ohne ethische Legitimation in das Recht auf Leben einzugreifen. Bedroht das Selbstbestimmungsrecht der Frau nicht das Leben des Ungeborenen, das Selbstbestimmungsrecht des Kranken nicht dessen eigenes? Ist Selbstbestimmung in diesen Fällen in Wahrheit nichts anderes als das angemäße Recht zur (Selbst)Tötung? Es ist vermutlich dieser Zusammenhang, der die Sache der Autonomie bis heute in der katholischen Kirche zu einem Reizthema macht. Wie könnte auf der Basis der Autonomie eine Antwort aussehen? (vgl. Kuhlmann 2011; Quante 2010) Im Kontext der Situation eines Schwangerschaftskonfliktes führt ein isoliertes Verständnis von Autonomie nur zu scheinbaren Lösungen. So wie ein absolutes Verbot der Abtreibung in das Recht der Frau auf den Schutz ihrer Gesundheit oder ihres Leben eingreift, so würde ein bedingungsloses Recht auf Abtreibung die Würde und das Lebensrecht des Ungeborenen außer Acht lassen. Die Spannung zwischen Selbstbestimmungs- und Lebensrecht lässt sich nicht lösen, indem nur eine Seite Berücksichtigung findet. Immer deutlicher wird, dass das Leben des Kindes nur mit der Mutter und nicht gegen diese geschützt werden kann. Der moderne Rechts- und Sozialstaat setzt darum statt auf Repression auf Beratung und Hilfe. Der Schutz des Lebens gelingt am ehesten, wenn die Mutter in ihrer Autonomie erkennen kann, dass sie

mit diesem Kind Lebenschancen hat. Wer solche autonomen Entscheidungen unterstützen will, der muss für die sozialpolitischen Maßnahmen eintreten, die die Rahmenbedingungen für ein Leben mit Kindern verbessern. Gesellschaftliche Solidarität kann darum Autonomie fördern und so dem Leben dienen. Die Überlebenschancen von Kindern – vor allem von Mädchen! – stehen in einem nachweisbaren Zusammenhang mit den Selbstbestimmungsmöglichkeiten von Frauen (Schulbildung, Erwerbstätigkeit). Geschlechtergerechtigkeit ist auf fundamentale Weise (über)lebensdienlich (vgl. Heimbach-Steins 2009, 228–231).

Im Kontext der Fragen nach den Möglichkeiten und Grenzen der Selbstbestimmung am Lebensende gibt es ebenfalls keine glatten Lösungen. Auch hier reicht es nicht, einen einzigen ethischen Gesichtspunkt durchsetzen zu wollen. Wer grundsätzlich den Menschen das Recht absprechen wollte, in für sie unter Umständen ausweglosen Situationen über das eigene Leben zu verfügen, der würde das physische Leben mystifizieren. Eine solch radikale Beschränkung von Selbstbestimmung könnte nur noch mit paternalistischen moralischen Argumenten auftreten. Wiederrum gilt, wie schon bei der Frage des Schwangerschaftsabbruchs, dass die Autonomie nicht isoliert zu betrachten ist. Selbstbestimmung ist nicht alles, was Menschen sich wünschen, wenn es ans Sterben geht. Von der Palliativmedizin lernen wir, wie umfassend unsere mitmenschliche Verantwortung am Lebensende ist. Wiederrum ist unsere Solidarität gefragt, damit der Hinweis auf die Autonomie nicht dazu führt, Menschen in für sie bedrängenden Situationen allein zu lassen. Weder soll die Selbstbestimmung also negiert, noch soll sie idealisiert und aus ihren Kontexten gerissen werden. Nicht die Kompromisslosigkeit heiliger Gebote, sondern die verantwortbare Abwägung moralischer Ansprüche führt zu einer realistischen und lebensdienlichen Moral. Mit einem Wort: Autonomie bildet das Zentrum der Ethik, ist aber nicht ihr Ganzes.

7 Auf dem Weg zur Anerkennung von Autonomie?

Durch die Abwehrhaltung gegenüber dem Autonomiedenken hat sich in Teilen des Katholizismus ein moralischer Antimodernismus festgesetzt, der sich immer wieder in Fragen des Geschlechterverhältnisses, der Ehe- und Familienstrukturen und der Sexualmoral zu Wort meldet. Auf dem Felde der Antidiskriminierungs- und Gleichstellungspolitik fährt man daraufhin eine Niederlage nach der anderen ein.

