

---

## Quellen der Autonomie Zur Bestimmung theologischer Ethik in der multiplen Moderne

Stephan Goertz

„Wir brauchen keine Götter“ – unter dieser Überschrift hat die „Süddeutsche Zeitung“ am 7. Oktober 2005 ein Gespräch mit dem Schriftsteller Ian McEwan über dessen jüngsten Roman *Saturday* (Zürich 2005) veröffentlicht. McEwan wendet sich hierin gegen den seiner Meinung nach unberechtigten Anspruch der Religionen, etwas Wahres über die Welt aussagen zu können. „Das ist eben das Problem mit den Religionen: sie korrigieren sich nicht selbst, sie sind nicht anpassungsfähig, sie haben ihre heiligen Texte.“ Das stelle sie in einer Gesellschaft, die die Wissenschaften in den Rang einer neuen Metaphysik erhoben hat, ins intellektuelle Abseits. Es ist die fehlende Bereitschaft der Religionen, sich selbst in Frage zu stellen, die sie in McEwans Augen zur Bedrohung für ein friedliches Zusammenleben machen.

Zumindest für das Christentum, über andere Religionen soll hier nicht gesprochen werden, lässt sich nun aber zeigen, dass es sich gegenüber Kritik und gegenüber den Herausforderungen der Zeit nicht abschotten muss. Denn die Bereitschaft und zugleich die Fähigkeit, sich immer wieder neu der Aufgabe der eigenen Vergegenwärtigung zu stellen, gehört zu seinen Merkmalen. Die immense Spannung, die in diesem Projekt angelegt ist, besteht darin, dass in aller Vergegenwärtigung und der damit einhergehenden Neuheit des Glaubens, er doch zugleich derselbe bleiben soll.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Vgl. dazu Karl Lehmann, *Neue Zeichen der Zeit. Unterscheidungskriterien zur Diagnose der Situation der Kirche in der Gesellschaft und zum kirchlichen Handeln heute. Eröffnungsreferat des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz bei der Herbst-Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz am 19. September 2005 in Fulda, Pressemitteilungen der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 19.9.2005, S. 1.*

Die Kirche versteht es als ihren Auftrag, „nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten.“ Das II. Vatikanische Konzil, das diese Selbstverpflichtung vor nunmehr 40 Jahren formuliert hat, fährt fort: „Es gilt also, die Welt, in der wir leben, ihre Erwartungen, Bestrebungen und ihren oft dramatischen Charakter zu erfassen und zu verstehen.“ (GS 4).<sup>2</sup> Diese Sätze sind oft zitiert worden – zu Recht, denn seitdem kann sich die Theologie Gegenwartsanalysen nicht mehr verschließen.<sup>3</sup>

Das Konzil selbst hat uns jedoch keine systematische Entfaltung einer theologischen Rede von den „Zeichen der Zeit“ hinterlassen. Dass sie nicht eindeutig identifizierbar sind und in einem Raum möglicher Deutungen bleiben, dieses Schicksal verbindet sie mit der Vielzahl an theoretischen Angeboten, die gesellschaftliche Entwicklung und Gegenwart auf einen Begriff zu bringen. Wenn sich der Glaube und die sie reflektierende Theologie aber zu den „Zeichen der Zeit“ verhalten soll, dann geht dies nicht ohne eine eigene Krieteriologie, theologisch spricht man von der nötigen „Unterscheidung der Geister“<sup>4</sup>. Zeitdiagnostik und theologische Krieteriologie müssen Hand in Hand gehen, fehlt eines von beiden, dann droht entweder Identitätslosigkeit oder Wirklichkeits- und damit Relevanzverlust. Wer sich das „mühsame Geschäft der Zeitdiagnose“ ersparen will und sich der Ambivalenz all ihrer Urteile verschließt, der erliegt schnell, so Ulrich Barth, „leere(n) Eindeutigkeitsbekenntnissen“ und einer „wenig erhellende(n), pauschale(n) Kulturkritik.“<sup>5</sup>

<sup>2</sup> Siehe näherhin Terence Kennedy, *Paths of Reception: How Gaudium et Spes Shaped Fundamental Moral Theology*, in: *Studia Moralia* 42 (2004) 115-145.

<sup>3</sup> Vgl. Stephan Goertz, *Moraltheologie und Modernisierungsdruck. Interdisziplinarität und Modernisierung als Provokationen theologischer Ethik – im Dialog mit der Soziologie Franz-Xaver Kaufmanns* (= *StdM* 9), Münster 1999.

<sup>4</sup> Wie die eigene moralische Vorstellungswelt die Zuschreibung von Phänomenen zu den Zeichen der Zeit leitet, lässt sich an der Deutung von AIDS als Zeichen einer, so heißt es, „geistig-moralischen Immunschwäche“ zeigen. Die Wahrnehmung wendet sich so von der Krankheit und den Betroffenen selbst ab und nimmt sie nur zum Anlass für eine allgemeine Kulturkritik, deren Inhalte schon vor dem Aufkommen der Krankheit fixiert waren. Vgl. mit zahlreichen Belegen Frank Sanders, *AIDS als Herausforderung für die Theologie. Eine Problematik zwischen Medizin, Moral und Recht* (= *BzMK* 43), Essen 2005, 107-126.

<sup>5</sup> Ulrich Barth, *Religion in der Moderne*, Tübingen 2003, 315.

## 1. In der multiplen Moderne

Hinter dem gewiss sperrig klingenden Begriff „multiple Moderne“<sup>6</sup> verbirgt sich der Gedanke, dass jedes eindimensionale Verständnis dessen, was wir gemeinhin und grob die Moderne nennen, entschieden zu kurz greift. Stattdessen, so drückt es Josef Früchtl aus, bildet die Moderne, wenn man denn so, im Singular, überhaupt sprechen darf, in sich „ein Verhältnis nicht nur des Gegen-, sondern auch des Neben- und Miteinander aus“<sup>7</sup>. Früchtl zeigt dies an dem die Moderne von Beginn an begleitenden romantischen Diskurs über das Subjekt. Seitdem in der Literatur des Sturm und Drang<sup>8</sup> und dann in der Romantik die kreative Selbsterschaffung des Ich neben die Idee der moralischen Selbstbestimmung im Sinne Kants tritt, steht das Subjekt in einem fundamentalen Konflikt seines Selbstverständnisses, der nicht zu einer Seite hin aufzulösen ist. Das Ich ist ein Ich voller innerer Ambivalenzen und Unwägbarkeiten. Es spiegelt und durchlebt damit einen gesellschaftlichen Zustand, dessen Einheit nur noch als eine differenzierte Einheit zu begreifen ist.<sup>9</sup> Differenzierung, also der Prozess der Verselbständigung unterschiedlicher Teile der Gesellschaft, gilt gemeinhin als der zentrale soziologische Begriff zur Beschreibung der modernen Gesellschaft. Er umfasst die Steigerung der Arbeitsteilung, die Emanzipation der gesellschaftlichen Bereiche voneinander und die in diesem Zuge wachsende Komplexität der sozialen Wirklichkeit. Er bezeichnet das Ende fragloser Zugehörigkeiten in eindeutigen sozialen Bindungen (Familienzugehörigkeit, Stand etc.). Das Individuum kann zwar zu allen

<sup>6</sup> Vgl. Shmuel N. Eisenstadt, *Die Vielfalt der Moderne*, Weilerswist 2000; und dazu: Hans Joas/Wolfgang Knöbl, *Sozialtheorie*, Frankfurt a. M. 2004, 446ff.

