

JOHANNES GRÜNDEL

Normen im Wandel

Eine
Orientierungshilfe
für christliches
Leben heute

DON BOSCO VERLAG · MÜNCHEN

(1984)

»verlagsgruppe engagement«: Butzon & Bercker Kevelaer – Don Bosco München – Echter Würzburg – Verlag Katholisches Bibelwerk Stuttgart – Lahn-Verlag Limburg – Pfeiffer München – F. Pustet Regensburg – Styria Graz, Wien, Köln– Tyrolia Innsbruck, Wien, München.



780/5880

CIP-Kurztitelaufnahme
der Deutschen Bibliothek

Gründel, Johannes:

Normen im Wandel: Eine Orientierungshilfe für christliches Leben heute /

Johannes Gründel. –

München: Don Bosco Verlag, 1980.

(Reihe Engagement)

ISBN 3-7698-0358-2

1. Auflage 1980 / ISBN 3-7698-0358-2

© by Don Bosco Verlag, München

Umschlaggestaltung: Monika Plenk, München

Satz und Druck: Druckerei Holzer, Weiler im Allgäu

Bindearbeiten: Grimm & Bleicher, München

Vorwort

„Nichts ist so beständig wie der Wechsel“ – in dieser alten Volksweisheit kommt die Erfahrung des Menschen zum Ausdruck, daß irdisches Leben mit Werden und Vergehen zuinnerst verbunden ist. Über den Wandel von Lebenseinstellungen, Traditionen und Normen zu diskutieren und zu schreiben, heißt eigentlich, über Selbstverständliches zu diskutieren und zu schreiben. Bereits der griechische Philosoph Heraklit (um 540 – etwa 480 v. Chr.) lehrte, daß sich alles Sein im Strom des Entstehens und Vergehens, im Kampf der Gegensätze befinde und verwirkliche. Wie das Wasser eines Flusses ständig wechselt und dennoch sich gleich bleibt, so sei es auch mit allem Sein und Leben auf dieser unserer Welt. In ähnlicher Weise wurde auch in späterer Zeit von Veränderungen und Wandel menschlicher Lebenseinstellungen, sittlicher Werte und Normen gesprochen in einer Weise, daß sich hier bei gleichbleibender Substanz die Veränderungen mehr oder weniger an der Oberfläche vollziehen. Weithin liegt auch meinen eigenen Ausführungen über „Wandelbares und Unwandelbares in der Moraltheologie“ (1967, ²1971) noch jenes Systemdenken zugrunde, das von wandelbaren Akzidentien ausgeht, die sich um einen unwandelbaren Kern reihen. Wenn heute jedoch innerhalb der Gesellschaft von sozialem Wandel gesprochen wird, ist damit eine grundlegende Veränderung der gesamten Sozialstruktur gemeint, ein Wandel, der sich auswirkt auf den gesamten Bereich menschlichen Verhaltens, auch auf die Wertvorstellungen und sittlichen Normierungen des Menschen. Entsprechend dem heutigen Weltbild, das nicht mehr als geschlossene kosmologische Wirklichkeit verstanden werden kann, sondern räumlich in eine

Unendlichkeit hinein geöffnet erscheint, versucht heute innerhalb der Ethik und der Theologie das Strukturdenken die Entfaltung verschiedener geschlossener Systeme und Ansätze aufzubrechen, zu strukturalisieren und offenzuhalten für weitere Entwicklungen. Dementsprechend gilt es nun auch zu prüfen, inwieweit sich ein solcher Wandel im Bereich menschlicher Verhaltensweisen und ihrer rechtlichen und sittlichen Normierung vollzieht.

Die Diskussion um die Entstehung und Begründung menschlicher Verhaltensregeln, sittlicher und rechtlicher Normen, wurde in den vergangenen Jahren weiter vorangetrieben. Wie in allen übrigen Wissenschaftszweigen eine kritische Besinnung auf die verwendeten Methoden erfolgt, so stellt sich in einer theologischen Ethik heute verschärft die hermeneutische Fragestellung: ein Bemühen um die Bedingungen sittlichen Verhaltens, um eine Interpretation ethischer Forderungen, wie sie uns in den Offenbarungsschriften der Bibel, in der gewachsenen christlichen Tradition, in kirchenamtlichen Aussagen, aber auch aufgrund allgemeinmenschlicher Erfahrungen begegnen. Es geht dabei auch um die Wirkungsgeschichte der vorliegenden sprachlichen Fixierungen im Bereich der Ethik.