Woher aber kommt all die katholische Mutlosigkeit im Verhältnis zur Autonomie des Menschen? Liegt es letztlich daran, dass die im Namen der Autonomie errungenen neuen Lebensmöglichkeiten ein bestimmtes konservatives Milieu in tiefe Verunsicherung und Angst stürzen? Ist die Angst vor der Autonomie die Angst vor der Individualität und Pluralität moderner Gesellschaften? Der Psychologe Albert Görres ist dieser Vermutung schon vor mehr als vierzig Jahren nachgegangen. In seiner nach wie vor lesenswerten, schonungslosen „Pathologie des katholischen Christentums“ diagnostiziert er eine *katholizistische Glaubenswelt*, die von geistiger Enge, intellektueller Ängstlichkeit und moralischem Rigorismus durchdrungen ist. Görres beklagt den fehlenden Mut, „selbst ein sittliches Urteil zu bilden und zu verantworten“ (Görres 1970, 315), also der eigenen praktischen Vernunft zu trauen und die eigene Freiheit zu ergreifen. Stehengeblieben ist ein Teil der katholischen Kirche bei einem Konzept der menschlichen Person, in dem die freie sittliche Selbstbestimmung nicht zur Entfaltung kommt. Die bis heute nachwirkende neuscholastische Soziallehre und Moraltheologie hat gegenüber dem modernen Autonomieanspruch eine Art Kontaktsperre errichtet. Beim gegenwärtigen Ringen um die Rechte von sexuellen Minderheiten wirkt sich dies unverkennbar aus. Nicht die Anerkennung und der Schutz von Individualrechten, sondern die Bewahrung sozialer Ordnung und der Schutz des Gemeinwohls bilden das Zentrum vieler konservativer Äußerungen (vgl. Goertz 2013).¹⁰ Was immer man darunter verstehen mag, eine soziale Ordnung, die sich definiert in Abgrenzung zur Menschenrechtspolitik, stellt sich aus ethischer Perspektive selbst ins Abseits. Das Naturrecht ist stark, wenn es darum geht, weltliche Gewalt durch den Rekurs auf objektive sittliche Ansprüche in die Schranken zu weisen, aber es erweist sich als schwach, jedenfalls in seiner jüngeren kirchlichen Gestalt, wenn es darum geht, der menschenrechtlichen Vorstellung individueller Rechte des Subjekts zum Durchbruch zu verhelfen (vgl. Menozzi 2012). Wenn sich die Kirche auf die Zurückweisung von Autonomieansprüchen fokussiert, dann wird sie im Kontext moderner

10 Ein ambivalentes Verhältnis zum modernen Autonomiedenken geht nicht selten mit einem ambivalenten Verhältnis zum demokratischen Ethos einher. Nach wie vor lesenswert Böckenförde (1957, 13): „Mitgeformt durch das jahrhundertelange Walten autoritativer Ordnungen, räumt das Wertbild der europäischen Christenheit einen viel höheren Platz der ‚guten Ordnung‘ und der Tugend als der individuellen Freiheit ein“.

Gesellschaft und Ethik als Institution wahrgenommen werden, zu der man im Interesse der eigenen Freiheit möglichst Distanz wahrt. Sie ist glaubwürdig dann, wenn sie sich zur Autonomie einer emanzipierten Moral bekennt und im Übrigen tut, was menschlich gefordert ist. Unsere Hoffnungen auf die Möglichkeiten Gottes werden auf diese Weise nicht geschmälert, ganz im Gegenteil. Es ist ja gerade das sittliche Empfinden für die Würde eines jeden Menschen, die uns ein um das andere Mal am Verlauf der gnadenlosen Geschichte verzweifeln lässt. „Denn wenn sich die endliche Freiheit erst einmal als moralisch sensibel *will* und sie ihre formale Unbedingtheit als Maßstab ihrer Selbstrealisierung setzt, so kann sie nicht mehr in ein ungebrochenes Akzeptanzverhältnis zur Wirklichkeit zurückfinden“ (Striet 2011, 1491). Die Moral sagt: Menschliche Würde soll unbedingt sein – aber die Erfahrung sagt: Die Geschichte nimmt darauf wenig Rücksicht. „So lange noch etwas möglich ist, glaubt man nicht. Unmöglichkeit kann man nur im Glauben beantworten“ (Walser 2010, 76). Der christliche Glaube setzt seine Hoffnung darauf, dass Gott alles in seiner Macht stehende versuchen wird, „nichts und niemanden verloren gehen zu lassen“ (Striet 2011, 1497).