<sup>7</sup> Josef Früchtl, *Das unverschämte Ich. Eine Heldengeschichte der Moderne*, Frankfurt a. M. 2004, 19. Vgl. dazu auch die Rez. des Verf. in der Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Pädagogik 81 (2005) 355-357.

<sup>8</sup> Vgl. Marianne Willems, *Vom 'bloßen Menschen' zum 'einzigartigen Menschen'. Zur Entwicklung der Individualitätssemantik in Rationalismus, Empfindsamkeit und Sturm und Drang*, in: Herbert Willems/Alois Hahn (Hg.), *Identität und Moderne*, Frankfurt a. M. 1999, 102-137, 119-133.

<sup>9</sup> Vgl. zum Folgenden den sehr aufschlussreichen Überblick von Armin Nassehi, *Moderne Gesellschaft*, in: Georg Kneer/Armin Nassehi/Markus Schroer (Hg.), *Klassische Gesellschaftsbegriffe der Soziologie*, München 2001, 208-245.

Teilsystemen Zugang haben, muss deren auseinanderlaufenden Ansprüche aber selbst koordinieren, d.h. seine Identität wird ihm selbst zur Aufgabe. Differenzierung lässt Ambivalenzen sprießen. Denn ein gesellschaftlicher Zustand, in dem die einzelnen sozialen Subsysteme – die Wirtschaft, die Politik, das Recht, das Erziehungs- und Gesundheitssystem usw. – ein Eigenleben führen, kann zwar die jeweiligen Leistungen der Systeme steigern, aber eine Ordnung von zentraler Stelle gibt es nicht mehr. Im Resultat erscheint es uns dann so, dass immer mehr Gegensätzlichkeiten aufbrechen: medizinischer Fortschritt führt zu ungeahnten moralischen Entscheidungsnotwendigkeiten; die Ökonomie produziert ökologische Folgeschäden; die Freisetzung des Individuums geht mit einer Umformung von Solidarität einher; politische Gleichheit steht neben ökonomischen Ungleichheiten. Dies kann hier nicht entfaltet werden, es trägt aber dazu bei, die Entstehung von Ambivalenzen, von Aporien, von Spannungen – und wie immer die sprachlichen Benennungen einer tief empfundenen Zweisplätigkeit der Wirklichkeit lauten – als den Normalfall einer sich modernisierenden Gesellschaft zu begreifen.<sup>10</sup>

Der genauere historische Blick auf die stattgefundenen Veränderungen trägt seinerseits dazu bei, von der Vorstellung einer quasi naturwüchsigen Entfaltung eines der Moderne eingestifteten Entwicklungsziels Abschied zu nehmen. In der Soziologie wird deshalb in jüngerer Zeit von einer multiplen, uneindeutigen Moderne gesprochen, die sich ihrer eigenen Ambivalenzen zu stellen beginnt.<sup>11</sup> Die Konfliktfelder der Gegenwart lassen sich besser verstehen, wenn etwa in Betracht gezogen wird, dass ein gesellschaftlicher Zustand, den wir als modern bezeichnen würden, keineswegs das

<sup>10</sup> Gleichzeitig gilt: „Was sich im Zuge der gesellschaftlichen Modernisierung strukturell verändert hat, ist relativ unstrittig: Freisetzung der Menschen aus alternativlosen Traditionsbindungen, weitgehende Ablösung feudalistischer Politikformen durch staatliche Systeme, Entstehung von 'bürgerlichen' Öffentlichkeiten und Partizipation am politischen Geschehen, (langsame) Demokratisierung der politischen Verfahren, Ausbreitung obligatorischer Bildungssysteme, Buchdruck und Massenmedien, Urbanisierung etc.“, Nassehi, 2001, 235.

<sup>11</sup> Vgl. etwa Zygmunt Bauman, *Moderne und Ambivalenzen. Das Ende der Eindeutigkeit*, Frankfurt a. M. 1995. Das Bewusstsein von den Ambivalenzen der Moderne ist aber bereits bei Klassikern der Disziplin vorhanden, vgl. die Hinweise auf Georg Simmel u.a. bei Nassehi, 2001, 218-227.

Resultat eines Prozesses sein muss, der Ideen folgt, die wir, jetzt in normativer Hinsicht, modern nennen. Nicht nur speist sich die westliche Moderne aus einer Vielzahl ganz unterschiedlicher Quellen, auch hat sie sich nicht selten erst gewaltsam und keineswegs selbstbestimmt ihren Weg gebahnt; das Bild einer sich friedlich und konfliktfrei entwickelnden Modernisierung der Welt wäre eine ideologische Verzerrung. Die Gleichzeitigkeit von Ungleichzeitigem lässt sich nicht nur im gesellschaftlich-öffentlichen Raum und den dort zirkulierenden kulturellen Wertvorstellungen erleben, sie prägt auch unser eigenes Selbst. Das Erstaunen etwa angesichts der religiösen Aufwallungen dieses Jahres hat vermutlich auch damit zu tun, dass uns auf massenhafte Weise vorgeführt wurde, zu welchen Sprüngen in der Präsentation unserer Selbst wir heute anscheinend in der Lage sind. Für Jugendliche scheint die Beheimatung in verschiedenen kulturellen Sphären durchaus lebbar zu sein. Philosophisch eingeholt und abgefedert wird dieses Phänomen von Jürgen Habermas, wenn er von einer bleibenden Gleichzeitigkeit sich gegenseitig zu respektierender Welt-sichten ausgeht: der Religion darf in der post-säkularen Welt, so seine Bezeichnung, von den Vertretern des common sense nicht unterstellt werden, für die Sicherung von Humanität belanglos, oder gar bedrohlich zu sein.<sup>12</sup> Auch hier ist die Moderne multipel. Sie ist es, das ist gegenüber Habermas kritisch geltend gemacht zu machen, aber schon seit langem.<sup>13</sup> Sie ist nie so säkular gewesen, wie es der Ausdruck post-säkular vermuten lässt. Insofern erleben wir gegenwärtig eine Weitung der Wahrnehmung, die Brüche und Mehrdeutigkeiten verstärkt thematisiert.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen*, Frankfurt a. M. 2001.

<sup>13</sup> Hans Joas, *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*, Freiburg 2004.

<sup>14</sup> Nassehi, 2001, 241.