Neben der seit Jahren in der Gesellschaft geführten Grundwertediskussion erhebt sich auch verschärft die Frage nach dem Sinn menschlichen Daseins, nach dem Woher, Wohin und Wozu des Lebens jedes einzelnen. Sittliche Orientierung läßt sich sinnvoll nicht vornehmen, ohne daß das Selbstverständnis des Menschen entsprechend den verschiedenen weltanschaulichen Aussagen zur Sprache kommt. Wenn christlicher Glaube den Anspruch Gottes an den Menschen nicht nur für die Zeit Jesu, sondern auch für unsere Zeit aufzuzeigen versucht, muß er auch den Bedingungen der

jeweiligen sozialen und kulturell gestalteten Lebenswelt des Menschen seine Aufmerksamkeit zuwenden. Er kann nicht im luftleeren Raum einfach artikuliert werden, sondern muß entsprechend einsichtig, sinnvoll und für alle Menschen verständlich mitgeteilt werden. So wenig christlicher Glaube im strengen Sinn rational „bewiesen“ werden kann, so sehr bleibt er doch darauf angewiesen, als vernünftiger und vom Menschen zu verantwortender Vollzug menschlichen Lebens aufgezeigt zu werden. Gerade dies ist auch charakteristisch für den christlich-abendländischen Glauben, daß er sich nicht ideologisch als „blinder Glaube“ versteht, sondern jederzeit neu die Voraussetzungen seines Vollzugs kritisch prüft und zu klären versucht. Diese Aufgabe kommt der Theologie, insofern sie sich als Wissenschaft versteht, in besonderer Weise zu. Die Universität als solche und auch die Theologie an der Universität dürfen sich verstehen als die von der Gesellschaft selbst installierte und stabilisierte Form der stets neu erforderlichen Selbstreflexion über die von der Sache geforderten Methoden ihrer „Beweisführung“. Gerade eine durchsichtige Argumentation, der Zwang zu argumentativer Strenge und Sachlichkeit bewahrt vor subjektiver Willkür und dient der Wahrheitsfindung. Im Zusammenspiel der verschiedenen wissenschaftlichen Fakultäten besitzt darum auch die Theologie seit dem Hochmittelalter ihren legitimen Platz an der Universität. Dies um so mehr, als sich heute erneut Strömungen abzeichnen, die in Reaktion auf eine einseitige Betonung der Rationalität der Theologie diesen Platz streitig machen wollen oder ihr in einem Ghetto-Dasein eine ernsthafte Auseinandersetzung mit außertheologischen Strömungen und Angriffen ersparen wollen.

Die Ausführungen über „Normen im Wandel“ sollen nicht einfach die Zahl der einschlägigen Publikationen

um eine weitere vermehren; sie wollen vielmehr den augenblicklichen Stand der Diskussion für einen größeren Leserkreis zusammenfassen und auf inzwischen vehement vorgetragene kritische Einwände eingehen. Dabei werde ich zum Teil auch eigene kleinere Beiträge, wie sie in den letzten Jahren in verschiedenen Zeitschriften oder Sammelwerken veröffentlicht wurden, mit einbeziehen.

