3.3 Der neuzeitliche Paradigmenwechsel zur Pflichtenkreistriade: Ablösungen und Gabelungen

(Rudolf Uertz)

Die Trias der Bezugsgrößen Gott, Selbst und Nächster, die der Dreiheit von Pflichtenkreisen zugrunde liegt, ist erstmals in Augustinus' Deutung des sog. jesuanischen Doppelgebotes der Liebe anzutreffen. Hier vollzieht sich „der Schritt zu einer Triade" (Roland Kany). Das Gebot der Gottesliebe und das Gebot der Nächstenliebe verweisen auf die Bezugsgrößen Gott und Nächster, doch Augustinus expliziert und analysiert darüber hinaus erstmals den im Gebot „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst!" enthaltenen Selbstbezug als dritte Größe und stellt ihn den beiden anderen Größen zur Seite. Von mittelalterlichen Vorläufern abgesehen wird die Pflichtenkreistriade in der Neuzeit zu einem Gliederungssystem angewandter Ethik.[1] Was aber sind die auslösenden Faktoren?

Sucht man nach den genaueren Ursachen und einer möglichen Datierung, so wird man das Jahr 1521 nennen können. In jenem Jahr kam Martin Luther zu Ohren, dass Gläubige von den Priestern im Beichtstuhl ausgeforscht wurden, ob sie Bücher des Reformators besitzen. Im zutreffenden Falle wurde die Absolution davon abhängig gemacht, dass die Beichtenden die Schriften dem Priester auslieferten. Luther reagierte darauf mit dem Büchlein „Von der Beichte". Er spricht darin Papst und Konzilien prinzipiell die Kompetenz ab, „aus eigener Machtvollkommenheit heraus Gesetze zu erlassen, die den Christen im Gewissen binden".[2] Bei aller Wertschätzung der privaten und freiwilligen Beichte erteilt der Reformator dem kirchlichen Beichtzwang eine strikte Absage und unterzieht diesen einer theologischen Kritik. Das Eintreten Luthers und der Reformation für die Anerkennung der religiös-ethischen Subjektivität und der Gewissensfreiheit des Menschen wird als eine von den kirchlichen Autoritäten unbedingt zu respektierende Grundhaltung postuliert. Luthers Kritik an der Beicht- und Bußtheologie der römischen Kirche erweist sich als eines der Hauptanliegen der Reformbewegung des Protestantismus. Sehr bald greift diese Bewegung auch auf soziales, kulturelles und politisch-rechtliches Gebiet über und wird infolge der Religionskriege

1 Vgl. den Beitrag 3.2 von *R. Kany* in diesem Band.

2 *M. Luther,* Von der Beycht: ob die der Bapst macht habe zu gepieten, (Worms, Erfurt) 1521; vgl. *M. Ohst,* Pflichtbeichte: Untersuchungen zum Bußwesen im Hohen und Späten Mittelalter, Göttingen 1995, 1–13, 6f. Zum Gebotscharakter der auf dem IV. Laterankonzil (1215) eingeführten Pflichtbeichte vgl. die Beiträge 1.8 von *I. Mandrella* und 1.9 von *S. Müller* in diesem Band.

zum entscheidenden Movens der politisch-rechtlichen und religiös-kulturellen Ordnung der neuzeitlichen Gemeinwesen in Europa.

Unter dem thematischen Gesichtspunkt der Gliederungssysteme angewandter Ethik ergeben sich für unsere Darstellung folgende Konstellationen. Mit der besonderen Wertschätzung des religiös-ethischen Subjektstatus des Menschen insbesondere in den protestantischen Kirchen entwickelt sich angesichts der kirchlich-politischen Krisen im 17. und 18. Jahrhundert eine neue Gliederungssystematik der angewandten Ethik. Ausgehend vom moralischen Subjekt als Bezugspunkt rücken die Pflichten des Menschen an die erste Stelle und erfahren gemäß der Pflichtenkreistriade Mensch–Gott–Mitmensch (Sozialität) eine neue Zuordnung und neue Inhalte.

Zwar bleibt die Trias erhalten, doch wird diese angesichts der Subjektwende nicht mehr theonom, sondern anthropozentrisch, vom Menschen als moralischem Subjekt und seiner Vernunftnatur her verstanden. Mit der Vernunftbegründung nimmt das triadische Gliederungsmuster zugleich eine säkularisierte Form an, die mit der theologisch-ethischen Tradition der Scholastik nur mehr in loser Verbindung steht.[3] Das hat weitreichende Folgen für die philosophische wie auch die theologische Morallehre. „Die Pflichten werden ihren Objektbereichen entsprechend gegeneinander abgegrenzt und einzelnen Disziplinen innerhalb der Fundamentalwissenschaft des Naturrechts zugewiesen, deren Einteilung wiederum durch die Klassifizierung der Handlungsnormen Plausibilität gewinnt. […] Den zur Bildung des Individuums notwendigen Pflichten wird eine bevorzugte Stellung eingeräumt, […] außer Acht gelassen werden indes die Prinzipien, aus denen sich partikulare Verhaltensregeln deduzieren lassen.“[4]

3.3.1 Die Profanierung christlicher Moral als kontroverstheologisches Phänomen

Kritisch äußern sich vor allem katholische wie auch protestantische Moraltheologen und Philosophen gegenüber den Protagonisten der rationalistisch-vernunftrechtlichen Pflichtentheorie, wonach die Pflichten des Menschen gegen die anderen nur mehr gemäß dem Vernunftrecht entfaltet werden, die Pflichten gegen Gott aber in die Theologie verwiesen werden.[5] Nicht nur für die Theologen, sondern ebenso für protestantische Philosophen und Juristen bereitet der Paradigmenwechsel des 17. Jahrhunderts zur Person als moralischem Subjekt im

3 Vgl. *F. Vollhardt,* Selbstliebe und Geselligkeit. Untersuchungen zum Verhältnis von naturrechtlichem Denken und moraldidaktischer Literatur im 17. und 18. Jahrhundert, Tübingen 2001, 96.
4 *F. Vollhardt,* Selbstliebe und Geselligkeit (s. Anm. 3), 97.
5 Vgl. *F. Vollhardt,* Selbstliebe und Geselligkeit (s. Anm. 3), 98; vgl. hierzu den Katholizismus betreffend den Beitrag 3.5 von *H. J. Münk* in diesem Band.

Verbund mit der neuzeitlichen Pflichtenlehre gedankliche Schwierigkeiten. Sie stehen vor der spannungsreichen Aufgabe, das aufgeklärte Naturrecht mit seinen jeweiligen religiös-sittlichen Gewohnheiten sowie den wissenschaftlichen Reflexionen und praktischen Aufgaben in Einklang zu bringen. Entsprechend sind die Reaktionsweisen in den verschiedenen Konfessionen höchst unterschiedlich.

In den deutschen Landen ist Samuel Pufendorf (1632–1694) mit einer der ersten, der eine ausgefeilte Pflichtenkreislehre im neuen Gewande entwickelt hat. Gemäß der religiös-sittlichen Neuorientierung, wie sie die protestantische Theologie und Ethik in ihrem betonten Gegensatz zur theologisch-ethischen Tradition der Scholastik vertreten sollte, werden die religiösen Pflichten auf die glaubens- und gewissensmäßig offenbarten Beziehungen des Christen zu Gott begrenzt, während die Pflichten des Menschen gegen sich selbst und gegen andere natur- bzw. vernunftrechtlich begründet werden.

Bemerkenswert ist die kritische Auseinandersetzung von Gottlieb Stolle (1673–1744) mit Samuel Pufendorfs Pflichtenkreistrias. Stolle geht aus von der praxisorientierten Grundhaltung Pufendorfs und konstatiert, dass in der auf die öffentliche Ordnung hin angelegten Pflichtenkreistrias die Pflichten gegen Gott und sich selbst als die eigentlichen Pflichten „aus dem natürlichen Gesetz entspringen“, ohne dass in den „Wahrheiten selbst etwas geändert wird“.[6] Für die subjektive Entscheidung des Christen hinsichtlich seines Verhaltens zur politischen Ordnung aber komme es, so G. Stolle, „auf eins hinaus“, ob die moralisch zu qualifizierende Entscheidung theologisch oder naturrechtlich gerechtfertigt werde. Dass dies keinen großen Unterschied bedeutet, ergibt sich letztlich aus der protestantischen Grundhaltung des Christen als religiös-moralischem Subjekt, das selbst zu entscheiden hat, was es angesichts des Abwägens offenbarungstheologischer und schöpfungstheologischer Normierungen als seine ureigene Pflicht erkennt. Diese Haltung ist in der theologischen Anthropologie des Protestantismus, das heißt der Gottunmittelbarkeit des Menschen angelegt, dessen Rechtfertigung vor Gott im christlichen Glauben verankert ist und – anders als in der katholischen Kirche – keiner sakramentalen Vermittlung durch das kirchlich sanktionierte Bußinstitut bedarf.

Friedrich Vollhardt schildert in seiner philosophisch-pädagogischen Analyse die Reaktionen auf die neuzeitliche Pflichtenkreistrias in protestantischen Kreisen und zeigt, dass die neue Ethikform dort nicht nur mit Optimismus aufgenommen wurde. Die Hinwendung zur Pflichtenkreislehre, die eng mit der profanen individualistischen Naturrechtslehre zusammenhängt, charakterisiert Vollhardt als wichtigen Schritt auf dem Weg zur politisch-rechtlichen und sozialen Neu-

6 Natur-Rechts, (Grund-Satz des), in: Zedlersches Universal-Lexicon, Bd. 23, Leipzig 1740, 1220f., zit. nach *F. Vollhardt*, Selbstliebe und Geselligkeit (s. Anm. 3), 98.

ordnung. Doch sei dieser Schritt nicht exklusiv mit den Mitteln der Philosophie und Ethik zu bewerkstelligen gewesen, vielmehr habe es der Ergänzung eben juristischer und politischer Instrumente bedurft.

Die Humanitätsidee der Aufklärung und Spätaufklärung sei entsprechend auf die Kodifizierung des positiven Rechts und der Differenzierung zwischen Rechtspflichten und moralischen Pflichten angewiesen, die letztlich erst „durch die Unterscheidung von erzwingbaren und unerzwingbaren Handlungen" als vollzogen betrachtet werden konnte, womit auch die Annahme höchst „verschiedenartiger Pflichtenlehren" verbunden gewesen sei. Das rationalistische Naturrecht habe schließlich den Grundstock für die neuzeitliche Ordnung gelegt.

Vollhardt kann in seiner Darstellung auf eine beeindruckende Fülle theologischer, philosophischer und literarischer Quellen vor allem protestantischer Provenienz zurückgreifen. Bezüglich der Reaktionen auf die neuzeitliche Pflichtenkreistriade im Katholizismus verweist er auf die Studie von Richard Bruch, *Ethik und Naturrecht im deutschen Katholizismus des 18. Jahrhunderts. Von der Tugendethik zur Pflichtethik* (1997),[7] der bis dahin einzigen Arbeit von katholischer Seite zu diesem Thema.