## 2. Ambivalenzen der Autonomie

Die These meiner Überlegungen lautet nun, dass eine gegenwärtige theologische Ethik ihre Identität und Relevanz in Auseinandersetzung mit dem Autonomieanspruch gewinnen muss. Da aber der Gebrauch des Wortes Autonomie bekanntermaßen nicht nur vielen in der Theologie und den Kirchen immer noch suspekt ist, bleibt er bis heute begründungs- und klärungsbedürftig. Die Tatsache, dass dem Wort zahlreiche Adjektive vorgeschaltet werden, kann als das Bedürfnis interpretiert werden, eine empfundene Gefahr zu bändigen. Autonomie wird als endliche, als dezentrierte, als illusionslose, als relationale und schließlich als verdankte näher bestimmt.<sup>15</sup>

Warum also darf Autonomie als „ethisches Grundwort“<sup>16</sup> gelten und in welchem Sinne wird es benutzt? Für eine theologische Ethik sind es zunächst genuin theologische Gründe, von Autonomie als Fähigkeit der *freien sittlichen Selbstbindung* des Menschen zu sprechen. Schöpfungstheologisch wird der Mensch als das Ebenbild Gottes begriffen, das in bleibender Differenz zu seinem Schöpfer nicht nur zum verantwortlichen, d.h. freien Umgang mit der Welt befähigt ist, sondern das seinem Schöpfer in Liebe antworten kann. In der Schöpfung ist der Mensch frei. Seiner Verantwortung darf er sich nicht entziehen. „So scharf ist zu reden, weil menschliche Freiheit Antwort ist, kein Echo.“<sup>17</sup> Nur als Antwort aus Freiheit will Gott vom Menschen geglaubt werden. Allein so wird die Würde des Menschen und die Gottheit Gottes gewahrt. Der Begriff der Autonomie schützt somit die theologische Rede vom Gottesverhältnis des Menschen vor allen kausalen Vorstellungen. „Ein freies Wesen zu wollen, schließt notwendig ein, es nicht als verfügbares Eigentum zu wollen. (...)“

<sup>15</sup> Vgl. folgende Titel: Antonio Autiero/Stephan Goertz/Magnus Striet (Hg.), *Endliche Autonomie. Interdisziplinäre Perspektiven auf ein theologisch-ethisches Programm* (StdM 25), Münster 2004; Käte Meyer-Drawe, *Illusionen von Autonomie. Diesseits von Ohnmacht und Allmacht des Ich*, München 1990; Catriona Mackenzie/Natalie Stoljar (Hg.), *Relational Autonomy. Feminist Perspectives on Autonomy, Agency, and the Social Self*, New York/Oxford 2000.

<sup>16</sup> Dietmar Mieth, *Autonomie*, in: NHThG<sup>3</sup> Bd. 1 (2005) 139-147, 146.

<sup>17</sup> Oswald Bayer, *Freiheit als Antwort*, Tübingen 1995, 73f.

Jede theologische Bestimmung des göttlichen Anspruchs auf Unterwerfung findet dort ihre Grenze, wo der freie Akt in den kausalen Vorgang umschlägt.“<sup>18</sup>

Sittlich ist Autonomie dann zu nennen, wenn sie sich selbst an den Zweck bindet, die Freiheit aller anderen zu wollen und wenn möglich zu befördern. Der autonome Wille bindet sich an die Gründe, die daraus erwachsen, dass wir in einer Gemeinschaft von Personen leben. Die kantische Formel von der Selbstzwecklichkeit eines jeden Menschen trägt den Universalisierungsgrundsatz der Ethik bereits in sich. Weil niemand eine Unperson im moralischen Sinne ist, ist Unparteilichkeit sittlich geboten. Der Horizont ethischer Überlegungen darf nicht ethnisch, religiös, kulturell, sozial oder geschlechtlich von vornherein begrenzt werden. Und genau hier, beim moralischen Gedanken einer Gemeinschaft der Menschen als Menschen, entdeckt die jüdisch-christliche Tradition ureigenste Intentionen.<sup>19</sup> Universalistisches Gedankengut findet sich bereits im Schlüsselgedanken der Gottebenbildlichkeit<sup>20</sup>, es prägt die Rede vom Gnadenwillen Gottes, der der ganzen Welt gilt, ist im Liebesgebot der Bibel enthalten und es durchzieht auch die Verkündigung des Reiches Gottes, das faktische Begrenzungen des sozialen Miteinanders hinter sich lässt.

Im gleichen Zuge geht es um „eine Anwaltschaft, die sich dazu bestimmt, dem anderen Menschen seine Würde schulden zu wollen, seinem um Anerkennung seiner Würde bittenden Blick nicht auszuweichen. Dies meint Autonomie. Dem anderen Menschen schulden zu *wollen*, was dieser zum Leben benötigt, unbedingt, und gerade darin wahrhaft Mensch zu sein.“<sup>21</sup> Autonomie verwirklicht sich als Solidarität, die die Würde und

<sup>18</sup> Hans Blumenberg, Autonomie und Theonomie, in: RGG<sup>3</sup> Bd. 1 (1957) 788-792, 791.

<sup>19</sup> Vgl. hierzu Barth, 2003, 334-343; zum Verhältnis des christlichen Glaubens zu den Menschenrechten vgl. Konrad Hilpert, Die Menschenrechte. Geschichte, Theologie, Aktualität, Düsseldorf 1991, 137-204.

<sup>20</sup> Aus exegetischer Sicht: Walter Groß, Studien zur Priesterschrift und zu alttestamentlichen Gottesbildern (Stuttgarter biblische Aufsatzbände; Bd. 30), Stuttgart 1999, 11-54, 26: „Alle Menschen sind Bilder Gottes ...“

<sup>21</sup> Magnus Striet, Verteidiger der Religion. Zu einem neuen Buch von Jürgen Habermas, in: HK 59 (2005) 508-512, 512. Vgl. auch in aller Klarheit Mieth, 2005, 146: „Der Siegeszug des Autonomie-Begriffs im Sinne von individueller Selbstbestimmung, die sich nicht an allgemeinen Normen messen lässt, hat weder mit einem theologisch-ethi-

das Wohl des und der anderen unbedingt will. Wozu unabdingbar gehört, dass an die Stelle autoritärer, willkürlicher Zwänge die vernünftige Entfaltung moralischer Ansprüche tritt, denn nur Einsicht und nicht Gehorsam führt zur Verantwortung. Wird Autonomie auf diese Weise theologisch und sittlich bestimmt, ist es umso erstaunlicher, wenn Autonomie als trügerische, wenn nicht irreführende Vorstellungen zurückgewiesen wird. Es ist hier vor allem der Verdacht, dass sich hinter ihrem Rücken ein amoralischer Individualismus durchzusetzen versucht, der jede Selbstbindung an die eigene Freiheit und die der anderen von sich weist. Wie mir scheint, wird Autonomie hier vorschnell mit einem Verständnis von individueller Selbstverwirklichung vermischt, das vor allem seit der Romantik an die Seite der sittlichen Selbstbestimmung getreten ist.