Angesichts einer Überbetonung der Vernunft sind neue Ängste entstanden. Mutet man menschlicher Vernunft zu viel zu? Hat man die Gebrochenheit menschlichen Lebens und damit auch menschlicher Rationalität nicht genügend ernst genommen? Kann man sich auf eine Vernunft, die den Rückbezug auf eine letzte diese Welt übersteigende Person, auf Gott, nicht mit einbezieht, noch verlassen? Oder dient hier die Beweisführung menschlicher Selbstherrlichkeit und Selbstgenügsamkeit? In Reaktion auf eine derartige „Rationalisierung“ gibt es heute auch irrationale Strömungen, die der hermeneutischen Fragestellung ausweichen und in einem unmittelbaren Rückgriff auf Offenbarungstexte der Bibel oder auf die kirchliche Autorität die Lösung für den Glaubensvollzug des „einfachen Volkes“ erblicken. Welche Gefahr tatsächlich ein zu wenig reflektierter ideologisch gelebter Glaube darstellt, erleben wir heute in der Welt am fanatischen Verhalten einzelner moslemischer Gruppen.

Die traditionelle theologische Ethik hat sich seit jeher darum bemüht, die Voraussetzungen sittlichen Handelns sowohl von seiten des Subjekts wie auch den objektiven Bereich oder Inhalt der sittlichen Handlung als solcher aufzuzeigen. Für den Bereich des Subjekts sind es Themen wie die menschliche Freiheit und Entscheidung, Grundhaltungen und Tugenden, das Phänomen des Gewissens und der letzte Verpflichtungsgrund

sittlichen Handelns, Fehlhaltungen, Sünde und Schuld. Bezüglich des objektiven Bereiches geht es um die Frage des materiellen Gehalts menschlichen Handelns in Verantwortung, um den Inhalt des Gesollten; hierfür wurden Prinzipien und konkrete Handlungsnormen für das sittlich richtige Handeln aufgezeigt, Kriterien für die in der konkreten Situation erforderliche Güterabwägung aufgestellt und schließlich umschrieben, was sittlich falsch und als Sünde zu bezeichnen sei. Mit dem Begriff der Verantwortung wurde gewissermaßen neben der Unterscheidung auch eine Verklammerung beider für das sittliche Verhalten des Menschen bedeutsamer Elemente vorgenommen. Bei allen Überlegungen aber ging man bisher von der Voraussetzung aus, daß es aufgrund der Schöpfungsordnung einen festen Bestand menschlichen Seins gibt – Natur genannt –, der Ausgangspunkt und Grundlage für die Normen sittlichen Handelns darstellt. Zwar hat sich seit dem Mittelalter das Verständnis dessen, was „Natur“ meint, innerhalb der verschiedenen theologischen Schulen differenziert dargestellt. Bald verstand man unter Natur das menschliche Erkenntnisvermögen, bald einen unveränderlichen und unveräußerlichen menschlichen Wesenskern (die metaphysische Wesensnatur des Menschen), bald war die Natur und Struktur der menschlichen Handlung, bald die vorgegebene biologisch-physiologische Ordnung des Menschen gemeint. Einen Wandel der Natur aber nahm man nur an aufgrund vertiefter Erkenntnis, aufgrund der Änderung der Situation oder aufgrund der Änderung des Menschen selbst. Innerhalb der katholischen Moraltheologie galt trotz der Sündigkeit des Menschen ein solcher Grundbestand der „menschlichen Natur“ als Basis für die daraus abzuleitenden oder von daher zu begründenden sittlichen Prinzipien und konkreten Handlungsnormen. Selbst wenn menschliche Erkenntnis

getrübt und dem Irrtum ausgeliefert erscheint, so bleibt doch kein anderer Weg, als mit Hilfe dieser menschlichen Erkenntnis das von Gott gewollte sittlich Richtige und sittlich Gute immer wieder neu zu erfassen.

Ebenso unbestritten war die Annahme, daß es aufgrund der vorliegenden Offenbarungsaussagen des Alten und Neuen Testaments, etwa des Dekalogs, der Bergpredigt und der zahlreichen Einzelanweisungen in der Bibel, aber auch dank einer weithin einhelligen Tradition christlich-abendländischen Lebens und aufgrund der Aussagen des kirchlichen Lehramtes möglich ist, einen für alle Zeiten gültigen Katalog konkreter sittlicher Normen aufzustellen und menschliches Handeln daran eindeutig zu messen und zu beurteilen.