Die neuzeitliche Pflichtenkreislehre, so äußert Bruch zur Situationsanalyse seines Gegenstandes, sei eine Frucht der Reformation, beschränke sich aber nicht bloß auf rechtliche Materien. Vielmehr habe sie die gesamte Lebenshaltung der Menschen programmatisch umgestaltet und sei insbesondere für die Moralphilosophen von eminenter Bedeutung geworden.[8] Bruch charakterisiert die katholische Morallehre angesichts der Herausforderungen durch die neuzeitliche Naturrechts- und Pflichtenkreislehre, wie sie durch Grotius, Pufendorf u. a. eingeführt wurde.[9] Diese stelle nicht mehr Gott und seine Gebote an die erste Stelle der Pflichten des Menschen und an die zweite Stelle dessen Pflichten gegen sich selbst und den Mitmenschen. Vielmehr seien gemäß neuzeitlich-ethischer Lesart die Pflichten des Menschen gegenüber sich selbst an die erste Stelle gerückt. Bei Pufendorf würden die Pflichten des Menschen zum Mitmenschen aus der Sozialität abgeleitet und die Pflichten gegenüber Gott in seinem naturrechtlichen Hauptwerk sogar suspendiert.[10]

---

7 *R. Bruch,* Ethik und Naturrecht im deutschen Katholizismus des 18. Jahrhunderts. Von der Tugendethik zur Pflichtethik, Tübingen 1997; *R. Bruch,* Moralia varia. Lehrgeschichtliche Untersuchungen zu moraltheologischen Fragen, Düsseldorf 1981.

8 Vgl. *R. Bruch,* Ethik und Naturrecht (s. Anm. 7), Klappentext.

9 Zur Kritik an der neuzeitlichen Pflichtenlehre vgl. *R. Bruch,* Ethik und Naturrecht (s. Anm. 7), 48–54.

10 *R. Bruch,* Ethik und Naturrecht (s. Anm. 7), 34, verweist auf *S. Pufendorf,* De iure naturae et gentium libri VIII, Lund 1672.

Für die katholische Moraltheologie[11] sieht Bruch daher beträchtliche Schwierigkeiten, den Anschluss an die neuzeitliche Pflichtenkreislehre und Naturrechtsinterpretation zu halten. Die Offenbarungslehre des Alten und Neuen Testaments werde durch den Einzug des Subjektivismus profaniert und hinsichtlich ihrer weltethischen Weisungen entmächtigt. Die theologische Ethik verliere damit ihre biblischen Wurzeln, in deren Zentrum der Dekalog stehe. So hätten „Religion, Offenbarung, Theologie in der Sittlichkeitslehre kein Mitspracherecht“[12] mehr. Das Alte Testament aber kenne nun einmal „keine rationale Ableitung der sittlichen Forderungen aus dem Wesen oder den Lebensbedingungen des Menschen: ‚Die Forderungen sind einfach vorhanden als gottesgegebene (!) Regeln, von ihm dem Volke verordnet. Es gibt ihnen gegenüber kein Verstehen, es gibt ihnen gegenüber nur ein Gehorchen.‘“[13]

Bruch skizziert die weitere Geschichte der jüdischen und christlichen Moral in Antike und Mittelalter, die sehr wohl auch tugendethische und stoisch-philosophische Normen und Lebensweisheiten beinhalte,[14] und konzediert, dass die Normen und Weisungen der „Zehngebote“[15] bereits in Altisrael und seiner Umgebung bekannt gewesen seien. Ihre Geltung aber gründe in ihrer autoritativen Weisung gemäß dem Willen Gottes. Aufgrund ihres personalen Charakters als sittliche Werte und ihres Absolutheitsanspruchs könnten sie „nur eine Sinndeutung durch den persönlichen Gott zulassen“[16]. So sieht Bruch mit den im Glauben anzunehmenden göttlichen Geboten einerseits und der den Menschen eingestifteten Vernunft andererseits in der christlichen Sittlichkeitslehre „von Anfang an […] zwei Quellen der Erkenntnis sittlicher Normen“ angelegt, die einander bedingen: die offenbarungstheologische Gebotsethik und die schöpfungstheologische Vernunftethik.

---

11 Vgl. *R. Bruch,* Theonomie und Autonomie in der christlichen Sittlichkeit. Abschiedsvorlesung am 15.6.1982, in: O. König (Hrsg.), Horizonte sittlichen Handelns, Graz 1991, 229–242; Bruchs Artikel bietet den eigentlichen Schlüssel zum Verständnis von *Ethik und Naturrecht* (s.Anm. 7).

12 *R. Bruch,* Theonomie und Autonomie (s. Anm. 11), 236.

13 *J. Hempel,* Das Ethos des Alten Testaments, Berlin ^{2}1964, 182, zit. n. *R. Bruch,* Theonomie und Autonomie (s. Anm. 11), 229. Bruch, ebd., 231, betont, dass die sittlichen Weisungen Jesu „nicht in dem Ausmaß originell“ seien und wie die jüdische Ethik vor allem an der orientalischen Weisheitslehre orientiert. Der Umstand, dass es sich bei der jesuanischen Ethik um eine theologische Tugendethik handelt, die im Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe kulminiert, wird von Bruch nicht erwähnt.

14 *R. Bruch,* Ethik und Naturrecht (s. Anm. 7), 231f., nennt die stoische Popularethik in Altem und Neuem Testament, so die vier Kardinaltugenden in Weish 8,7, die natürliche Sittlichkeitsauffassung in Röm 2,14 und 1 Thess 5,21, ferner die Tugend- und Lasterkataloge sowie die Pflichtenlehre in den Haustafeln u. a.

15 Im Text heißt es ohne nähere Erklärung „Zehngebote in der Tora“. Vgl. hierzu die Beiträge 1.1 und 1.2 von *W. Korff* in diesem Band.

16 *R. Bruch,* Theonomie und Autonomie (s. Anm. 11), 235.

Die Ambivalenz der christlichen Sittenlehre zeige zwei unterschiedliche Schulen bzw. Denkweisen: die scholastische Synthese von Theologie und Philosophie (Thomas von Aquin) und den spätmittelalterlichen Voluntarismus (Wilhelm von Ockham), bei dem die Morallehre zu einem „theonome[n] Moralpositivismus" mit Gesetzescharakter mutierte, womit die „starre Gehorsamsethik des Alten Testamens wieder" auflebte.[17]

Das Hin und Her von theonomer und autonomer Theorie, von religiöser Existenz und von Weltethos sieht Bruch als wellenförmige Bewegungen, wobei beide Betrachtungsweisen auch einander überlappten. Er bietet eine kurze diachrone und synchrone Übersicht über die wichtigsten Schulen und Denkrichtungen christlicher Morallehre. Die nominalistisch-voluntaristische Richtung des Luthertums und des Protestantismus sieht er in moraltheologischer Hinsicht insofern als ein Unterkapitel der verschiedenen theologischen Schulmeinungen und ihres immer wieder neuen Austarierens der jeweiligen Gewichtung von theologischer und philosophischer Ethik, von heteronomer und autonomer Moral sowie von offenbarungstheologisch-legalistischer und vernunftorientiert-schöpfungstheologischer Interpretation.

Angesichts der polaren Charaktereigenschaften und Rezeptionsweisen von offenbarungsbedingter Gebotsethik und sittlichem Selbststand der Person als Grundpositionen der Moraltheologie ist Bruch gespalten. Er wählt zwar als Lösung die „Formel ‚Autonomie in Theonomie'", bemerkt aber in einem Atemzug, dass damit „eine recht verstandene Autonomie" gemeint sei, womit er den Leser im Zirkelschluss auf seine Ausführungen zurückverweist, die die genannte Formel schlussendlich erklären sollten. Die protestantische Lösung autonomer Moral im Sinne der Gottunmittelbarkeit des Christen scheidet für ihn zwangsläufig aus.

Doch welche Option vermag die katholische Lehre zu bieten? Was die Lektüre von Bruchs *Naturrecht und Ethik* und der Vorgängerstudie *Moralia varia* sowie seiner Abhandlung *Theonomie und Autonomie in der christlichen Sittlichkeit* so zwiespältig erscheinen lässt, ist der Umstand, dass der Moraltheologe von seiner Fachdisziplin her keine politik- und rechtsethische, den Herausforderungen des pluralistischen Gemeinwesens gerecht werdende Lösung zu benennen vermag. Andererseits aber kann er sich von den Ansprüchen seiner theologisch-ethischen Disziplin her einer kritischen Kommentierung der neuzeitlichen Naturrechts- und Pflichtenkreislehre nicht entziehen, weil eben mit der Subjektwende in der Neuzeit nicht zuletzt auch erkenntniskritische Positionen beschritten wurden, die zu den kasuistischen und dogmatischen Implikationen der katholischen Moraltheologie in Widerspruch stehen.

17 *R. Bruch,* Theonomie und Autonomie (s. Anm. 11), 233.

So verweist Bruch – wenngleich nur indirekt – auf das bußtheologische System der Kirche, das ihm offensichtlich nicht geeignet scheint, die „philosophischen Sünden", das heißt „soweit es sich um den irdischen Pflichtenkreis, das Weltethos, handelt", im Rahmen der Normen und Regeln der katholischen Beichtlehre und Bußpraxis zu verhandeln.[18] So pendelt er in seinen moraltheologischen Abwägungen personaler Verantwortung zwischen der Gebotsethik und der Tugendethik, die er beide als Grundcharakteristika christlicher Morallehre ansieht.

Der Verzicht von Bruch, das Problem sittlicher Verantwortlichkeit des Christen mit der Bußtheologie und Bußpraxis der Kirche (Pflichtbeichte) in direkte Verbindung zu bringen,[19] lässt seine Empfindsamkeit für die personalethisch-existentielle Haltung des Christen angesichts der verrechtlichten kirchlichen Sündenlehre und Bußpraxis erkennen. Diese Form von Bußtheologie kann aufgrund der spezifischen Verknüpfung von Heils- und Weltethos und des Übergreifens theologischer Normen in den weltlichen Bereich jedoch mit dem zitierten „sensus Ecclesiae" nicht harmonieren.[20] Dies zeigt sich, wenn er etwa im Zusammenhang mit der „theologischen Sünde" auf die christliche Überzeugung verweist und betont, dass für Thomas Vernunft und Gewissen austauschbare Begriffe seien, weil „wir uns in der Tiefe unseres Gewissens vor Gott gestellt sehen". Das Gewissen wird dabei als oberste subjektive Handlungsnorm charakterisiert, „insofern es autonom" ist und „keine höhere Autorität über sich hat".[21] Zur christlichen Sittenlehre gehöre aber auch die Verantwortung vor Gott, der gemäß das menschliche Verhalten und Handeln an den göttlichen Geboten zu orientieren und zu bewerten sei, und das betreffe eben die Frage der „theologischen Sünde".

So zeigt Bruch Grundzüge einer christlichen Gewissenslehre auf, verzichtet jedoch darauf, diese mit Fragen der politischen und der Rechtsethik in direkte Verbindung zu bringen. Theologische und philosophische Ethik, so postuliert er, seien für „den irdischen Pflichtenkreis, das Weltethos" und die theonomen Weisungen der Schrift ebenso anzuerkennen wie der Glauben und die menschliche Vernunft, da beide das gleiche Anliegen verfolgten. Beiden gehe es um die Humanisierung des Menschen, „um das Gelingen der menschlichen Existenz".

Mit der Kennzeichnung des menschlichen Gewissens durch das vernunftgemäße Abwägen von Gottes Gebot und dem zu verantwortenden Handeln kommt Bruch der protestantischen Haltung im Sinne der Gottunmittelbarkeit des gläubi-

18 *R. Bruch,* Theonomie und Autonomie (s. Anm. 11), 239, der auf das Dekret des Hl. Offizium vom 24. August 1690 (in: DH, [37]1999, Nr. 2290f.) und dessen Unterscheidung von theologischer und philosophischer Sünde verweist.

19 Vgl. hierzu die Beiträge 1.8 von *I. Mandrella* und 1.9 von *S. Müller* in diesem Band.

20 Vgl. *R. Bruch,* Theonomie und Autonomie (s. Anm. 11), 241. *F. J. Stegmann,* Integralismus, in: LThK[3] V (1996), 549f.