Es war Georg Simmel, der zwischen den Formen eines *quantitativen* und eines *qualitativen* Individualismus unterschieden hat.<sup>22</sup> Dem quantitativen Individualismus geht es um den Menschen in seiner Allgemeinheit als freie Person mit einer unverlierbaren Würde, dem qualitativen Individualismus um die je eigene Besonderheit und Unverwechselbarkeit eines jeden einzelnen. Beides wird zwar nicht in der Moderne erfunden, gewinnt in ihr jedoch eine ungeheure Dynamik, denn erst unter einigermaßen egalitären Bedingungen, auf die die Idee der Personwürde drängt, kann sich der qualitative Individualismus breiter und gefahrloser entfalten und bleibt nicht mehr einzelnen Helden und Heldinnen der Selbsterschaffung vorbehalten.<sup>23</sup> Der Anspruch, ein authentisches, eigenes Leben zu führen, erhält im Zuge der Realisierung von Freiheitsrechten Auftrieb und erfasst

schen Autonomie-Begriff noch mit Kants Autonomie-Begriff etwas zu tun. (...) Der beziehungslose individuelle Entscheid, der aber zugleich auch häufig die Beziehung mit anderen Menschen betrifft, enthält nicht das Merkmal der Anerkennung der Autonomie aller (...) Das Merkmal der 'solidarischen Freiheit' (Pröpfer) ist in einem christlichen Autonomiebegriff unverzichtbar."

<sup>22</sup> Vgl. Georg Simmel, Die beiden Formen des Individualismus, in: ders., Aufsätze und Abhandlungen 1901-1908, Bd. 1, Gesamtausgabe Bd. 7, Frankfurt a. M. 1995, 49-56.

<sup>23</sup> Weil sie fast zwei Jahrzehnte als Frau eine männliche Identität gelebt hatte, samt Eheschließung mit einer Frau, wurde noch in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts Catharina Linck öffentlich enthauptet, vgl. dazu Angela Steidele, In Männerkleidern. Das verwegene Leben der Catharina Margaretha Linck alias Anastasius Lagratinus Rosenstengel, hingerichtet 1721, Köln/Weimar/Wien 2004.

im Zuge der Entfaltung von sozialen Teilhaberechten immer breitere Kreise der Gesellschaft.<sup>24</sup> Die kantische Variante von Autonomie ist insofern als die harmlose zu verstehen, weil das Ich hier zwar sich selbst bindet, aber an die Gesetze der Vernunft und der Freiheit; weitaus weniger harmlos tritt die Autonomie im Sinne des qualitativen Individualismus auf. Denn nun geht es in der Tat um die Erschaffung des eigenen Selbst auch und gerade jenseits der Bahnen einer vorgegebenen, konventionellen Moral. Vorbild für diese Autonomie ist das künstlerische Schaffen, das nicht mehr als Nachahmung, sondern als wirkliche Kreation verstanden wird. Auch dies gilt einer nicht unbedeutenden Tradition als Ausdruck der Gottebenbildlichkeit des Menschen.<sup>25</sup> Ein eigenes, selbstbestimmtes Leben führen zu können, kunstvoll führen zu können, jenseits der Bahnen eines dumpfen und beliebigen Konformismus, ist Ausdruck unserer Würde. Die Anerkennung der Selbstbestimmung schließt die Anerkennung der Selbstverwirklichung ein.<sup>26</sup> Das Individuum wird dabei jedoch nicht selten als heroischer Schöpfer seiner selbst derart stilisiert, wenn nicht glorifiziert, dass es Gefahr läuft, sich nur mehr unter ästhetischen und nicht auch unter ethischen Gesichtspunkten wahrzunehmen. Die Folgen dessen, was hier an heroischen Phantasien aufbricht und zu fatalen Konzepten politischer Führung ausartet, sind hier nicht darzulegen. Die Aufwertung von Individualität kann mit der Schwächung der Anerkennung der Autonomie

<sup>24</sup> Vgl. Jean-Claude Kaufmann, *Die Erfindung des Ich. Eine Theorie der Identität*, Konstanz 2005.

<sup>25</sup> Vgl. die Hinweise bei Franz-Xaver Kaufmann, *Religion und Modernität*, Tübingen 1989, 188ff.; ferner: Barth, 2003, 352-360; Willems, 1999, 119ff., zeigt, wie im Geniekonzept des Sturm und Drang die Einzigartigkeit und Autonomie des Individuums zunächst im ästhetischen Raum erprobt worden ist. „Der 'wahre Dichter' verbindet die Dinge seinem individuellen Standpunkt gemäß und schafft auf diese Weise gottgleich eine eigene Welt“ (122). Dass die hier geforderte Selbstreferenz ohne soziale Einbindungen für das Individuum zum Problem wird, findet sich ebenfalls schon im Sturm und Drang ungeschönt dargestellt. Individualität durch Selbstschöpfung wird herbeigesehnt und durchlitten.

<sup>26</sup> Vgl. Konrad Hilpert (Hg.), *Selbstverwirklichung. Chancen, Grenzen, Wege*, Mainz 1987.

einhergehen.<sup>27</sup> Es genügt der Hinweis auf diese Bedeutungsschicht von Autonomie, um die ihr begegnende Skepsis einordnen zu können.<sup>28</sup> Und auch, um noch einmal die Redeweise von einer multiplen Moderne zu erhärten.

Die Einsicht ist banal, aber gerade im Kontext der theologischen Ethik bedeutsam: ohne eine Präzisierung dessen, wovon man spricht, wenn man Autonomie verteidigt, kritisiert oder ablehnt, droht das Gespräch fruchtlos zu werden.<sup>29</sup> Autonomie tritt also in verschiedenen Kontexten als normative Idee auf und die Ethik tut gut daran, diese Kontexte auseinander zu halten.

Es sind nicht nur moralische *Urteile*, die als autonom qualifiziert werden, wenn sie sich unparteiisch an vernünftigen Prinzipien orientieren, es sind vor allem *Individuen*, die als autonom gelten. Im Sinne Kants hat jeder Mensch aufgrund seiner Autonomie eine unverlierbare Würde, die von ihm selbst und von den anderen unbedingt zu respektieren ist. Von dieser Autonomie ist niemand ausgeschlossen, niemand darf als eine bloße Sache behandelt werden. Das Recht auf individuelle Selbstbestimmung ist unteilbar und es hängt nicht ab von der *de facto* vorhandenen Fähigkeit einer eigenständigen Lebensführung. Und genau um dieses Verhältnis von Autonomie als Auszeichnung des Humanen zur realen Welt der Individuen kreisen die heftigen Auseinandersetzungen um das Subjekt.