Literatur

- Arendt, Hannah** (2013): Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik. 6. Aufl. Zürich: Piper.
- Aristoteles** (1991): Nikomachische Ethik. Übersetzt und kommentiert von Franz Dirlmeier. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Berges, Ulrich** (2013): Kann Erkenntnis Sünde sein? Vom Erwachsenwerden des Menschen und der Exegese. In: Goertz, Stephan; Hein, Rudolf B.; Klöcker, Katharina (Hg.): Fluchtpunkt Fundamentalismus? Gegenwartsdiagnosen katholischer Moral. Freiburg i. Br.: Herder, 359–378.
- Blumenberg, Hans** (1957): Autonomie und Theonomie. In: Gallig, Kurt (Hg.): Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 1. 3. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck, 788–792.
- Bobbio, Norberto** (2010): Ethik und die Zukunft des Politischen. Lizenzausgabe. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang** (1957): Das Ethos der modernen Demokratie und die Kirche. In: Hochland 50, 4–19.
- Böckle, Franz** (1977): Fundamentalmoral. München: Kösel.
- Bondolfi, Alberto** (2002): Zur „Autonomen Moral im christlichen Kontext“. Der Versuch einer Bilanz in programmatischer Sicht. In: Guggenberger, Wilhelm; Ladner, Gertraud (Hg.): Glaube, Theologie und Ethik. Münster: Lit, 41–52.

- Bruch, Richard** (1981): Die Stellungnahme zur Eigenständigkeit des Sittlichen bei deutschen katholischen Autoren im vorkonziliaren Zeitraum des 20. Jahrhunderts. In: Ders.: *Moralia varia. Lehrgeschichtliche Untersuchungen zu moraltheologischen Fragen*. Düsseldorf: Patmos, 63–81.
- Bruch, Richard** (1997): *Ethik und Naturrecht im deutschen Katholizismus des 18. Jahrhunderts: von der Tugend- zur Pflichtethik*. Tübingen: Francke.
- Butler, Judith** (2011): *Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Cathrein, Victor** (1890/1891): *Moralphilosophie*. 2 Bände. Freiburg i. Br.: Herder.
- Cathrein, Viktor** (1900): Die sittliche Autonomie. In: *Stimmen aus Maria-Laach* 58, 129–140.
- Curran, Charles** (Hg.) (1968): *Absolute in Moral Theology*. Washington: Corpus Books.
- Freud, Sigmund** (1947): Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse. In: *Gesammelte Werke* Bd. 12. Frankfurt/M.: Fischer, 3–12.
- Früchtl, Josef** (2004): *Das unverschämte Ich. Eine Heldengeschichte der Moderne*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Garaudy, Roger** (1968): Thesen zu einer Diskussion der Grundlagen der Moral. In: *Moral und Gesellschaft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 58–81.
- Gerhard, Ute** (1990): *Gleichheit ohne Angleichung. Frauen im Recht*. München: Beck.
- Goertz, Stephan** (2013): Streitfall Diskriminierung. Die Kirche und die neue Politik der Menschenrechte. In: *Herder-Korrespondenz* 67, 78–83.
- Goertz, Stephan** (2014): Reflexive Männlichkeit. Gesellschaftsstruktur und die Semantik der Geschlechter. In: Fischer, Martin (Hg.): *Jesus und die Männer. Impulse aus einer Fachtagung zu theologischer Männerforschung*. Berlin: Lit, 117–137.
- Görres, Albert** (1970): Pathologie des katholischen Christentums. In: Arnold, Franz-Xaver; Rahner, Karl (Hg.): *Handbuch der Pastoraltheologie*, Bd. II/1. Freiburg i. Br.: Herder, 277–343.
- Heimbach-Steins, Marianne** (2009): „... nicht mehr Mann und Frau“. Sozialethische Studien zu Geschlechterverhältnis und Geschlechtergerechtigkeit. Regensburg: Pustet.
- Hilpert, Konrad** (2001): *Menschenrechte und Theologie. Forschungsbeiträge zur ethischen Dimension der Menschenrechte*. Freiburg i. Br.: Herder.
- Hilpert, Konrad** (Hg.) (2012): *Christliche Ethik im Porträt. Leben und Werk bedeutender Moraltheologen*. Freiburg i. Br.: Herder.
- Honneth, Axel** (2011): *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Berlin: Suhrkamp.
- Joas, Hans** (2011): *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*. Berlin: Suhrkamp.
- Johannes Chrysostomus** (1862): *Ad populum Antiochenum, homil. 12. Patrologia Graeca* Bd. 49. Ed. J. P. Migne. Paris, 127–136.
- Jütte, Robert** (1993): Griechenland und Rom. Bevölkerungspolitik, Hippokratischer Eid und antikes Recht. In: Ders. (Hg.): *Geschichte der Abtreibung. Von der Antike bis zur Gegenwart*. München: Beck, 27–43.