21 Vgl. *R. Bruch,* Theonomie und Autonomie (s. Anm. 11), 242.

gen Menschen denkbar nahe. Doch sogleich schränkt Bruch ein, die menschliche Existenz im bezeichneten Sinne sei „natürlich nicht bezogen auf den einzelnen Menschen“[22]. Denn das „ergäbe lauter Privatmoralen unter Außerachtlassung der Verallgemeinerungsforderung“. Unverkennbar orientiert sich der Moraltheologe hierbei noch an der neuscholastischen Vorstellung der organologisch interpretierten Gemeinwohllehre,[23] von der her die Rechte des Einzelnen nur proportional im Hinblick auf das Gemeinwohl verstanden wurden. Entsprechend waren für die Vertreter der christlichen Soziallehre vorstaatliche individuelle, gegen den Staat gerichtete Rechte der Person abwegig.[24] Die scholastische Naturrechtstheorie vermochte die staatlich-politische Ordnung nicht vertraglich-konstitutionell zu begründen, weil sie von der Prämisse ausging, dass der Mensch jeweils in eine bestehende *natürliche Ordnung* hinein geboren werde.[25]

Verständlich ist, dass Bruch von seinen theologisch-ethischen Anschauungen her die Gebotsethik nicht als Gegensatz zur Tugendethik begreift, so wenig ihm die Tugendethik als Gegensatz zur Pflichtethik erscheint. Dies trifft allerdings nur zu, insofern diese Ethiktypen als praktische Reflexions- und Handlungsweisen des Menschen aufgefasst werden. Anders als Bruch es nahelegt scheidet die Gebotsethik freilich als *Gliederungssystem* wegen ihrer theologischen Implikationen und überdies wegen ihrer deduktiven Methode als Option zur Regelung der moralischen, sozialen, und politisch-rechtlichen Belange des säkular-pluralistischen Gemeinwesens aus. An der neuzeitlichen Pflichtenkreislehre und ihren heuristischen Implikationen kommt man im praktischen Ethikdiskurs ganz offensichtlich nicht vorbei.

Auch Hans J. Münk widmet sich in seinem Beitrag in diesem Band der Verhältnisbestimmung von Gebots-, Tugend- und Pflichtethik in der Moraltheologie angesichts der Herausforderungen durch die neuzeitlich-individualistische Na-

22 *R. Bruch,* Theonomie und Autonomie (s. Anm. 11), 240.

23 Bemerkenswert ist, dass Bruch die sozialethischen Neuerungen der Lehramtsentscheidungen seit den 1960er Jahren, so die Einbeziehung der Menschenrechte in die katholische Soziallehre (Enzyklika *Pacem in terris* von Papst Johannes XXIII., 1963), und die Dekrete des II. Vatikanischen Konzils, die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes* sowie die Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae,* in seinen Arbeiten nicht erwähnt.

24 Vgl. *R. Uertz,* Menschenrechte im Spannungsfeld zwischen Gottesrede und säkularer Politik, in: M. Vogt (Hrsg.), Theologie der Sozialethik, Freiburg i. Br. 2013, 279–299, 295–299.

25 Vgl. zum Dilemma der neuscholastischen Sozialdoktrin angesichts der Sozialen Frage und konstitutioneller Ordnungsprobleme aus sozialethischer Sicht *W. Korff,* Christliche Sozialethik. Ein Aufriss ihrer Grundlegung, in: M. Vogt (Hrsg.), Christliche Sozialethik – Architektur einer jungen Disziplin. Akademischer Festakt zum 85. Geburtstag von Wilhelm Korff, München 2012, 61–72, 71f.; aus politikwissenschaftlicher Sicht *P. Graf Kielmansegg,* Volkssouveränität. Eine Untersuchung der Bedingungen demokratischer Legitimität, Stuttgart 1994, 76f., der dies im Zusammenhang mit den Spätscholastikern aufzeigt.

turrechtslehre. Im Unterschied zu Bruch, dessen kontroverstheologische Positionen und neuscholastisch geprägte Sichtweise immer wieder durchschimmern, konzediert Münk, dass es sehr wohl sachliche Gegebenheiten waren, die infolge der religiösen, politisch-rechtlichen und kulturellen Entwicklungen der Neuzeit und der Profanierung der gesellschaftlich-politischen Moral auch die katholische Moraltheologie zu einschneidenden Reformschritten drängten. Allerdings geht Münk auf diese Gegebenheiten hier nicht im Detail ein.

In meinem nachfolgenden Beitrag *Zur philosophisch-ethischen Grundlegung der neuzeitlichen Pflichtenkreislehre* soll die vernunftrechtlich orientierte triadische Gliederungsstruktur im Zusammenhang mit der Entwicklung der neuzeitlichen politischen Ethik und Rechtstheorie am Beispiel von Pierre Charron, Hugo Grotius, Thomas Hobbes, Samuel Pufendorf und Immanuel Kant dargestellt werden. Im Zentrum steht dabei die neuzeitliche Pflichtenkreislehre im Kontext der Profanierung der Ethik und Rechtstheorie auf dem Weg zur Verantwortungsethik. Auch wenn die katholische Theologie im Ganzen die positiven Ansätze der neuen biblischen Ausrichtung des Protestantismus nicht aufnahm und den reformierten Glaubensrichtungen gegenüber „bei der scholastischen Form" verharrte (Leo Scheffczyk), so gab es doch einzelne Theologen und politische Denker, die eine subjektorientierte Ethik nicht als Gegensätze zu katholischen Glaubensgrundsätzen sahen.[26]

3.3.2 Gabelungen in der angewandten Ethik

Vor dem Hintergrund des heuristischen Konzepts der neuzeitlichen Pflichtenkreislehre im Zusammenhang mit der Entwicklung angewandter Ethik lassen sich folgende Differenzierungen feststellen: Die humanistische Ethik wendet sich gegen die Synthese von theologischen und philosophischen Normen, so dass sich im 17. Jahrhundert bemerkenswerterweise mit dem katholischen Hof-

26 *L. Scheffczyk,* Schöpfung, dogmengeschichtlich, in: H. Fries (Hrsg.), Handbuch theologischer Grundbegriffe, Bd. II, München 1963, 500–508, 506, konzediert, dass die frühneuzeitliche (Barock-)Scholastik keineswegs unmittelbar an der Hochscholastik anknüpfte, zumal im theologisch-kirchlichen Denken des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit voluntaristische Vorstellungen verbreitet gewesen seien, an denen vor allem der Protestantismus mit seiner gegen die scholastische Metaphysik gerichteten biblisch fundierten Schöpfungstheologie angeknüpft habe. Auch der systemfreudige Barock (Schule von Salamanca, F. Suarez, L. Lessius) habe keine adäquate Wiederherstellung der mittelalterlichen Scholastik bewirkt. Bei ihm handle es sich „im Grunde um eine restaurative und kompensatorische Haltung". Die katholische Theologie habe in ihrer Gegnerschaft zur aufkommenden Säkularisierung des Schöpfungsgedankens sowie der neuzeitlichen Philosophie und Naturwissenschaft (Descartes, Spinoza, Leibniz) „bei der scholastischen Form" verharrt und „mit dem Rückzug auf das scholastische System" das aufkommende naturwissenschaftliche Denken und die rationalistische Philosophie „bannen" wollen.

prediger Pierre Charron (*De la sagesse,* 1601) die neuzeitliche Pflichtenlehre und die katholische Morallehre trennen, wobei Charron auf der Seite der neuzeitlichen Pflichtenlehre steht. Ähnlich wie bei dem französischen Geistlichen zeigt sich rund 180 Jahre später auch beim böhmischen Benediktinerabt Franz Stephan Rautenstrauch im *Entwurf zur Einrichtung der theologischen Schulen* (1782) die subjektorientierte ethische Sichtweise, womit sich eine zweite Gabelung, nunmehr im innerkatholischen Bereich vollzieht. Rautenstrauch erkennt die Person als moralisches Subjekt an. Er vertritt die neuzeitliche Pflichtenkreislehre als Option christlicher Ethik und gibt so diesen moraltheologischen Reformideen im Katholizismus eine Bleibe.

Allerdings sollte sich diese Richtung im Katholizismus, was die Zahl ihrer Vertreter in Klerus und Laienschar (Bürgertum) angeht, auf eine Minderheit beschränken. Erst mit dem Ende der neuscholastischen Lehre (ca. 1845–1960), wie sie offiziell vom kirchlichen Lehramt vertreten wurde, sollte sich die katholische Haltung zugunsten liberal-ethischer Positionen ändern, wodurch die Anschlussfähigkeit christlicher Ethik und Gewissenslehre an die politische Ethik bzw. Verantwortungsethik erleichtert wurde.[27]

Die Reformationen des frühen 16. Jahrhunderts, die Auflösung des mittelalterlichen *ordo christianus* und die im Streit um religiös-konfessionelle und politisch-dynastische Interessen entstandenen Kriege zwischen den Religionsparteien im Europa des 17. Jahrhunderts führten zwangsläufig zu grundsätzlichen politisch-ethischen und rechtsethischen Neuorientierungen. Leitbild war dabei das Bestreben, den Streit um theologisch-kirchliche Wahrheitsansprüche und Definitionshoheit sowie konfessionalistisch bestimmte Moralformen, die den Zündfunken der Religionskonflikte bildeten, aus dem politischen Gemeinwesen heraus zu halten. Das konnte nur geschehen, indem man auf allgemeine philosophisch-naturrechtliche Sittlichkeitsideale zurückgriff, die nicht offenbarungsabhängig waren. Unter Rückbesinnung vor allem auf das griechisch-stoische wie auch römische Naturrechtsdenken (u. a. Cicero, *De officiis*), das auch in der theologisch-kirchlichen Lehre der Scholastik Verbreitung gefunden hatte, wurde die philosophische Tugend- und Pflichtenlehre erneuert und mit ihr Visionen für eine ethisch-rechtliche, gesellschaftlich-politische und religiös-kulturelle Reform entwickelt.

Ihre moralischen und politischen Leitideen sind die Humanisierung von Mensch und Gemeinwesen sowie ein adäquates Ordnungskonzept zur Befriedung des Staates. Es lag in der Konsequenz der Konfessionsstreitigkeiten und -kriege, dass konfessionell und offenbarungstheologisch begründete Morallehren wie etwa der Dekalog, das mosaische Gesetz oder andere glaubensmäßig ge-

27 Zur Reaktion auf die Dekrete des II. Vatikanums zur Neubestimmung des Verhältnisses von Kirche und Welt, vgl. Anm. 23.

prägte ethische Normen im politischen Gemeinwesen zwangsläufig neutralisiert werden mussten. Mit dem Ende der christlich-mittelalterlichen Einheitsordnung und dem Umstand, dass die Gesellschaft als solche nicht mehr die Orientierung an „Rom" suchte, konnte folglich nur noch jene Instanz in Kraft treten, welche die „naturgemäße" war, nämlich die Vernunft des Einzelmenschen als moralisches Subjekt.[28] Damit aber war für die katholische Morallehre noch keineswegs ausgemacht, welche Funktion und welche Rolle das moralische Subjekt konkret in seiner religiösen, ethischen, politischen, rechtlichen und kulturellen Existenz spielen sollte.

Zweifellos sind die von Roland Kany erhobenen Befunde zutreffend, wonach es die „Entdeckung des Subjekts" überall dort gibt, „wo man in der griechisch-römisch-abendländischen Kultur näher hinsieht, von Archilochus bis Plotin, von Augustinus bis zum Archipoeta, von Petrarca bis Descartes, von Dürer bis zum jungen Goethe".[29] Gleichwohl wird sich zeigen, dass die im nachfolgenden Beitrag dargestellte Subjektwende sich nicht lediglich auf die erkenntnismäßig-sittliche Haltung des Menschen beschränkt. Vielmehr ist mit der Hervorhebung des Menschen als moralisches Subjekt in der Neuzeit aufs engste die Vorstellung verbunden, dass die subjektive Erkenntnis- und Überzeugungshaltung des persönlichen Gewissens und der individuellen Glaubenshaltung gemäß dem Toleranzgebot nicht nur von der Allgemeinheit moralisch zu respektieren ist, sondern dass diese Idee überdies zum Grundstock einer bis dahin unbekannten Rechtsidee: der Menschen- bzw. Grundrechte werden solle. Das bedeutet, dass es für die theologische Morallehre beider Kirchen fachspezifische Grenzen der sich etablierenden und differenzierenden Sach- und Lebensbereiche gab.[30] Zwangsläufig gerieten damit die evangelische und die katholische Moraltheologie, sofern sie sich auf die rationalistische Naturrechtslehre und neuzeitliche Pflichtenkreislehre einließen, in Konflikt mit dogmatischen Positionen ihrer Kirchen.