Die Frage ist, ob das normative Leitkonzept der Autonomie fallen zu lassen ist, weil es mit sozial- und humanwissenschaftlichen Einsichten über die Autonomie handelnder Subjekte nur schwer in Einklang zu bringen ist. Ist es nicht eine Illusion und sogar eine Überforderung, Individuen als autonom Handelnde vorauszusetzen? Kann nach all den Einwänden der Subjektkritik von Freud bis Foucault, um nur zwei zu nennen, überhaupt

<sup>27</sup> Für Georg Simmel hat dies gezeigt Maria-Sibylla Lotter, *Das individuelle Gesetz. Zu Simmels Kritik an der Lebensfremdheit der kantischen Moralphilosophie*, in: *Kant-Studien* 91 (2000) 178-203.

<sup>28</sup> Richtungsweisend: Bernhard Stoeckle, *Autonome Moral. Kritische Befragung des Versuchs zur Verselbständigung des Ethischen*, in: *StdZ* 191 (1973) 723-736, bes. 727f.

<sup>29</sup> So schon Bruno Schüller, *Eine autonome Moral, was ist das?* in: *ThRv* 78 (1982) 103-106.

noch redlich am Ideal von Autonomie festgehalten werden, ohne eine Spaltung zwischen Ideal und Wirklichkeit in Kauf zu nehmen.<sup>30</sup> Zumindest dann nicht, wenn die Zuschreibung von Autonomie zur Begründung der Unantastbarkeit menschlicher Würde in eins als Zuschreibung realer, stets verwirklichter Handlungsautonomie genommen wird. Es bleibt dabei, dass auch hinsichtlich der Autonomie der Mensch werden soll, was er doch schon ist. Und dieses, was er schon ist, nämlich autonom, können wir nicht empirisch fassen, weil wir sonst die Beachtung der mit der Würde verknüpften Forderungen von Bedingungen abhängig machen würden, das Moment von Unbedingtheit also aufgeben müssten. Nur darf umgekehrt aus dem normativen Interesse am Autonomiebegriff nicht unmittelbar auf die realen Fähigkeiten von Individuen geschlossen werden, ein in jeder Hinsicht selbstbestimmtes Leben führen zu können. Und moralische Urteile über andere haben immer die Wirklichkeiten einzubeziehen, in denen Individuen sich entwickeln und unter deren Bedingungen sie leben, um nicht inhuman zu werden. Wer an den realen Beschränkungen, Hindernissen und Deformationen unserer Autonomie kein Interesse zeigt, der spricht hohl von ihr. Autonomie ist eine durch individuelle und soziale Faktoren bedingte Fähigkeit, insofern wird zu Recht von einer *relationalen* Autonomie gesprochen<sup>31</sup>, was den kritischen Anspruch, sie für alle zu wollen, aber keineswegs aufhebt.

<sup>30</sup> Vgl. Axel Honneth, *Dezentrierte Autonomie. Moralphilosophische Konsequenzen aus der modernen Subjektkritik*, in: Chr. Menke/M. Seel (Hg.), *Zur Verteidigung der Vernunft gegen ihre Liebhaber und Verächter*, Frankfurt a. M. 1993, 149-163, 151.

<sup>31</sup> „As relational approaches to autonomy emphasize, reconceptualizations of autonomy must acknowledge the effect of social conditions on agents' senses of themselves, such as their senses of self-esteem and self-trust.“ So Catriona Mackenzie/Natalie Stoljar, *Introduction: Autonomy Refigured*, in: dies. (Hg.), 2000, 3-31, 8.

### 3. Autonomie in der multiplen Moderne

Erst die Unterscheidung von Formen der Autonomie eröffnet der theologischen Ethik die Möglichkeit, am Autonomieanspruch festzuhalten und zugleich die dringliche Frage nicht von sich fern zu halten, wie denn Menschen eine personale Identität gewinnen können, ohne die von einer eigenständigen Lebensführung wohl nicht gesprochen werden kann. In der Phase der Rezeption des Autonomiebegriffs seit den späten 60er und den 70er Jahren des letzten Jahrhunderts galt das Interesse zunächst ganz der dadurch ermöglichten Mittelbarkeit der eigenen ethischen Vorstellungen in einer als säkular empfundenen Welt.<sup>32</sup> Am neuzeitlichen Freiheitsbewusstsein und an den etablierten Formen einer vernünftigen Verständigung in Sachen der Moral wollte die Theologie partizipieren. Fragen der Identitätsbildung, unter denen das Problem einer autonomen Lebensführung häufig verhandelt wird, blieben zunächst außen vor. Erst eine stärker gesellschaftstheoretisch interessierte theologische Ethik nahm zur Kenntnis, dass die Moderne hier eine ihrer tiefsten Ambivalenzen aufweist. Nämlich dass sie „zum einen zwar Freiheit und Individualität fordert und verheißt, jedoch zum anderen die Bedingungen der Entstehung einer starken Individualität oder personalen Identität sozial unterminiert.“<sup>33</sup>

Ob die Versprechungen der Freiheit eingelöst werden können, erweist sich als eine durchaus offene Frage. Die Individuen werden in einer sich modernisierenden Gesellschaft zur Selbstverwirklichung gezwungen. „Individualisierung ist ein Schicksal, sie ist nicht frei gewählt.“<sup>34</sup> Wer wir

<sup>32</sup> Dies verbindet bei allen Unterschieden im Autonomieverständnis die beiden zentralen Werke dieser Zeit: Alfons Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf 1971; Franz Böckle, *Fundamentalmoral*, München 1977.

<sup>33</sup> F.-X. Kaufmann, 1989, 267. Zygmunt Bauman, *Flüchtige Moderne*, Frankfurt a. M. 2000, spricht von dem Abgrund, der sich zwischen einer Autonomie *de iure* und einer Autonomie *de facto* auftut und entwickelt daraus eine kritische Theorie der Gegenwartsgesellschaft. Vgl. auch J.-C. Kaufmann, 2005, 84: „Die Identität ist ein historisch neuer Prozess, der an das Aufkommen des Subjekts geknüpft ist und sich im Wesentlichen um die Herstellung von Sinn dreht. Das ist die Herausforderung, die die Moderne dem armen Subjekt auferlegt ...“

<sup>34</sup> Bauman, 2000, 45.

sind, müssen wir von nun an selbst bestimmen. Es ist uns nicht länger unbefragt vorgegeben durch die Geburt, die Tradition oder die Natur, sondern als Konstruktionsleistung aufgegeben. Wer „heute krank wird, dem wird unterstellt, er habe sich nicht konsequent an die Regeln gesunden Lebens gehalten; wer arbeitslos ist, von dem nimmt man an, er habe es versäumt, sich richtig auf das Vorstellungsgespräch vorzubereiten, habe sich nicht ausreichend um Arbeit bemüht oder sei einfach arbeitsscheu; wer Zweifel an der eigenen beruflichen Karriere hat oder Zukunftsängste äußert, von dem sagt man, es mangle ihm an sozialer Kompetenz, er könne weder Freunde gewinnen noch andere beeinflussen, sei eine Niete im Hinblick auf die Kunst des Selbstmanagements.“<sup>35</sup>