- Kant, Immanuel** (1911a): Kritik der reinen Vernunft (2. Aufl. 1787). Gesammelte Schriften. Akademie-Ausgabe, Bd. III. Berlin: Georg Reimer.
- Kant, Immanuel** (1911b): Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Gesammelte Schriften. Akademie-Ausgabe, Bd. IV. Berlin: Georg Reimer, 385–463.
- Keil, Geert** (2010): Keine Strafe ohne Schuld, keine Schuld ohne freien Willen? In: Schuster, Josef (Hg.): Zur Bedeutung der Philosophie für die theologische Ethik. Freiburg i. Br.: Herder, 159–173.
- Keil, Geert** (2013): Willensfreiheit. 2., vollständig überarbeitete und erw. Auflage. Berlin: de Gruyter.
- Kerber, Walter** (Hg.) (1991): Das Absolute in der Ethik. München: Kindt.
- Kierkegaard, Sören** (1995): Die Krankheit zum Tode. Hamburg: Meiner.
- Kittsteiner, Heinz D.** (1992): Die Entstehung des modernen Gewissens. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kobusch, Theo** (2006): Christliche Philosophie. Die Entdeckung der Subjektivität. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kobusch, Theo** (2008): Die Würde des Menschen – ein Erbe der christlichen Philosophie. In: Gröschner, Rolf; Kirste, Stephan; Lembcke, Oliver W. (Hg.): Des Menschen Würde – entdeckt und erfunden im Humanismus der italienischen Renaissance. Tübingen: Mohr Siebeck, 235–250.
- Kuhlmann, Andreas** (2011): An den Grenzen unserer Lebensform. Texte zur Bioethik und Anthropologie. Frankfurt/M.: Campus.
- Leibniz, Gottfried W.** (1906): Méditation sur la notion commune de la justice. In: Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie. Hg. von Ernst Cassirer. Leipzig: Dürr, 506–510.
- Lobato, Abelardo** (2007): Neue Menschenrechte. In: Päpstlicher Rat für die Familie (Hg.): Lexikon Familie. Mehrdeutige und umstrittene Begriffe zu Familie, Leben und ethischen Fragen. Paderborn: Schöningh, 526–537.
- Luhmann, Niklas** (1989): Individuum, Individualität, Individualismus. In: Gesellschaftsstruktur und Semantik, Bd. 3. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 149–258.
- Martini, Carlo M.** (2012): Der Papst und die Bischöfe müssen umkehren. In: Wochenzeitung Christ & Welt Ausgabe 37/2012, online unter: <http://www.christundwelt.de/detail/artikel/der-papst-und-die-bischoefe-muessen-umkehren/>, abgerufen 15.1.2014.
- Menke, Christoph** (2005): Innere Natur und soziale Normativität. Die Idee der Selbstverwirklichung. In: Joas, Hans; Wiegandt, Klaus (Hg.): Die kulturellen Werte Europas. Lizenzausgabe. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 304–352.
- Menke, Christoph** (2012): Menschenwürde. In: Pollmann, Arnd; Lohmann, Georg (Hg.): Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch. Stuttgart: J. B. Metzler, 144–150.
- Menozzi, Daniele** (2012): Chiesa e diritti umani. Bologna: Mulino.
- Merks, Karl-Wilhelm** (1992): Autonomie. In: Wils, Jean-Pierre; Mieth, Dietmar (Hg.): Grundbegriffe der christlichen Ethik. Paderborn: Schöningh, 254–281.
- Merks, Karl-Wilhelm** (1998): Gott und die Moral. Theologische Ethik heute. Münster: Lit.
- Meyer-Drawe, Käte** (1990): Illusionen von Autonomie. München: Kirchheim.