3.3.3 Säkulares versus theologisches Ethos

Aufgrund seines sittlichen Selbststandes und seiner Vernunft soll der Mensch gemäß dem gewachsenen Selbstbewusstsein zugleich auch Träger von fundamentalen Rechten sein, die nicht vom Staat als Gesetzgeber stammen, sondern vielmehr vor- bzw. überstaatlicher Natur sind. Erkennbar ist, dass diese Ent-

28 Vgl. *A. F. Utz,* Kommentar: Recht und Gerechtigkeit, in: Summa theologica, hrsg. von der Albertus-Magnus-Akademie Walberberg, Bd. 18, Heidelberg/Graz 1953, 423–561, 498.

29 Vgl. den Beitrag 3.2 von *R. Kany* in diesem Band, 486; *H. Jedin,* Neuzeit, in: LThK^2 VII (1962), 929–931.

30 Vgl. hierzu *F. Vollhardt*, Selbstliebe und Geselligkeit, (s. Anm. 3), 106.

wicklung die Folge der mit der Reformation und dem Ende der christlichen Einheitsordnung geschaffenen religiösen, politischen und kulturellen Ausgangslage des 16. und 17. Jahrhunderts ist. Die scholastische Lehre und ihre verschiedenen neuzeitlichen Varianten waren damit beträchtlich ins Hintertreffen geraten.[31]

Wer aber sind die Träger dieser humanistisch-ethischen und politischen Bewegung? Nachdem die konfessionelle Aufsplitterung des christlichen Bekenntnisses kein einheitliches christlich-kirchliches Ethos als Leitbild für die Allgemeinheit mehr erlaubte, sondern vielmehr destruktive Kräfte freisetzte, die die Einheit und innere Sicherheit des Gemeinwesens gefährdeten, mussten politische Kräfte selbst ein Ethos entwickeln, das der Gewissens- und Bekenntnisfreiheit der Bürger mehr und mehr auch rechtliche Geltung verschaffen sollte. Zugleich sollten aber auch der staatlichen Gewalt die nötige Macht und angemessene Leitungs- und Kontrollfunktionen zugewiesen werden, um den inneren und äußeren Frieden zu sichern.

Angesichts der Verunsicherungen und der Skepsis, die sich in der religiösen und geistig-sittlichen Krise „im Hinblick auf das Göttliche und Gerechte" breitmachten, ließ sich das Gleichgewicht der Seele nur dadurch erreichen, dass man sich auf eine vernunftkritische Haltung zurückzog und „in die bestehenden Ordnungen" einfügte.[32] Die Distanz, die sich gegenüber den Religionsparteien der Katholischen Liga und der protestantischen Union aufbaute, führte in der politischen Theorie seit dem 17. Jahrhundert zu einer dritten Partei, der „Partei der Politiker"[33], die für Gewissensfreiheit, freie Religionsausübung, Toleranz und Rechtssicherheit plädierte.

Notwendig war dabei allerdings eine monarchische Zentralgewalt, um die Konflikte zwischen den konfessionellen Parteien und den zerstrittenen Ständen zu befrieden und eine geeignete Ordnungsstruktur zu sichern. Um eine Lösung der Konflikte jenseits der konfessionellen Differenzen zu ermöglichen, bedurfte es selbstredend geeigneter ethisch-politischer Grundlagen, die offenbarungs- und moraltheologischer Leitideen und Normbegründungen entraten mussten, wenn die für die allgemeine Sittlichkeit des Gemeinwesens relevanten Leitideen fruchtbringend sein sollten. Andererseits fungierte der Glaube an Gott in Staat und Gesellschaft weiterhin als legitimatorische Größe, da die monarchische Herrschaft von Gott abgeleitet (Röm 13,1–7) und Atheismus sowie Areligiosität auch von politischen Denkern wie John Locke, Jean-Jacques Rousseau und anderen mit Unmoral und politischer Unzuverlässigkeit gleichgesetzt wurden.

---

31 Vgl. *R. Uertz*, Vom Gottesrecht zum Menschenrecht. Das katholische Staatsdenken in Deutschland von der Französischen Revolution bis zum II. Vatikanischen Konzil (1789–1965), Paderborn 2005, 193–361.

32 *J. Rohls*, Geschichte der Ethik, Tübingen ^{2}1999, 303f.

33 *J. Rohls*, Geschichte (s. Anm. 32), 303; *H. Leo*, Leitfaden für den Unterricht in der Universalgeschichte, III. Teil, Halle 1839, 99.

In meinem nachfolgenden Beitrag *Zur philosophisch-ethischen Grundlegung der neuzeitlichen Pflichtenkreislehre* wird die Entwicklung zur Säkularisierung der Ethik zu zeigen sein. Im Zentrum steht dabei die Pflichtethik, die mit der Subjektwende eng verbunden ist, die jedoch nicht einfachhin als Ablösung, sondern vielmehr als wesentliche Modifizierung der Tugendethik zu verstehen ist. Während die Tugendethik die innere Einstellung, die Disposition der emotionalen und kognitiven Fähigkeiten und Kräfte meint,[34] intendiert der Begriff der Pflicht das sittliche Gebot des Handelns aufgrund von moralischen und – davon zu unterscheidenden – rechtlichen Normen. Die Pflichtidee setzt demnach eine gesetzgebende Instanz voraus,[35] die aber aufgrund der notwendig gewordenen Trennung von Politik und Religion auch die Abgrenzung von staatlich-rechtlicher und religiös-kirchlicher Autorität sowie der Unterscheidung zwischen innerer moralischer und äußerer rechtlicher Gesetzeskonformität nach sich zieht. Die Pflichtethik befähigt mithin in besonderer Weise zu einem Entscheidungshandeln.[36] Mit der dem einzelnen Menschen und seinem Gewissen aufgelasteten Unterscheidung zwischen subjektiver Moral und positivem Gesetz ist somit der entscheidende Schritt zur neuzeitlichen Pflichtethik getan, deren „Erkennungsprinzip" (G. Hammerstein) die Differenzierung von allgemeinen Pflichten und Rechtspflichten ist.[37]

Bei Christian Thomasius (1655–1728) vollzieht sich dieser Schritt durch die Scheidung äußerer und vollkommener Pflichten von allen anderen Pflichten, dass sie „die Menschen nicht bloß gegen sich selbst, sondern auch gegen andere verpflichten"[38]. Spätestens mit der „Verbreitung der Wolffschen Philosophie war die Wissenschaft des Naturrechts in Deutschland von den philosophischen Systemen abhängig geworden, eine Annahme, die auch von katholischen Rechtsgelehrten an juristischen und philosophischen Fakultäten geteilt wurde.[39] Es bil-

34 Vgl. *O. Höffe,* Tugend, in: Lexikon der Ethik, München ^{6}2008, 317–320, 317.

35 Vgl. *M. Forschner,* Pflicht, in: LThK^{3} VIII (1999), 194f.; vgl. auch den Beitrag 2.1 von *M. Forschner* in diesem Band.

36 Vgl. *E.-W. Böckenförde,* Staat–Gesellschaft–Kirche, in: CGG, Bd. 15, 5–120.

37 Vgl. *W. Kersting,* Pflicht, in: HWP, Bd. 7, 405–433, 410; *W. Kersting,* Pflichten, unvollkommene/vollkommene, in: ebd., 433–439; *W. Kersting,* Pflichtenlehre, in: ebd., 456–458; *W. Kersting,* Pflichtethik, deontologische Ethik, in: ebd., 458–460.

38 *L. A. Warnkönig,* Rechtsphilosophie als Naturlehre der Rechtswissenschaft, Freiburg i. Br. 1839, 57, zit. nach *G. Hammerstein,* Die Entwicklung des Naturrechtsgedankens in der katholischen Rechtsphilosophie des 19. Jahrhunderts, jur. Diss. Freiburg i. Br. 1950, 19.

39 *G. Hammerstein,* Entwicklung (s. Anm. 38), 18f., sieht das Hauptproblem der katholischen Naturrechtslehre im Dogma der Erbsünde und der in diesem Lehrsatz begründeten „Erhebung des Menschen in den supranaturalen Gnadenbereich" mit seiner „transzendenten, mechanisierten Gnadenwirkung". Ihre Folge sei die Verbindung der natürlichen Sittlichkeit mit theologisch-dogmatischen und kanonistischen Normen, wie sie insbesondere die Dekrete des Konzils von Trient enthielten (vgl. Dekrete der Konzilssitzungen zur Ursünde (1546), zum Bußsakrament, d. h. das Sündenbekenntnis gemäß den Göttlichen Gesetzen (1547) und zur Gewissenserforschung gemäß den

dete sich im säkularen Naturrecht ein Kanon von Begriffen heraus, den der katholische Rechtsphilosoph Leopold August Warnkönig wie folgt zusammenfasst: „1. Annahme eines Naturzustandes des Menschen und Bestimmung der menschlichen Rechte und Pflichten in ihm. 2. Die Vernunft ist die Erkenntnisquelle der Grundsätze des Naturrechts. 3. Das Naturrecht im weiteren Sinne wird als Moral, als Lehre von den unvollkommenen Pflichten, dem Naturrecht im engeren Sinne, als der Lehre von den vollkommenen Pflichten, entgegengesetzt. 4. Dieselben haben den Charakter der Erzwingbarkeit (sind also ius cogens); sie beziehen sich aber auf die äußeren Verhältnisse der Menschen untereinander und setzen nur negative Verbindlichkeiten fest."[40]

3.3.4 Die Selbstverpflichtung als Grundlage neuzeitlicher Pflichtethik

Zentraler Grundsatz der neuzeitlichen Pflichtethik ist der Gedanke der *Selbstverpflichtung* des Menschen als *moralisches Subjekt*. Die Selbstverpflichtung ist demnach im neuzeitlich-naturrechtlichen Denken das Fundament des Verpflichtungsverhältnisses in Bezug auf die jeweiligen Pflichtenkreise Gott, Selbst und Mitmensch. Verschiedene Denker haben an dieser Entwicklung Anteil. Ihr entgegen steht die *Fremdverpflichtung* als Grundlage des Verpflichtungsverhältnisses im Sinne der Herrschaft Gottes (sowie der Priester und Religionsdiener) über den Menschen, wie sie die Vertreter der Gebotsethik sehen. Die Gebotsethik hält an offenbarungstheologischen Normen und insbesondere am Dekalog als heteronomer Moralordnung fest, wie sie insbesondere in der katholischen kasuistischen Morallehre und Bußpraxis in Erscheinung tritt. Mit dem Konzil von Trient (1551) wurden die bußtheologischen Normen noch verschärft.[41]

Die Pflichtenkreistrias wird in der Neuzeit sowohl von Philosophen und Theologen vertreten, die der subjektgewendeten Pflichtethik anhängen, als auch von Moraltheologen, die die heteronome Moral im Sinne der Gebotsethik und der

---

Vorschriften des Dekalogs (1551); in: DH, [37]1999, Nr. 1510–1519; 1542–1550, 1680–1685. Doch habe sich, so *G. Hammerstein,* Entwicklung (s. Anm. 38), 41, in praktischer Hinsicht die natürliche „aufgeklärte Vernunft" durchgesetzt, die die Theologie gemäß dem Dogma zugestehen musste, weil „der menschliche Geist und Wille auch im natürlichen Bereich den Schöpfer erreichen" könnten. Die aufgeklärte Vernunft und das „lumen naturale" berührten sich „in der Tiefe in einem Punkt". Von daher sei denn „auch der Aufklärungsgeist in den theologischen Raum eingebrochen, geschickt an dieser Stelle seine Chance nutzend".