Heute jedoch erscheinen diese Voraussetzungen in Frage gestellt; die bisherige Sicherheit derartiger Erkenntnisse wurde erschüttert. Es bedarf einer differenzierteren Behandlung der Normenproblematik. Offensichtlich zeichnet sich ein weitaus radikalerer Wandel ab, der die Struktur menschlichen Handelns wesentlich mit betrifft und der im Bereich menschlicher Verantwortung neue Dimensionen aufbrechen läßt. Das Thema „Normen im Wandel“ läßt sich nicht ohne Bezugnahme auf das Verständnis menschlicher Freiheit und Verantwortung sachgerecht behandeln. Darum soll dem Hauptteil „Sittliche Normen und ihr Wandel“ (Kap. 2) ein grundlegendes Kapitel „Freiheit und Verantwortung“ (Kap. 1) vorausgeschickt werden. Am konkreten Beispiel der Toleranz soll abschließend der strukturelle Wandel sittlicher Normen (Kap. 3) im einzelnen erläutert werden. Zugrunde liegt den folgenden Ausführungen jenes Verständnis des Menschen, das den biblischen Texten entsprechen dürfte und heute in der Theologie maßgebend ist. Es handelt sich also um eine moraltheologische Studie zum Wandel sittlicher Normen.

FREIHEIT UND VERANTWORTUNG

I. Freiheit als Voraussetzung von Verantwortung

1. Plädoyer für den hohen Wert der Freiheit

Der russische Schriftsteller Alexander Solschenizyn hat in seinem Sammelband „Im Interesse der Sache“ unter anderem eine kurze Erzählung geschrieben, die den Titel „Scharik“ trägt. Er schildert darin, wie im Winter ein kleiner Junge im Hinterhof jenes Hauses, in dem er wohnte, seinen an der Kette liegenden Hund Scharik von der Kette losmacht. Der Junge wirft dem Hund einen warmen, duftenden Hühnerknochen zu. Der Hund umspringt den Knochen, beschnuppert ihn, läßt ihn jedoch liegen und springt davon, bis zum Bauch im Schnee. Solschenizyn beschließt die Erzählung mit dem Satz: „Eure Knochen, die brauche ich nicht – gebt mir nur Freiheit!“¹

Mit dieser geradezu banal klingenden Erzählung gibt der Schriftsteller ein Plädoyer für den hohen Wert der Freiheit. Er stellt gewissermaßen eine Werthierarchie auf: Wer der Freiheit materielle Bedürfnisse vorzieht, hat diese Freiheit bereits verspielt. In der Hochschätzung des Wertes der Freiheit sollte sich der Christ von niemandem übertreffen lassen. Wer den Moraltheologen nur als Sprecher oder Vollzugsgehilfen einer Institution sieht, wer Ethik nur als Katalog von Verbotsnormen betrachtet, kann auch keine positiven Erwartungen zur Thematik des Wandels der Normen und zum Frei-

heitsverständnis hegen. Darum sollte zunächst ein klares Bekenntnis zu einer Theologie der Freiheit abgelegt werden: Gott ist ein Gott der Freiheit; er hat den Menschen zur „Herrlichkeit der Freiheit der Kinder Gottes“ (Röm 8,21) berufen. Darum steht über den Zehn Geboten jener Satz, den wir leider oftmals bei der Proklamation des Dekalogs in der Pastoral und in der Religionspädagogik unterschlagen und damit das biblische Gottesbild verfälscht haben: „Ich bin der Herr, dein Gott, der dich aus der Knechtschaft Ägyptens befreit hat!“ (Ex 20,2). Nur wenn ich den christlichen Gott als einen befreienden Gott kenne und anerkenne, kann der paulinische Satz von der Freiheit der Kinder Gottes richtig verstanden werden². Die Kirche hat im Verlauf der Geschichte so manches Mal den hohen Wert der Freiheit vergessen. Es war gewissermaßen eine Tragik, daß im 18. Jahrhundert uns Christen von seiten der Französischen Revolution im Kampf gegen Kirche und Glauben die grundlegenden Aussagen der Bibel über „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit“ neu in Erinnerung gerufen werden mußten; nur wurde von den Verfechtern dieser Freiheit der Weg zur Freiheit oftmals mit Gewalt und Unterdrückung, ja sogar mit der Guillotine erkämpft und damit dieses Freiheitsverständnis in einer Weise zu realisieren versucht, die dem christlichen Verständnis Hohn spricht.