Sich in der Welt orientieren zu können, wird jeder und jedem von uns als eigene Leistung abverlangt. Die Tatsache, dass immer wieder regressive Geborgenheitsbedürfnisse um sich greifen und fundamentalistische Positionen für die verunsicherten Individuen als vermeintliche Auswege erscheinen, zeigt, welcher riskanten Weg die gesellschaftliche Entwicklung eingeschlagen hat. Wir sollen Individuen sein und wir haben individuell dafür Sorge zu tragen, dass wir es werden. Welche Lasten an Reflexionsarbeit, an Gewinnung von Selbstsicherheit, an Rekonstruktion biographischer Linien, an Zutrauen in die Zukunft damit verbunden sind, bleibt in der kulturellen Erwartungshaltung oft ausgeblendet. Der gesellschaftlich erzwungene Übergang zu einer selbstbestimmten Lebensführung, die sich als Verwirklichung auch genuin christlicher Impulse begreifen darf, geht einher mit der gleichzeitigen Irritation ihrer Bedingungen. Auch hier ist die Moderne multipel, voller Versprechen und voller Enttäuschungen, voller Optionserweiterungen und voller Entscheidungsnöte. Kurz: Die Individuen erfahren, wie sie für sich selbst zum Problem werden. Der gesamte Diskurs über das Unbehagen in der Moderne, über die Heimatlosigkeit des modernen Individuums bringt dies sprechend zum Ausdruck, aber die Verurteilung zur Freiheit darf nicht zur Verurteilung der Freiheit führen. Es gibt keinen Weg zurück in eine Welt fragloser Garanten der Identität, wenn es sie denn je gegeben hat. Sozial kommt in der Gegenwart zum

<sup>35</sup> Ebd. 45f.

Durchbruch, was anthropologisch lange vermutet wurde: die dem Menschen nicht gewährte distanzlose Auslieferung an eine identitätsstiftende Natur, Gemeinschaft oder Geschichte.

Worauf diese hier nur sporadisch gegebenen Hinweise hinauswollen: nach einer Phase der (notwendigen!) Rezeption des Freiheitsbewusstseins in der theologischen Ethik, die verbunden war mit der Erwartung, den Anschluss an die Neuzeit erreichen und die eigenen Glaubensaussagen in einem freiheitstheoretischen Rahmen reformulieren zu können, tritt heute die Sorge um die Möglichkeiten von Autonomie mehr und mehr in den Vordergrund. Nicht dass die Autonomie überhaupt theologisch als legitim zu begrüßen ist steht nun im Mittelpunkt – das in bestimmten Auseinandersetzungen natürlich noch immer –, sondern dass ihre Verwirklichung gefährdet ist. Daher spreche ich abschließend von den Quellen der Autonomie.

#### 4. Quellen der Autonomie

Wenn nicht alles täuscht, dann erleben wir derzeit in der Soziologie und Sozialphilosophie eine zunehmende Bereitschaft, normative Überlegungen anzustellen, und dies nicht nur in der Tradition der Frankfurter Schule, die ohne normative Ansprüche nicht denkbar ist. Derzeit ist es vor allem Axel Honneth, der die Ermöglichungsbedingungen von Autonomie zum Gegenstand einer kritischen Gesellschaftsdiagnose macht.<sup>36</sup> Nicht weniger normativ imprägniert ist der Versuch von Hans Joas<sup>37</sup>, diejenigen Erfahrungszusammenhänge ausfindig zu machen, die für die Herausbildung und Stabilisierung des Glaubens an die Freiheit des Menschen entscheidend waren und sind. Explizit zieht Zygmunt Bauman die Linie zwischen Soziologie und Ethik, wenn er schreibt: „Die Fähigkeit zur Selbstbe-

<sup>36</sup> Vgl. Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Sonderausgabe Frankfurt a. M. 2003.

<sup>37</sup> Vgl. Hans Joas, *Die Entstehung der Werte*, Frankfurt a. M. 1997; ders., 2004.

stimmung ... kann durch soziologische Aufklärung gestärkt, wirkungsvoller und vernünftiger gestaltet werden.“<sup>38</sup>

Um einen weiteren bedeutenden Strang der Diskussion zu markieren, kann aus jüngster Zeit aus dem deutschen Sprachraum auf das an Pierre Bourdieu<sup>39</sup> anknüpfende Projekt einer kritischen Gesellschaftsdiagnose verwiesen werden<sup>40</sup>, auch wenn hier die normativen Überlegungen noch auf eine Ausarbeitung warten. Durch mikrosoziologische Studien wird zu Tage befördert, wie sich Individuen in Zonen sozial höchst prekärer Lagen bewegen. Bertold Vogel schließlich hat im Anschluss an verschiedene andere Sozialwissenschaftler den, wie er es nennt, „Nachmittag des Wohlfahrtsstaates“<sup>41</sup> diagnostiziert, der sich durch eine um sich greifende gefühlte Verunsicherung des sozialen Status auszeichnet. Die individualisierten Individuen befinden sich offenkundig zunehmend in einer Lage zwischen sozialer Integration und Exklusion, die der französische Sozialhistoriker Robert Castel als *Vulnerabilität* bezeichnet, als Verwundbarkeit, als Kennzeichen einer prekären Situation.<sup>42</sup> Denn vormals sozialpolitisch und arbeitsrechtlich möglichst abgesicherte, stabile soziale Positionen und Beschäftigungsverhältnisse werden brüchiger, Biographien unvorhersehbarer, Karrieren unplanbarer.<sup>43</sup> Häufig kaschiert durch den Appell an die individuelle Eigenverantwortung<sup>44</sup> produziert die Gesellschaft, mit dem Schrittmacher einer sich globalisierenden Ökonomie, eine Entsicherung der

<sup>38</sup> Bauman, 2000, 248.

<sup>39</sup> Pierre Bourdieu et al., *Das Elend der Welt*, Konstanz 1998.

<sup>40</sup> Schultheis/Schulz (Hg.), 2005.

<sup>41</sup> Bertold Vogel, *Der Nachmittag des Wohlfahrtsstaats. Zur politischen Ordnung gesellschaftlicher Ungleichheit*, in: *Mittelweg* 36 (2004) 36-55.

<sup>42</sup> Vgl. Robert Castel, *Die Metamorphosen der sozialen Frage. Eine Chronik der Lohnarbeit*, Konstanz 2000. Vgl. dazu neben Vogel, 2004 auch Bauman, 2000, 189-195; und schon früher Franz-Xaver Kaufmann, *Herausforderungen des Sozialstaats*, Frankfurt a. M. 1997, 175ff.

<sup>43</sup> „Teilzeitarbeit, Saisonarbeit, intermittierende und mehrfache Beschäftigungsverhältnisse scheinen nun für einen wachsenden Bevölkerungsanteil beider Geschlechter die Regel zu werden“, so F.-X. Kaufmann, 1997, 176; vgl. zu den problematischen Folgen dieser zunehmenden Entstandardisierung des Erwerbslebens ebd. 178-189.