40 *L. A. Warnkönig,* Rechtsphilosophie, 60, zit. nach Hammerstein, Entwicklung (s. Anm. 38), 21.

41 Vgl. die Lehre über das Sakrament der Buße des Konzils von Trient, 14. Sitzung 1551, in: DH, [37]1999, Nr. 1679f.: Der Gläubige „ist verpflichtet, alle nach der Taufe begangenen schweren Sünden […] nach Art und Zahl zu bekennen". Darunter fallen auch *„alle Todsünden,* […] *auch wenn sie ganz im Verborgenen und nur gegen die zwei letzten Vorschriften der Zehn Gebote begangen wurden"*. Vgl. auch: IV. Laterankonzil, Kap. 21: Ablegung der Beichte, ebd. Nr. 812–814.

(neo-)scholastisch modifizierten Tugendethik als Kennzeichen katholischer Morallehre ansehen. Einen Sonderfall stellen die katholischen Rechtslehrer an juristischen Fakultäten dar, insofern sie als Katholiken profane Rechtsgebiete unterrichten und eben nicht wie die Theologen der kirchlichen Jurisdiktionsgewalt unterstehen.[42]

Da die subjektorientierte Pflichtenlehre am Pflichtgedanken gegenüber Gott – wenngleich in wesentlich modifizierter Weise – festhält, hat sie auch für die Vertreter des naturrechtlich-philosophischen Denkens eine hohe Plausibilität. Sie ist zugleich auch ein wichtiges, wenn nicht gar entscheidendes Kontinuum angesichts des vor allem von den Menschen als Gläubigen und als Bürgern vielfach schmerzlich erlebten konfliktiven Übergangs von einem christlichen zu einem mehr und mehr profanen Gemeinwesen, das weithin nur noch in seinem formalen christlichen Bekenntnis existiert und sich zugleich schon auf dem Weg der Pluralisierung christlicher wie auch anderer religiöser Bekenntnisse befindet. Insofern kam der neuzeitlichen subjektorientierten Pflichtenkreistrias auch eine bedeutende konsensstiftende Funktion zu. Für Katholiken wie für Protestanten vollzog sich das moralische Reflektieren und Handeln – sei es im Rahmen katholischer Morallehre gemäß der am Dekalog orientierten Pönitentialsummen, sei es im Sinne der vor allem vom Protestantismus betonten Gottunmittelbarkeit des Gewissens – gemäß der drei Bezugsgrößen Gott–Mensch–Mitmensch.[43]

3.3.5 Katholische und protestantische Varianten der Rechtsethik

Die protestantischen Theologen und Philosophen kamen in der Regel leichter mit der Säkularisierung von Ethik und Recht und den humanistischen Gesellschaftsideen zurande als die Katholiken.[44] Das dürfte seine Gründe in erster Linie in der Subjektorientierung der protestantischen Glaubens- und Morallehre[45] und der

42 *G. Hammerstein,* Entwicklung (s. Anm. 38), 37–89, führt u. a. folgende, mit dem rationalistischen Naturrecht sympathisierenden Moraltheologen, Rechtsphilosophen und Kanonisten an: F. J. von Buß, J. B. Sailer, L. A. Warnkönig, C. A. von Droste-Hülshoff, C. L. von Haller, A. Müller, F. Schlegel, F. von Baader, J. von Radowitz, E. Moy de Sons, F. Walter, J. B. von Hirscher, K. Werner, J. B. Pruner und F. X. Linsmann.

43 Vgl. hierzu die Beiträge zur katholischen Bußlehre, 1.8 von *I. Mandrella* und 1.9 von *S. Müller,* in diesem Band; ferner *U. Störmer-Caysa,* Gewissen und Buch, Berlin 1998.

44 Zu den frühen Humanisten zählt jedoch auch der Katholik Erasmus von Rotterdam (1466/69–1536); vgl. *W. Ribhegge,* Erasmus von Rotterdam, Darmstadt 2010.

45 Vgl. *K.-H. Ohlig,* Neuzeit und Moderne als Herausforderung und Bedrohung der Religion, in: ders./M. Honecker, Christlicher Glaube, Religion und moderne Gesellschaft, Alfter-Oedekoven 1988, 6–26; *K.-H. Ohlig,* Die Würde der Person und ihres kritischen Denkens. Das Spezifikum der europäischen Kulturgeschichte, in: J.-D. Gauger/H. J. Küsters/R. Uertz (Hrsg.), Das Christliche Menschenbild, Freiburg i. Br. 2013, 11–50.

Differenzierung von religiös-geistlicher und weltlich-sittlicher Ordnung haben, wie sie in der Zwei-Regimenter-Lehre angelegt ist. Das barockscholastisch geprägte Naturrecht dagegen mit der von Kardinal Robert Bellarmin († 1621) entwickelten Lehre von der „potestas indirecta in temporalibus" respektierte wohl die Eigenständigkeit der weltlichen Gewalt. Doch beanspruchte es, unter den veränderten religiös-politischen Bedingungen der Neuzeit in Wahrnehmung des kirchlichen Heilsauftrags indirekt Einfluss auf das politische Gemeinwesen auszuüben, sofern die Kirche das Heil der Seelen („ratione salutis") gefährdet sah.[46] Diese Zuordnung von Staat und Kirche entsprach „je länger je weniger dem von *Bellarmin* entwickelten und postulierten Modell". So lange immer noch „die Pflege und Anerkennung der (wahren) Religion selbst zu den auch kirchlich geforderten Aufgaben der politischen Ordnung gehörte und die weltlichen Herrscher ihrerseits Christen waren", dehnten die aufkommenden Staaten angesichts des Absolutheitsanspruchs der Konfessionen den Souveränitätsanspruch zwangsläufig auch auf die geistlichen Angelegenheiten aus.[47] Erst in der Französischen Revolution streifte das politische Gemeinwesen die „Anerkennung der christlichen Religion als seiner Grundlage"[48] ab.

Nicht zufällig hatten sich im 16. und 17. Jahrhundert vor allem im weiteren Umfeld des Protestantismus und der reformierten Bekenntnisse auch die Vertreter säkular-humanistischer Ethik angesiedelt, die im deutschsprachigen und mitteleuropäischen Raum zumeist auch religiös orientiert waren.[49] Mit der Entwicklung der säkularen philosophischen Ethik, deren Grundlagen insbesondere die antike griechische Philosophie, die römische Rechtstheorie, der Renaissancehumanismus und das nominalistische Gedankengut bildeten, an dem in bestimmter Weise auch die Reformatoren anknüpften, trennen bzw. gabeln sich die philosophische Ethik und die Morallehre der katholischen Kirche.

Bemerkenswert ist, dass eine Anzahl führender politischer Denker des 17. und 18. Jahrhunderts eine beachtliche Nähe zur protestantischen Moralauffas-

46 Vgl. *E.-W. Böckenförde,* Staat–Gesellschaft–Kirche (s. Anm. 36), 15–77, 22; *E.-W. Böckenförde,* Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation (1967), in: ders., Staat, Gesellschaft, Freiheit, Frankfurt a. M. 1976, 42–64, 47f.

47 Die barockscholastische Variante des Naturrechts wurde – nur geringfügig modifiziert und durch das Toleranzgebot gemildert – in die Staatslehre Leos XIII. (1878–1903) übernommen. Die Enzyklika *Immortale Dei* Leos XIII., 1885, Nr. 41, dekretiert, „dass nach dem Urteil der Kirche die verschiedenen Religionsformen mit der wahren Religion nicht gleichberechtigt sein können", weswegen Regierungen aber dennoch nicht getadelt würden, „wenn sie um eines wichtigen Gutes willen oder zur Vermeidung eines Übels nach Herkommen und Gewohnheit verschiedene Religionsformen dulden". Vgl. *R.Uertz,* Vom Gottesrecht (s. Anm. 31), 236–266.

48 *E.-W. Böckenförde,* Staat–Gesellschaft–Kirche (s. Anm. 36), 23.

49 Vgl. *Chr. Strohm,* Calvinismus und Recht. Weltanschaulich-konfessionelle Aspekte im Werk reformierter Juristen in der Frühen Neuzeit, Tübingen 2008.

sung zeigten. Anders formuliert heißt dies: Es sind vor allem im deutschsprachigen Raum vornehmlich protestantische Philosophen und Rechtslehrer, die an der Neutralisierung bzw. Säkularisierung des Rechts und der Etablierung eines humanistischen Ethos führend beteiligt sind.

Während die politische Ethik und die Rechtslehre der Neuzeit vor allem von der säkular-individualistischen Naturrechtslehre und ihren verschiedenen Varianten geprägt sind, bleibt für die katholische Kirche das scholastische Moral- und Naturrechtssystem in seinen verschiedenen Varianten bindend, wie dies Christian Thomasius (1655–1728)[50] im Vorwort (1707) zur deutschen Ausgabe von Hugo Grotius' *De jure belli ac pacis. Libri tres* (Paris 1625) anschaulich beschreibt. Er kritisiert die Vermischung von göttlichen und allgemeinen sowie von offenbarungstheologischen und vernunftgemäß begründeten Gesetzen, womit sich die katholische Kirche mit der von ihr angeleiteten Naturrechtslehre konträr zur neuzeitlichen Naturrechtsinterpretation stellte.[51]

3.3.6 Die Zehn Gebote und das Vernunftrecht

Bemerkenswert ist, dass mit Pierre Charron (1541–1603) – rund ein Vierteljahrhundert vor Hugo Grotius – ein französischer katholischer Theologe, Hofprediger und Jurist in seinem Hauptwerk *De la sagesse* (1601)[52] als einer der ersten politischen Denker die Trennung von allgemeinen und offenbarungstheologischen Geboten und die Differenzierung zwischen moralischen und Rechtspflichten postulierte und damit wegweisende Schritte zur neuzeitlichen Pflichtethik vorgenommen hat.[53] Charron erkennt den Menschen als moralisches Subjekt an, das sich sein Handeln und die Handlungsfolgen selbst zuschreiben müsse. Statt der Ge-

50 Vgl. *H. Ottmann,* Christian Thomasius, in: ders., Geschichte des politischen Denkens, Bd. 3.1, Stuttgart 2006, 411–420.

51 Vgl. *Chr. Thomasius,* Vorwort zur ersten deutschen Ausgabe von H. Grotius, 1707, in: H. Grotius, De jure belli ac pacis. Libri tres (Paris [1]1625). Dt.: Drei Bücher vom Recht des Krieges und des Friedens, übers. u. hrsg. von W. Schätzel, Tübingen 1950, 1–28, 26. Päpstliche Rechte und Gesetze, so heißt es, könnten daher nicht die Grundlage für das Naturrecht bilden, das allein auf allgemeinen Vernunftprinzipien aufbaue und keine theologischen Beimischungen enthalten dürfe. Der Katholizismus sei das Bollwerk gegen die neuzeitliche Naturrechtslehre und somit auch der Grund dafür, dass sich Grotius mit seiner Kritik an der scholastischen Naturrechtslehre habe zurückhalten müssen. Denn dieser habe es sich mit den Scholastikern, die eine eigenartige Mischung von Religion, falsch ausgelegtem Naturrecht und mystischer Lehrart vertreten hätten, nicht verderben wollen. Vgl. die Beiträge 1.8 von *I. Mandrella* und 1.9 von *S. Müller* zur katholischen Bußlehre in diesem Band.