- Mill, John Stuart** (2009): Über die Freiheit. Hg. von Horst D. Brandt. Hamburg: Meiner.
- Müller, Sigrid** (2013): 50 Jahre nach dem II. Vatikanum – Reflexionen zu aktuellen Aufgaben der Moraltheologie im deutschsprachigen Kontext. In: Sautermeister, Jochen (Hg.): Verantwortung und Integrität heute. Theologische Ethik unter dem Anspruch der Redlichkeit. FS Konrad Hilpert. Freiburg i. Br.: Herder, 141–164.
- Nagl-Docekal, Herta** (1999): Feministische Philosophie. Ergebnisse, Probleme, Perspektiven. Frankfurt/M.: Fischer.
- Plessner, Helmuth** (1975), Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie. 3. Aufl. Berlin: de Gruyter.
- Pröpper, Thomas** (1995): Autonomie und Solidarität. Begründungsprobleme sozial-ethischer Verpflichtungen. In: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 36, 11–26.
- Pröpper, Thomas** (2011): Theologische Anthropologie. 2 Bände. Freiburg i. Br.: Herder.
- Quante, Michael** (2010): Menschenwürde und personale Autonomie. Demokratische Werte im Kontext der Lebenswissenschaften. Hamburg: Meiner.
- Roß, Jan** (2012): Die Verteidigung des Menschen. Warum Gott gebraucht wird. Berlin: Rowohlt.
- Schaeffler, Richard** (1973): Religion und kritisches Bewusstsein. Freiburg i. Br.: Alber.
- Schockenhoff, Eberhard** (2007): Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf. Freiburg i. Br.: Herder.
- Siedlaczek, Kornelia** (1997): Die Qualität des Sittlichen. Die neuscholastische Moraltheorie Viktor Cathreins in der Spannung von Natur und Norm. Frankfurt/M.: Knecht.
- Simmel, Georg** (1995): Die beiden Formen des Individualismus. In: Aufsätze und Abhandlungen 1901–1908, Bd. 1. Gesamtausgabe, Bd. 7. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 49–56.
- Simmel, Georg** (2008): Individualismus der modernen Zeit und andere soziologische Abhandlungen. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Sophokles** (1990): Tragödien. Übersetzt von Wilhelm Willige, überarbeitet von Karl Bayer. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Striet, Magnus** (2005): „Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote“. Bleibende Relevanz und Grenzen von Kants Religionsphilosophie. In: Essen, Georg; Striet, Magnus (Hg.): Kant und die Theologie. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 162–186.
- Striet, Magnus** (2011): Das Versprechen der Gnade. Rechenschaft über die eschatologische Hoffnung. In: Pröpper, Thomas (Hg.): Theologische Anthropologie, Bd. 2. Freiburg i. Br.: Herder, 1490–1520.
- Tugendhat, Ernst** (2007): Anthropologie statt Metaphysik. München: Beck.
- Villa, Paula-Irene** (2008): Habe Mut, Dich Deines Körpers zu bedienen! Thesen zur Körperarbeit in der Gegenwart zwischen Selbstermächtigung und Selbstunterwerfung. In: Dies. (Hg.): Schön normal. Manipulationen am Körper als Technologien des Selbst. Bielefeld: Transcript, 245–272.
- Walser, Martin** (2010): Mein Jenseits. Novelle. Berlin: Berlin University Press.

Kirchliche Dokumente

KKK – Katechismus der Katholischen Kirche (1993). München: Oldenbourg.

Leo XIII. (1880): Enzyklika *Arcanum divinae sapientiae*. In: Hünemann, Peter (Hg.): Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Henrici Denzinger enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum (Denzinger-Hünemann). Ed. 43. Freiburg i. Br.: Herder 2010, 3142–3146.

VS – Johannes Paul II. (1993): Enzyklika *Veritatis splendor*. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 111).

Über den Autor

Stephan Goertz, Dr. theol., Professor für Moraltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Johannes Gutenberg-Universität Mainz.