<sup>44</sup> Vgl. Stephan Goertz, *Privatsache gesund? Eine Kritik des Prinzips Eigenverantwortung*, in: *Ethica* 13 (2005), 339-356.

Arbeits- und Sozialbeziehungen, die für die einzelnen immer unbestimmter und unabsehbarer werden. Mit einem moralischen Terminus: bisherige Formen solidarischer Beziehungen geraten unter den Anpassungsdruck einer um sich greifenden Individualisierung. Das Individuum erlebt sich als verletzlich in einer ungewissen Umwelt. Aber vielleicht ist längst noch anderes, dramatischeres zu analysieren. Die Ereignisse in Frankreich in den letzten Wochen sind mehr als ein bürgerlicher Protest gegen Verwundbarkeit – es geht um die massive Angst und wohl auch Erfahrung vieler, in der Gesellschaft schlichtweg als überflüssig und nutzlos zu gelten, als *trash*.<sup>45</sup>

Die Fragen, wie sich unter solchen Bedingungen soziale Teilhaberechte erhalten lassen, wie zwischenmenschliche Beziehungen Verlässlichkeit gewinnen können und unter welchen Voraussetzungen persönliche Autonomie errungen werden kann, treiben die Diskussion in normatives Fahrwasser.<sup>46</sup>

In dieser Situation nach Quellen der Autonomie zu fragen, ist damit kein Programm des Individualismus, sondern ein Unternehmen, das an Gerechtigkeit interessiert ist: an gemeinsamer Freiheit. Es ist Ausdruck von Ungerechtigkeit, wenn nicht darüber nachgedacht wird, wie es in einer Gesellschaft um die Möglichkeiten zur Führung eines selbstbestimmten Lebens jeweils konkret bestellt ist.

Weil jedoch nicht mehr davon ausgegangen werden kann, dass sich moralische Wertvorstellungen von Freiheit und Solidarität im historischen Prozess wie von selbst etablieren und durchsetzen, sind normative Positionen „*unabhängig* von allen evolutionistischen und teleologischen Unterstellungen“<sup>47</sup> zu gewinnen.

<sup>45</sup> Die soziologische Analyse hat längst vor den Revolten in den französischen Vorstädten im Herbst 2005 derartige Reaktionen erahnen lassen, vgl. etwa Hartmut Häußermann/Martin Kronauer/Walter Siebel (Hg.): *An den Rändern der Städte. Armut und Ausgrenzung*, Frankfurt a.M. 2004 (Dank an Markus Rieger-Ladich für den Hinweis); oder das in *DIE ZEIT* 15/2000 abgedruckte Gespräch mit Ulrich Beck und Richard Sennett, *Freiheit statt Kapitalismus*; sowie *DIE ZEIT* 21/2005, Richard Sennett, *Die Angst, überflüssig zu sein*.

<sup>46</sup> Vogel, 2004, 52.

<sup>47</sup> Joas/Knöbl, 2004, 763.

Ich sehe in der Frage nach den Quellen der Autonomie mehrere Dimensionen angesprochen. Als Quellen von Autonomie können je auf ihre Weise verstanden werden:

Die philosophischen und theologischen Begründungen von Autonomie, die in Geschichte und Gegenwart gemachten Erfahrungen von Menschen, der christliche Glaube, die Fähigkeit von Individuen zur Distanznahme und schließlich die ihnen gewährte Solidarität.<sup>48</sup>

(1) Auf der *Begründungsebene* stehen theologische und vor allem philosophische Reflexionen bereit, den Autonomieanspruch als begründet auszuweisen. Autonomie gilt hier als fundamentale anthropologische Bestimmung, ohne die sich spezifisch humane Vollzüge nicht verstehen lassen, trotz aller gegenläufiger Versuche der Naturalisierung unseres Selbst durch uns selbst mithilfe zuletzt der Gehirnforschung.<sup>49</sup> Die hierüber geführte Auseinandersetzung hat die Unverzichtbarkeit eines Blicks auf uns selbst aus der Perspektive der *Teilhabe* an Prozessen der Verständigung über uns selbst aufgezeigt. Zur theologischen Begründung des Autonomiegedankens habe ich bereits die Kerngedanken vorgetragen: der Autonomiebegriff ist in der Lage, den Glauben daran, dass uns Gott unbedingt angeht und er eine freie Antwort von uns Menschen will, auf angemessene Weise zur Sprache zu bringen. Ethisch hält der Begriff fest, dass allen Menschen ein Wert zukommt, der nicht relativierbar ist und der an unsere gemeinsame Verantwortung zur Verwirklichung einer gerechteren Welt appelliert.

(2) Weil wir aber nicht durch Argumente allein den Respekt vor der mit der Menschenwürde verknüpften Autonomie gewinnen, sondern viel eher durch *Erfahrungen*, tritt an die Seite des Begründungsdiskurses die Suche nach Erfahrungszusammenhängen, die den Wert der Autonomie aufleuchten lassen. Es geht darum, diejenigen Handlungszusammenhänge ausfin-

<sup>48</sup> Siehe auch die in die gleiche Richtung zielenden Überlegungen von Karl Gabriel, Formen heutiger Religiosität im Umbruch der Moderne, in: Heinrich Schmidinger (Hg.), Religiosität am Ende der Moderne. Krise oder Aufbruch? Innsbruck/Wien 1999, 193-227.

<sup>49</sup> Vgl. zuletzt Hans Goller, Sind wir bloß ein Opfer unseres Gehirns? Hirnforscher betrachten Willensfreiheit als Illusion, in: StdZ (2005) 446-458 (dort weitere Literaturhinweise); Jürgen Habermas, Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M. 2005.

dig zu machen, in denen Menschen die praktische Erfahrung machen konnten und immer wieder machen können, dass sie in ihrer Autonomie Würde besitzen. Mechanismen der Ausgrenzung und Missachtung dürfen dabei freilich nicht nur deklamatorisch kritisiert, sondern müssen praktisch überwunden werden. Der ethische Anspruch wird zum Kriterium der eigenen religiösen Praxis. Das Christentum unterstellt sich diesem Kriterium der Autonomie aus eigenem Antrieb, weil es sonst seinem Glauben an den Freiheit verheißenden Gott untreu würde. Verpflichtet sich die Theologie auch auf das Kriterium der Autonomie, angewiesen bleibt sie auf das erfahrbare Zeugnis einer ergriffenen Autonomie. Diese Praxis ist das der Theologie Vorgegebene, sie erst formt ihren Gegenstand. Die theologische Reflexion konstituiert das autonome Handeln nicht, sie setzt es voraus, bedenkt seine Implikationen, begleitet es kritisch, initiiert es im besten Falle.