52 *P. Charron,* De la sagesse, livres trois, Bordeaux 1601; dt. Ausgabe: *P. Charron,* Die wahre Weisheit oder Sittenlehre des Weltbürgers, 2 Bde., München 1779.

53 *R. Kany,* dem ich den Hinweis auf Pierre Charron verdanke, verweist in seinem Beitrag 1.6 in diesem Band allerdings auch auf zahlreiche weitere Theologen und Philosophen des 16. und 17. Jahrhunderts, die die Pflichtenkreistrias vertreten.

botsethik verweist er auf die Tugendethik und die Entscheidungskriterien menschlichen Handelns, wobei er die Vernunft und die Billigkeit als „Seele des Gesetzes" bezeichnet. Die Zehn Gebote versteht er nicht als absolut gültige bzw. bindende Handlungsanweisungen. Vielmehr behandelt er den Dekalog wie andere allgemeine Gesetzeswerke, die der Gewissensverantwortung des Einzelnen unterliegen und für die der Mensch einmal „vor Gericht" Rechenschaft ablegen müsse. Mit seiner philosophischen Moralbegründung vertritt Charron praktisch das Postulat der Gottunmittelbarkeit des Menschen, womit die herkömmliche Funktion des geistlichen Amtes als kirchlich-sakramentale Vermittlungs- und Entscheidungsinstanz weise in den Hintergrund gerückt wird. Vielmehr preist Charron „jenes natürliche Licht", das als „Glanz und Fortsatz des ewigen und göttlichen Gesetzes" zu sehen sei.[54]

Das Ethikkonzept des Hofgeistlichen fand Anerkennung und Ablehnung zugleich. Es wurde kirchlich indiziert, zugleich aber fand er im hohen Klerus auch Fürsprecher und Verteidiger.[55] Jedenfalls wurde im Katholizismus ein innerkirchlicher Kontrapunkt gesetzt, der dem Ethikansatz der traditionellen kirchlichen Morallehre, wie er im 17. und 18. Jahrhundert besonders von den Jesuiten vertreten wurde, diametral entgegensetzt war.[56] Charron plädierte für die Anerkennung eines autonomen Subjekts, das in moralischen Angelegenheiten nicht bzw. nicht mehr unbedingt der kirchlich-moralischen Vermittlung bedurfte. Vielen galt daher sein Hauptwerk *De la sagesse* als „protestantisches" Werk, unvereinbar mit den Positionen eines integralen Katholizismus.

3.3.7 Theologische Studienreform zur Förderung religiöser und moralischer Toleranz

Von besonderem Interesse ist diesbezüglich auch das Reformprogramm für das Theologiestudium an den Universitäten der kaiserlich königlichen Erblande, das rund 180 Jahre später der Benediktinerabt Franz Stephan Rautenstrauch (1734–1785) im Auftrag des Habsburger Kaiserhauses und der österreichischen Kultusverwaltung 1774–1785 durchführte.[57] Ähnlich wie Charron in seinem Buch *Über die Weisheit* (1601) geht auch Rautenstrauch im moraltheologischen

54 *P. Charron,* Weisheit, Bd. 1 (s. Anm. 52), 330f.

55 Vgl. Vorwort: Leben des Verfassers, in: *P. Charron,* Weisheit (s. Anm. 52), XII–XVII; *G. Abel,* Stoizismus und Frühe Neuzeit. Zur Entstehungsgeschichte modernen Denkens im Felde von Ethik und Politik, Berlin 1978, 153–227; W. *G. Tennemann,* Geschichte der Philosophie, Bd. 9, Leipzig 1814, 458–485, 460

56 Vgl. *Chr. Thomasius,* Vorwort (s. Anm. 51), 27.

57 Vgl. *G. Hammerstein,* Entwicklung (s. Anm. 38), 15–26, der die günstigen Folgen der rautenstrauchschen Studienreform auch für die deutschen Lande und ihre katholisch-theologischen Fa-

Teil seines *Entwurfs zur Einrichtung der theologischen Schulen* (1782) vom moralischen Subjekt als dem eigentlichen Adressaten der Vorlesungen und Lehrbücher des Theologieunterrichts aus. Durch die reformierte Lehre und Lehrmethode sollen die Alumnen zum Selbststudium angeregt und zu geistlicher und moralisch-ethischer Selbstständigkeit im Hinblick auf ihre späteren Tätigkeiten als Seelsorger und Religionslehrer hingeführt werden. Dazu sei aber die herkömmliche scholastische Morallehre mit ihrer verwickelten Bußlehre nicht geeignet, die mehr einem Lasterkatalog als einer moraltheologischen Anleitung gleiche. Die Moral- und Bußlehre sei daher aus den kanonistischen und bußtheologischen Verstrickungen herauszulösen und als eigenständige theologisch-ethische Disziplin zu etablieren.

Entsprechend unterscheidet Rautenstrauch zwischen natürlichen und übernatürlichen Elementen christlicher Moral. Damit differenziert er auch zwischen den jeweiligen Zuständigkeiten theologisch-offenbarungsmäßiger Gesetze und philosophisch-vernunftgeleiteter Normen. Das wichtigste ethisch-moralische Motiv ist für den Moralisten neutestamentlich fundiert. Es ist die „Liebe gegen Gott", welche der Mensch zur Leitidee bzw. zum „Direktionsbegriff" seines eigenen Handelns machen müsse.[58] Statt sich an den hohlen Formeln des Beichtspiegels zu orientieren und sich „unfruchtbare Metaphysikationen mühsam einzuprägen" sollten als Grundlagen christlicher Morallehre künftig vermehrt gesunder Menschenverstand sowie an den Wissenschaften und an der praktischen Erfahrung orientierte Leitideen dienen. Das aber habe zur Konsequenz, dass man von der moraltheologischen Methode, die Zehn Gebote als eine „Gesetzeslehre" zu betrachten, abrücken müsse. Es sei daher mit natürlichen Ordnungsgrundsätzen unvereinbar, den „Dekalog als ein vollständiges Gesetzbuch der Christen" anzusehen.

Für Rautenstrauch kann der christliche Glaube im Hinblick auf die soziale Ordnung nicht mehr unmittelbar als Gesetz oder Gebot, wohl aber als religiöses Motiv und christliche Leitidee fungieren. Statt der am Dekalog orientierten Normkategorien und Handlungsfelder der praktischen Ethik soll gemäß dem *Ordo theologiae moralis,* den in lateinischer Sprache gefassten Leitsätzen des theologischen Reformprogramms, künftig die Pflichtenkreislehre mit ihrer Einteilung der Pflichten gegenüber Gott, sich selbst und den Mitmenschen als

---

kultäten hervorhebt (ebd., 15); vgl. auch *H. Zschokke,* Die theologischen Studien und Anstalten der katholischen Kirche in Österreich. Aus Archivalien, 2 Teile, Wien/Leipzig 1894, 34.

58 *F. Rautenstrauch,* Entwurf zur Einrichtung der theologischen Schulen in den k.k. Erblanden, Wien [1]1782, [2]1784, 88–90, unterscheidet wie Karl-Anton von Martini (1726–1800) die auf der Naturrechtsethik basierenden „unvollkommenen Pflichten" (den Mitmenschen betreffend) von den „vollkommenen Pflichten", die die Gerechtigkeit im engeren Sinne bzw. das positive Recht (Zwangsrecht) betreffen.

Grundlage dienen. Die Pflichtenkreistrias, die detailliert entfaltet und durch den vierten Pflichtenkreis, die Standespflichten, ergänzt wird, führt mit der strukturierten Auflistung der standesethischen Tugenden bereits zu den verschiedenen bereichsspezifischen Ethiken.[59]

Die rautenstrauchschen Reformen, die in den österreichischen Erblanden eingeführt wurden, zu denen auch Freiburg im Breisgau zählte, wurden zwar nach relativ kurzer Zeit durch andere Leitlinien abgelöst. Doch zeigte das Programm des Benediktiners mittel- und langfristig nicht zu unterschätzende Wirkungen, insofern seine Vorschläge für einen zeitgemäßeren moraltheologischen Unterricht an den Universitäten über Österreich hinaus auch an den deutschsprachigen theologischen Fakultäten Eingang fanden.[60] Im Übrigen wirkten sie auch darauf hin, die Moraltheologie und auch die Pastoraltheologie als selbstständige philosophisch-theologische Disziplinen aus den Engführungen der Dogmatik und Kanonistik herauszulösen.[61] Kritiker des Kanonisten Rautenstrauch, darunter vor allem des hohen österreichischen Klerus, sahen in seinem Reformprogramm ein Oktroy des österreichischen Kaiserhauses, das im Übrigen an protestantischen, jansenistischen und febroanischen Ideen orientiert sei.[62]

---

59 Vgl. *F. Rautenstrauch,* Entwurf (s. Anm. 58), 172–175. – Der ERSTE TEIL des *Entwurfs* enthält u. a. die *Vorschriften zur Moraltheologie,* §§ 100–117 (76–90), die *Vorschriften zur Pastoraltheologie,* §§ 118–146 (91–115) sowie die *Anleitung zur Streittheologie,* §§ 147–152 (116–120); der ZWEITE TEIL den Anhang *Tabellarische Entwürfe einzelner theologischer Wissenschaften und der dahin gehörenden Vorlesebücher* (121–191), der seinerseits im § 8 des *Ordo Theologiae Moralis/*III. Teil *De officiis christianis in specie* (172–174) die um die Standesethiken erweiterte Pflichtenkreistrias entfaltet. Die *Anleitung zur Streittheologie* wird mit der Aufforderung beschlossen, die bisherige Form der traditionell von der Dogmatik bestimmten *apologetischen Polemiken* aufzugeben, an deren Stelle eine den „praktischen Wahrheiten des Christentums" angemessene Streitkultur treten solle. Entsprechend seien Regeln zu vermitteln, wie der Schüler (bzw. Theologiestudent) „bei vorkommenden Religionsstreitigkeiten und religiösen Duldungsvorfällen sich verhalten soll". Eine solcher Art verfasste Polemik, so hofft Rautenstrauch, werde, „nicht mehr als eine gehässige theologische Zankkunst, sondern als die sanftmütige Leiterin in Religionszweifeln, als eine Kritik der dogmatischen und Moraltheologie betrachtet, allen Freunden und Forschern der Wahrheit ehrwürdig werden" (§ 152).

60 Vgl. *H. Zschokke,* Die theologischen Studien (s. Anm. 57), 34.

61 Vgl. *K. Hilpert,* Moraltheologie, in: LThK^3 VII (1998), 462–467, 465f.

62 Zur Kritik am theologischen Reformprogramm Rautenstrauchs und den entsprechenden Interventionen des Wiener Erzbischofs Christoph Kardinal Migazzi, des Primas von Ungarn Joseph Kardinal Graf Batthyány sowie Papst Pius' VI. vgl. *B. F. Menzel,* Abt Franz Stephan Rautenstrauch von Břevnov-Braunau. Herkunft, Umwelt und Wirkungskreis (theol. Diss. Prag 1932), Königstein i. Ts. 1969, 161–166, 178–183; *F. Kopecký,* Moraltheologie im aufgeklärten theresianisch-josephinischen Zeitalter. Sittliche Bildung und Ausgestaltung der Morallehre zum eigenständigen systematischen Lehrfach (zugl. Wien, Univ., Habil.-Schr., 1987), St. Ottilien 1991, 150–190; ferner *J. Rohls,* Protestantische Theologie der Neuzeit, Bd. 1: Die Voraussetzungen und das 19. Jahrhundert, Tübingen 1997, 161. Pius VI. reiste im Frühjahr 1782 eigens nach Wien und ersuchte Kaiser Joseph II., von seiner Religionspolitik und seinen Reformprogrammen abzurücken.