(3) Aus theologischer Perspektive ist Autonomie von der Paradoxie entlastet, sich selbst hervorbringen zu müssen. Denn der Anfang des freien Handelns wird nicht im Selbst gesucht, sondern als Geschenk *geglaubt*. Und weil Autonomie „sich bejaht weiß, kann sie Schuld eingestehen und vergeben“<sup>50</sup>. Das permanente Streben nach Selbstverwirklichung und die ambivalenten Anforderungen an die eigene Identität stehen immer in der Gefahr, in Verzweiflung oder Angst abzugleiten. Weil er festen Boden nicht gewinnen kann, führt der Zwang zur Wahl auch des eigenen Selbst zum Kampf „gegen die dauernde und nervtötende Unbestimmtheit.“<sup>51</sup> Die Bestätigung des Selbst droht gewaltsam oder regressiv erzwungen werden zu wollen. Sich aber anerkannt wissend im Vertrauen an eine bereits geschehene Zusage, spricht christlich: zu glauben, ermöglicht eine Selbstachtung, die nicht nur die anderen sein lässt, sondern auch zur Entfaltung der eigenen Autonomie ermutigt. Auch hier gilt: dies ist in der Praxis darzustellen. Sozialphilosophische Überlegungen lassen sich unmittelbar anschließen. Der „interne Zusammenhang von Selbstverwirklichung, positiver Selbstbeziehung und wechselseitiger Anerkennung“ dient etwa Axel

<sup>50</sup> Thomas Pröpper, Freiheit, in: NHTG<sup>3</sup> Bd. 1 (2005) 398-422, 421.

<sup>51</sup> Bauman, 2000, 98.

Honneth als „Schlüssel für eine normative Begründung“<sup>52</sup> sowohl der Diagnose von pathologischen gesellschaftlichen Zuständen wie auch der Gerechtigkeitstheorie.

(4) Die wechselseitige Anerkennung, von der Honneth spricht, führt uns zum Begriff der *Solidarität*. An der Freiheit und dem Wohl der anderen, vor allem der gefährdeten andern, auch dann noch interessiert zu sein, wenn es mit eigenen Kosten verbunden ist und eine Gegenleistung nicht erwartet werden kann und darf, eben weil niemand verloren gegeben werden soll, ist Ausdruck einer Solidarität, die auch den Fernsten und Fremdesten gilt. Dass eine solche Solidarität sich christlicher Motive mitverdankt, ist kaum erläuterungsbedürftig. Autonomie, noch einmal, ist kein Projekt eines in sich verkapselten Individualismus. Die mir gewährte Solidarität trägt meine Autonomie und meine Autonomie realisiert sich in der Solidarität.

(5) Ein letzter Gedanke nimmt noch einmal ausdrücklich auf das Konzept einer multiplen Moderne Bezug. Unter den genannten Bedingungen einer Gesellschaft, die Individualisierung provoziert und im gleichen Zuge ihre Verwirklichung erschwert, entsteht eine neue Form von Individualität: die widersprüchliche Form einer *gemeinschaftlichen Individualität*<sup>53</sup>, in der Schablonen der Identitätsbildung angeboten und bereitwillig angenommen werden. In einer solchen Situation, die *neue* Formen sozialer Zwänge hervorbringt – ein originelles Individuum sein zu müssen, stets eigenverantwortlich entscheiden zu müssen – werden auch neue Formen der Autonomie kreiert. Der Zwang zur heroischen Selbsterschaffung, zur dauernden Präsentation eines eigenen Selbst, zur permanenten Flexibilität, wird als Zumutung erkannt und entzaubert. Indem die Individuen (wieder einmal!) auf dem Gebiet der Ästhetik ausprobieren<sup>54</sup>, wie sie sich durch Iro-

<sup>52</sup> Axel Honneth, Antworten auf die Beiträge der Kolloquiumsteilnehmer, in: Chr. Halbig/M. Quante (Hg.), Axel Honneth: Sozialphilosophie zwischen Kritik und Anerkennung, Münster 2004, 99-121, 113.

<sup>53</sup> Vgl. Gerhard Schulze, Inszenierte Individualität – Ein modernes Theater, in: R. van Dülmen (Hg.), Entdeckung des Ich. Die Geschichte der Individualisierung vom Mittelalter bis zur Gegenwart, Weimar 2001, 557-580.

<sup>54</sup> Vgl. Früchtel, 2004, 306ff.; Norbert Meuter, Müssen Individuen individuell sein? in: J. Straub/J. Renn (Hg.), Transitorische Identität. Der Prozesscharakter des modernen

nie und Distanzierung nicht weniger als durch Parodie die neuen Zwänge der sozialen Welt vom Hals schaffen und Widerstand leisten können. Sie lassen sich nicht disziplinieren, auch nicht durch die sublimen Versprechungen der schönen Welt konsumierbarer Identitätsangebote. Auf Abstand gehen können zu, wird zur neuen Tugend.

Die gegenwärtige gesellschaftliche Verfassung ist für uns voller ambivalenter Erwartungen: im Zentrum steht ein Streben nach Autonomie, das seines sozialen Rückhalts nicht sicher sein kann und sich in einer ungewissen Welt selbst seinen Sinn kreieren soll. Hier nur auf formale Fertigkeiten zu vertrauen, wie es zuletzt angeklungen ist, dürfte freilich zu kurz greifen, um ein selbstbestimmtes Leben führen zu können. Sonst droht die völlige Privatisierung all dessen, was als bedeutsam für das eigene und das gemeinsame Leben betrachtet wird. Sinnfragen lassen sich nicht unbedenkt privatisieren, sie benötigen einen Raum intersubjektiver Verständigung. „Der Sinn meiner Existenz“, so schreibt Norbert Meuter, „kann ... nicht nur in der bloßen *Möglichkeit* der Selbstbestimmung liegen, unabhängig davon, was mit dieser *Möglichkeit* tatsächlich realisiert werden soll.“<sup>55</sup> Mit der Idee christlicher Tradition, dass sich Autonomie bewährt in der unbedingten, praktischen Anerkennung der Autonomie der Anderen, besitzen wir eine inhaltliche Füllung selbstbestimmten Lebens, die, so zumindest die Hoffnung, zu einer Inkulturation des Christentums in die ambivalente Moderne beitragen kann. Es geht der Religion also nicht, wie McEwan meint, um eine Beschreibung der Welt in Konkurrenz zur Wissenschaft, wohl aber um eine praktische Wahrheit über den Menschen, für die hier von uns der Begriff der Autonomie vorgeschlagen worden ist.

Selbst, Frankfurt/New York 2002, 187-210. Meuter weist auf die künstlerischen Versuche der *appropriation art* hin, den Zwang zur Originalität dadurch ins öffentliche Bewusstsein zu heben, dass exakte Kopien bekannter Werke unter dem eigenen Namen ausgestellt werden.

<sup>55</sup> Meuter, 2002, 207, unter Hinweis auf Charles Taylor, *Das Unbehagen an der Moderne*, Frankfurt a. M. 1995.