Hans J. Münk untersucht in seinem Beitrag vor allem den historischen Verlauf der Etablierung der speziellen Moraltheologie und ihrer Gegenstandsbereiche, wobei insbesondere die Dreipflichtenkreislehre im Vordergrund steht.[63] Er konzentriert sich vor allem auf das spezifische Verhältnis der Tugendlehre zur neuzeitlichen Pflichtenlehre und zeigt die Wirkungsgeschichte der Pflichtenkreistrias in der katholischen Moraltheologie im Anschluss an das von Rautenstrauch und seinem Nachfolger Augustin Zippe bearbeitete Reformprogramm, das bis in den theologischen Lehrkanon des 19. Jahrhunderts reicht.[64]

Wie gezeigt können sich mit der Pflichtenkreistrias sowohl heteronome Ethiksysteme wie die Gebotsethik, ebenso aber auch die Tugend- und die Pflichtethik verbinden. Diese sind nun aber nicht immer deutlich zu unterscheiden, da der Gedanke der Pflicht auch Merkmal der Tugendethik wie auch der Gebotsethik ist oder sein kann, wie dies Münk präzise aufzeigt. Außerdem ist, wie im kontroverstheologischen Eingangskapitel angesprochen, hinsichtlich der Gebots-, Tugend- und Pflichtethik zu unterscheiden, ob diese als Gliederungssysteme oder als ethische Reflexions- und Handlungsweisen aufzufassen sind.

Das wichtigste Merkmal des neuzeitlichen Systems der Pflichtethik ist – in deutlicher Unterscheidung zur Gebotsethik und zur Tugendethik – die Idee der *Selbstverpflichtung des moralischen Subjekts*. Entsprechend gehört es zur Pflicht des Menschen, moralische wie auch rechtliche Normen, Gebote und Gesetze aufgrund eigener Vernunftreflexionen zu prüfen und zu verifizieren, wobei der menschliche Verstand nicht als bloßes Ableseorgan einer *vorgegebenen Ordnung* fungiert, sondern vielmehr selbst Ursprung und Quelle der *aufgegebenen Ordnung* ist.[65]

Die protestantische Ethik hat sich, sieht man von orthodoxen Kreisen ab, mit der religiös-politischen Neuordnung von Recht und Staat und der Abgrenzung des geistlichen Bereichs vom Weltlichen in wichtigen Bereichen leichter getan als die katholische Morallehre.[66] Der Umstand aber, dass die subjektorientierte

63 Vgl. den Beitrag 3.5 von *H. J. Münk* in diesem Band.

64 Bemerkenswert ist, dass Rautenstrauchs Reformprogramm vorsah, zusammen mit der Moraltheologie auch die Pastoraltheologie als selbstständige theologische Disziplin einzurichten. Vgl. *J. Müller,* Der pastoraltheologisch-didaktische Ansatz in Franz Stephan Rautenstrauchs *Entwurf zur Einrichtung der theologischen Schulen*, Wien 1969.

65 Vgl. *St. H. Pfürtner,* Moral – Was gilt heute noch? Erwägungen am Beispiel der Sexualmoral, Zürich 1972, 20.

66 Vgl. zum Verhältnis von Protestantismus und Katholizismus zur neuzeitlichen Kultur und Politik *W. Huber/H. E. Tödt,* Menschenrechte, Perspektiven einer menschlichen Welt, Stuttgart 1977, 45–55; *O. Höffe,* Christliche Sozialethik im Horizont der Ethik der Gegenwart, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, 20 (1991), 36–44. Aus der humanen Verfassung des Grundgesetzes für die Bundesrepublik Deutschland (1949) ist es für *Th. Heuss,* Politik und Ethik, in: Rheinischer Merkur, 13.03.1951, befremdlich, dass manche Theologen „schon die Ethik für säkularisierte Religion hal-

Moral (und Theologie) vor allem in den reformierten Kirchen beheimatet war und – obwohl das subjektorientierte Ideengut des Mittelalters (Abaelard, Thomas von Aquin u. a.) schon in beachtlichem Maße ausgeprägt war – nunmehr als Gegenbewegung zum scholastisch-organischen Ordnungsdenken fungierte, ließ diese Form christlicher Moral zu einem kontroverstheologischen Konfliktpunkt ersten Ranges werden.

3.3.8 Das moralische Subjekt in der theologischen Kritik

Dies zeigt sich auch in jüngeren Untersuchungen, die sich noch im moralgeschichtlichen Rückblick damit schwertun, die kontroverstheologischen Probleme von einst in ihren aktuellen Analysen zu relativieren und mehr Verständnis aufzubringen für die besonderen Herausforderungen, denen Theologen und Moralisten wie etwa der Benediktinerabt Franz Stephan Rautenstrauch im 18. Jahrhundert angesichts religionspolitischer, rechtlicher und gesellschaftlich-kultureller Umbrüche als Geistliche in staatlichen bzw. staatsnahen Institutionen ausgesetzt waren. Sie standen vor der Aufgabe, die Moraltheologie aus ihrer Verwobenheit in Dogmatik und Kasuistik herauszulösen und sie als eigenständige Disziplin zu etablieren und die christliche Moral an die Anforderungen des konfessionell gemischten politischen Gemeinwesens sowie seiner Toleranzgebote und staatlichen Gesetze heranzuführen. Das aber wiederum verlangte seinerzeit von der Theologie und ihren Hilfswissenschaften, in ihren Lehrplänen und Lehrbüchern von religiös-konfessionell geprägten Moralvorstellungen Abstand zu nehmen und sich stattdessen an philosophisch-naturrechtlichen Moralvorstellungen zu orientieren.[67]

Richard Bruch und František Kopecký behandeln in ihren moralgeschichtlichen Studien diese Probleme aus unterschiedlichen Perspektiven. Bruch bemerkt in seiner Naturrechtsstudie von 1997,[68] dass er die rautenstrauchschen Re-

ten“ und die philosophische Ethik der „Überbewertung des Diesseitigen“ verdächtigen; vgl. *R. Uertz,* Die Katholische Kirche und ihre Kompatibilität mit dem Verfassungsstaat, in: *K. Ebner/T. Kraneis* u. a. (Hrsg.), Staat und Religion. Neue Anfragen an eine vermeintlich eingespielte Beziehung, Tübingen 2014, 49–65, 49–51; *Chr. Waldhoff,* Heilserwartungen an Recht und Verfassung – Bemerkungen zum Verhältnis Recht – Religion, ebd., 229–244.

67 *F. Kopecký,* Moraltheologie (s. Anm. 62), 20–32, erwähnt nur das Missbehagen Rautenstrauchs und anderer Mitglieder der Studienreformkommission an den Lehrmethoden der Jesuiten. Es hätte hier, vor allem im Hinblick auf die moraltheologischen und naturrechtlichen Neuerungen des Reformplans doch einer näheren Beschreibung der inkriminierten Methoden der Jesuiten bedurft, wobei es sich wohl auch um den Probabilismus handelte; vgl. auch *B. F. Menzel,* Abt Rautenstrauch (s. Anm. 43), 93–109. Zum Probabilismus und seiner Bedeutung auf dem Weg von der kasuistischen Moral- und Bußlehre zu einer freiheitlicheren christlichen Moral vgl. den Beitrag 1.10 von *R. Schüssler* in diesem Band.

68 Vgl. *R. Bruch,* Ethik und Naturrecht (s. Anm. 7), 172.

formen vor allem als staatlich oktroyierte Aufgabe ansehe. Schon in seinen Vorstudien zur Verhältnisbestimmung von Gebotsethik, Tugendethik und Pflichtethik, den *Moralia varia* (1981), konzediert er, dass eine Reihe von katholischen Theologen der Aufklärungszeit in ihrer Morallehre beträchtliche Anleihen bei protestantischen Denkern gemacht und es im „Einklang mit dem Toleranzideal der Aufklärungszeit“[69] in Kauf genommen habe, dass die konfessionellen Lehrunterschiede dabei eingeebnet worden seien.

In der besagten Studie von 1997 führt Bruch eine Vielzahl katholischer und evangelischer Moraltheologen sowie Philosophen an, die die Dreipflichtenkreislehre im Rahmen ihrer moraltheologischen Disziplin traktieren. Bruchs Bemühungen kreisen um die Vorstellung, die Pflichtenkreistriade nur so weit als vereinbar mit der katholischen Tradition zu sehen, als ihm dies mit den Grundsätzen der scholastischen Doktrin kompatibel scheint. Seine diesbezüglichen Leitlinien und Verdikte hat Bruch schon in seinen *Moralia varia* dargelegt und Abweichungen davon als Nivellierung katholischer Grundanschauungen charakterisiert. Vorsorglich hat er hier auch Leitlinien angeführt, die einer liberalen Thomas-Interpretation den Weg versperren sollen.[70]

Grundsätzlich teilt auch František Kopecký Bruchs Ansicht, dass sich die katholischen Moraltheologen bei ihren Orientierungen „im Bereich des Christlich-Humanen“ methodisch von den protestantischen Moraltheologen beeinflussen ließen.[71] Die Art ihrer Stoffbehandlung sei vor allem auch „durch zeitphilosophische Ansichten und empirisch-psychologische Erkenntnisse“ unterbaut worden. Diese Vorstellungen entsprächen „dem Lebensgefühl des aufgeklärten Menschen“ und hätten somit Eingang in die „Darbietung(en) der christlichen Sittenlehre“ gefunden.

Kopecký hat Bruchs Charakterisierungen des rautenstrauchschen Reformprogramms, das letzterer nur streift, anhand eigener umfangreicher Quellenanalysen bestätigt, in die er auch praktisch-ethische Fragen einbezieht.[72] Dagegen zeigt Bruch, wie er selbst bemerkt, an den Fragestellungen der angewandten Ethik kein Interesse, wobei er für die Nichtberücksichtigung entsprechender sachlich-methodischer Analysen und Quellenwerke, insbesondere solcher, die die „Fragen des speziellen Naturrechts und des Völkerrechts“[73] behandeln, tech-

69 *R. Bruch,* Moralia varia (s. Anm. 7), 41; vgl. 31f.

70 Vgl. *R. Bruch,* Moralia varia (s. Anm. 7), 105–130; *R. Bruch,* Person und Menschenwürde. Ethik im lehrgeschichtlichen Rückblick, Münster 1998, 55–74.

71 *R. Bruch,* Moralia varia (s. Anm. 7), 31–44; vgl. *F. Kopecký,* Moraltheologie (s. Anm. 62), 245, unter Bezug auf *Moralia varia.*

72 Diese betreffen vor allem die Bewertungen, wonach Rautenstrauchs Programm protestantisch beeinflusst sei.

73 *R. Bruch,* Ethik und Naturrecht (s. Anm. 7), X.

nische Schwierigkeiten anführt. Das hindert den Moralisten aber nicht, Vorbehalte gegenüber dem praktisch-ethischen Handels des Christen und der Wahrnehmung seiner Weltverantwortung zu äußern. Er kritisiert die neuzeitliche Pflichtethik und ignoriert deren Intention, den Menschen hin zur Selbstständigkeit und zum *selbstverantwortlichen Handeln* zu führen, wenn er bemerkt: „An der Frage, ob eine solch weitgehende Verpflichtung [wie sie die neuzeitliche Pflichtenlehre intendiert; R. U.] nur von einer übergeordneten Person, also von Gott, ausgehen kann oder ob die Vernunft des Menschen im Sinne einer Selbstbindung dazu genügt, scheiden sich in der Neuzeit die Geister“[74].

Die „Neuzeit“, das heißt neuzeitliche Anthropologie und Pflichtenlehre und ebenso die Politik- und Rechtsethik, haben aber diese Frage längst nicht nur theoretisch, sondern mit ihrer Hinwendung zu den Menschenrechten, zur demokratisch-rechtsstaatlichen Ordnung auch praktisch entschieden. Daher sahen sich das Päpstliche Lehramt und das II. Vatikanische Konzil (1962–1965) zur Anerkennung der Menschenrechte sowie der Religions- und Gewissensfreiheit genötigt, um nicht weiterhin das pluralistische Gemeinwesen und seine säkularhumanistische Werteordnung als *Abfall vom Glauben* zu diffamieren, wie diese bis dahin kirchenrechtlich geschah.[75]

Anders als Bruch möchte Kopecký der Frage der angewandten Ethik nicht ausweichen. Schließlich will er neben seiner historischen Darstellung der Beweggründe und Entwicklungsstufen der theresianisch-josephinischen Universitätsreform, ihrer Entwicklungsstufen und des beteiligten Personenkreises vor allem im Zeitraum von 1774 bis etwa Ende der 1780er Jahre auch noch in systematisch-theologiegeschichtlicher Absicht den Nachweis erbringen, dass Rautenstrauch mit seinem *Entwurf* von 1782 auch einen Beitrag zur Entwicklung der Moraltheologie in der „Zwischenzeit“ geleistet habe.

---

74 *R. Bruch,* Ethik und Naturrecht (s. Anm. 7), 2. Insofern ist es konsequent, wenn *Bruch,* ebd., 291f., am Ende seiner Untersuchung an der deontologischen Begründung sittlich-normativer Urteile festhält und mit der Feststellung schließt: „Trotz den in der Natur der Sache liegenden Schwierigkeiten wird man in einer systematischen Darstellung des Naturrechts von einem erkenntnisleitenden Obersatz (oder mehreren?) schlecht absehen können. Doch darf man die Anforderungen nicht zu hoch stellen […].“

75 Vgl. hierzu Anm. 79. – Gemäß den Normen des kirchlichen Lehramts (Enzyklika *Immortale Dei,* 1885, Nr. 29; *Syllabus errorum,* 1864, Nr. 77–79) erscheint der Kirche der „religiös neutrale Staat der Neuzeit […] als nationale Apostasie“ (*K. Mörsdorf,* Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici, Bd. I, [Paderborn [11]1964], München 1959, 63). Ähnlich A. F. Utz OP, der vom Standpunkt der Naturrechtslehre neuscholastisch-thomistischer Interpretation Schwierigkeiten sieht, den Weg zu den Menschenrechten und zur Verantwortungsethik zu beschreiten; vgl. *R. Uertz,* Menschenrechte im Spannungsfeld (s. Anm. 24), 279–299; *O. Höffe,* Christliche Sozialethik (s. Anm. 66), 37–39. Zum Pluralismus aus ethischer und theologischer Sicht vgl. auch den Beitrag 4.1 von *M. Vogt* in diesem Band.

Am Beispiel des Reformprogramms will Kopecký zeigen, wie es der Benediktinerabt bewerkstelligt habe, die Moraltheologie aus der einst „blühenden kasuistischen Morallehre (H. Busenbaum, hl. Alphons von Liguori)“ herauszulösen und auf den Weg zur „erneuerten systematischen Moraltheologie der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts (J. M. Sailer, J. B. Hirscher)“ zu führen.[76] Doch ist dieser systematische Teil der Untersuchung relativ kursorisch bearbeitet. Kopecký führt zwar die wichtigsten Reformpunkte in der Moraltheologie Rautenstrauchs an und hebt die „für die katholische Morallehre damaliger Zeit noch ungewöhnliche, subjektivierende Sicht der Sittlichkeit“ hervor, die es erlaube, aus „den Erkenntnisquellen sowohl der philosophischen als auch der theologischen Morallehre“ zu schöpfen.[77] Systematische Probleme der rautenstrauchschen Reform aber, so etwa die Frage, wie sich die vom Benediktinerabt völlig unspektakulär vollzogene moralische Subjektwende in den Folgegenerationen der Moraltheologen auswirke, werden nicht behandelt.[78] Ebenso wenig geht Kopecký auf das Spannungsverhältnis von Kirche–Theologie–Ethik–Offenbarungsmoral zum säkularen Staat und seiner Verfassungsgrundlage sowie zu den Gerechtigkeits- und Friedenspostulaten der christlichen Ethik im interreligiösen, internationalen und interkulturellen Bereich ein.[79] Auch vermisst man bei ihm wie auch bei

76 Vgl. *F. Kopecký,* Moraltheologie (s. Anm. 62), 11–13 und Klappentext.

77 *F. Kopecký,* Moraltheologie (s. Anm. 62), 169.

78 *F. Kopecký,* Moraltheologie (s. Anm. 62), 223, lobt die Auffassung von Rautenstrauchs Nachfolger als Studiendirektor der Studien- und Geistlichen Hofkommission, A. Zippe, *Von der moralischen Bildung,* Prag 1784, dessen Programmschrift wesentliche Übereinstimmungen mit Rautenstrauchs *Entwurf von 1782* aufweist. Dies zeuge „von religiöser Toleranz, Gewissens- und Religionsfreiheit aufgrund der Würde des Menschen“. *Kopecký,* bekundet diesen Feststellungen „bleibende Bedeutung“, versäumt jedoch, die zukunftsweisende Position der theologischen Reformer Rautenstrauch und Zippe für die christliche Ethik und insbesondere die Sozialethik detaillierter herauszuarbeiten. Dass die Menschenrechte und die Weltverantwortung der Laien nach über einem Jahrhundert entschiedener Ablehnung durch das päpstliche Lehramt schließlich anerkannt wurden (s. Anm. 23), vermerkt Kopecký, ebd., 223, Anm. 92, kommentarlos in einer Fußnote.

79 *O. von Nell-Breuning,* Soziallehre der Kirche. Erläuterungen der lehramtlichen Dokumente, Wien ^{3}1983, 103f., hat den Status der *Menschenrechte* und der *Verantwortungsethik* bezüglich der Position des katholischen Lehramts im Anschluss an die Aufnahme der Menschenrechte in die kirchliche Soziallehre ausgelotet. Die *Personhaftigkeit* werde in der Enzyklika damit begründet, dass der Mensch „seiner Natur nach mit Vernunft und freier Selbstbestimmung ausgestattet ist“ (*Pacem in terris,* 1963, Nr. 9), ohne dabei auf die Schöpfungstheologie und die transzendente Dimension als unerlässlichen Erfordernissen für die Erkenntnis des natürlichen Sittengesetzes Bezug zu nehmen. Der Enzyklika gemäß bedürfe es demnach *nicht unbedingt* der Offenbarungswahrheit als zusätzliche Unterstützung der menschlichen Erkenntnisfähigkeit. Nell-Breuning bedauert, dass es bisher keine kirchliche Aussage zur Erkenntnis und Anerkennung der transzendenten Dimension gebe, wonach das Zusammenleben „der Menschen in Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit“ in der „Natur des Menschen“ grundgelegt sei. Es müsse daher „jedem freistehen, nach seiner eigenen besten Einsicht sich eine Meinung darüber zu bilden oder die Frage offen zu lassen, *ohne* deswegen verketzert zu werden“.

Bruch Hinweise darauf, dass die eigentlichen Objekte ihrer Untersuchungen, die Rechts-, Staats-, Gesellschafts- und politische Ethik, gar nicht in den Zuständigkeitsbereich moraltheologischer Fragestellungen fallen.

Schließlich verbannt Kopecký den wichtigsten Teil seiner moraltheologischen Analyse, den von Rautenstrauch herbeigeführten Paradigmenwechsel und die Ablösung der Gebotsethik durch die Pflichtethik, in eine Fußnote. Es handelt sich dabei um die oben bereits zitierte Stelle, wonach es „unstreitig der natürlichen Ordnung" widerspreche, den „Dekalog als ein vollständiges Gesetzbuch der Christen" anzusehen.[80] Dass Kopecký dabei nicht mehr mit der nötigen Präzision ans Werk ging, zeigt der Umstand, dass er Rautenstrauch unterstellt, das „Dekalogsystem durch das Standespflichtensystem" ersetzt zu haben.

Tatsächlich ersetzt Rautenstrauch den Dekalog aber nicht durch das Standespflichtensystem, sondern durch die klassische Trias der Pflichten des Menschen 1. gegen Gott, 2. gegen sich selbst und 3. gegen den Nächsten. Dass der Benediktinerabt aber das besagte Standespflichtensystem im Anschluss an die Pflichtenkreistrias als vierten Pflichtenkreis benennt, der neben den Pflichten gegen die Verwandten, Eltern, Kinder und Geschwister, den Familienvater und die Hausgenossen auch die Pflichten gegenüber der Zivilgesellschaft, den geistlichen Hirten und den Schafhirten, den Professoren, Magistern, Medizinern, Chirurgen, Apothekern, Advokaten, Kaufleuten, Handwerkern und anderen umfasst, kann auch als weitere Gliederungsstufe gewertet werden, die solche Pflichtenkreise betrifft, die nicht nur die standesethischen Fragen im engeren Sinne betreffen, sondern zugleich auch von bereichsethischer Relevanz sind, wie dies ähnlich Pierre Charron praktiziert hat. Charron zählt zur Pflichtenkreistrias Gott, Mensch, Mitmensch auch den ethischen Bereich der „äußeren Wirklichkeit", also die soziale Ordnung, und konzediert, wie verzweigt, differenziert und unübersichtlich eine von der personalen Ethik ausgehende ethische Betrachtung des Sozialen bzw. der „äußeren Wirklichkeit" angesichts neuzeitlicher religiöser, kultureller und politisch-rechtlicher Ordnungsgestaltung ist.[81]

3.3.9 Resümee

Es konnte gezeigt werden, dass es im Wesentlichen zwei Richtungen im Verständnis innerhalb der neuzeitlichen Gliederungssystematik angewandter Ethik gibt: Die traditionell theologisch-kirchliche sowie die philosophisch-naturrechtlichen Ethik. Es sind – vom Sonderfall Pierre Charron *De la Sagesse* (1601) und wenigen anderen abgesehen – vor allem protestantische politische Denker und

80 *F. Rautenstrauch,* Entwurf (s. Anm. 58), 89f.

81 Vgl. *G. Abel,* Stoizismus (s. Anm. 55), 4, 212f.

Rechtsphilosophen, die vom Menschen als moralischem Subjekt her ein praktisches Ethikkonzept entwickelten, wobei die Aufgaben und Pflichten gemäß der Pflichtenkreistrias Gott, Mensch und Mitmensch (zunehmend auch unter sozialen Gesichtspunkten) gegliedert werden. Gründe für den moderaten Umgang mit der säkularen Pflichtenlehre im Protestantismus sind die in diesem angelegte subjektorientierte Glaubens- und Morallehre sowie die Differenzierung nach geistlichem und weltlichem Bereich, wonach die Christen sich an weltlichen Ämtern beteiligen dürfen.

Im Zuge des vom böhmischen Benediktinerabt Franz Stephan Rautenstrauch durchgeführten theologischen Reformprogramms an den Universitäten der k.k. Erblande Österreichs (1782), das auch an deutschen Universitäten umgesetzt wurde, tritt neben die dogmatisch-kasuistisch verengte, vom kirchlichen Lehramt gestützte Moraltheologie verstärkt auch die humanistisch-anthropologisch geprägte katholisch-liberale Morallehre, eine später zunehmend von Laien vertretene Position, die vor allem in Kreisen von Hochschullehrern, Wissenschaftlern, Juristen, Politikern und Praktikern Verbreitung fand. Den Weg zur *Verantwortungsethik,* das zeigt im Übrigen auch die Untersuchung von Gerhard Hammerstein zur sog. *juristischen Neuscholastik,*[82] schlägt nur die letztere Richtung ein, für die vor allem der französische Hoftheologe Charron und der böhmische Benediktinerabt Rautenstrauch Wegbereiter waren.

82 *G. Hammerstein,* Entwicklung (s. Anm. 38).