2. Analogie und Relationalität des Freiheitsbegriffes³

Freiheit ist ein analoger und ein relationaler Begriff: analog meint, daß je nach den verschiedenen Arten des Seins auch Freiheit je anders ausgesagt werden muß, daß sich jeweils eine mehr unähnliche als ähnliche Beziehung der je verschiedenen Freiheiten feststellen läßt. So kann das in der Eingangsgeschichte geschilderte

Verhalten des Kettenhundes Scharik nur in entfernter Weise – gewissermaßen nur anthropomorph – als „frei“ bezeichnet werden. – Relational aber meint: Von Freiheit 2
kann ich nur stets „in bezug zu etwas...“ sprechen. Negativ besagt Freiheit zunächst ein „Freisein von...“, eine Ungebundenheit oder Nichtabhängigkeit, eine Unbestimmtheit im Blick auf einen Bestimmungsgrund, so etwa Freiheit von Zwang, von Angst, von Furcht, von Krankheit und materieller Not, von einem unmittelbaren Eingebundensein in die Geschehnisse der Natur. Derartige Befreiungsversuche gehören zur Geschichte des Menschen. Sie können aber nur in begrenzter Weise gelingen. Insofern jeder Mensch in einer Welt vielschichtiger notwendiger Beziehungen steht, schließt eben Freiheit ein Bezugsverhältnis ein. Wer meint, sich von allen unmittelbaren Beziehungen lösen zu können, wird – ohne daß er es vielleicht bemerkt – in neue Bindungen geraten, die unter Umständen noch gefährlicher sind, da sie ihm nicht bewußt werden. Wer sich aus Geschichte, Tradition und Kultur lösen möchte, wird um so restloser eingebunden in die Natur, in die Gegenwart, ihre Zwecke und Bedürfnisse. Freiheit auf der einen Seite wird auf der anderen Seite zugleich eine neue Eingebundenheit mit sich bringen. Insofern erweist sich gerade der geschichtslos lebende Mensch als Sklave des Augenblicks, als Eintagsfliege. – Dies war auch die einseitige und darum nicht tragfähige Konzeption einer extremen Situationsethik. Ein völlig beziehungslos lebendes Dasein gibt es nicht. Insofern wäre auch ein negatives völliges „Freisein von“ weder erstrebenswert, noch denkbar. Es würde dem dialogischen Verständnis des Menschen, der gerade durch die Beziehungen zu seinem Mitmenschen auch zu seinem Menschsein gelangt, nicht gerecht. Ein solches völlig negatives absolutes „Freisein von“ wäre ein Stehen im

Nichts. Negative Freiheit – absolut gedacht – würde bedeuten, daß ein solches Wesen völlig unbestimmt, weltlos, ja nichtig ist – oder daß es ganz und gar positiv und absolut durch sich selbst bestimmt wird, ohne jeden notwendigen Weltbezug. Dies aber wäre schließlich das Sein Gottes.

3. Manipulation und Emanzipation

Um einer vollen Verplanung zu entgehen, erscheint es heute besonders wichtig, sich von fragwürdigen Manipulationen und geheimen Fremdsteuerungen zu befreien. Das war auch das Anliegen der Emanzipation. Die Emanzipation als „Befreiung zur Selbstverfügung“ steht der „Manipulation“ gegenüber. Emanzipation besagt ja, daß der Mensch aus äußeren Zwängen in eine Selbstverfügung hineinwachsen soll. Gleichzeitig wird aber oft nicht gesagt, wie der Mensch seiner eigenen inneren Manipulation durch seine Triebbedürfnisse zu entgehen vermag. So erweisen sich Emanzipation und Manipulation als unauflöbliche Dialektik. Selbstverfügung als Befreiung von äußeren Zwängen muß noch keineswegs zu innerer Freiheit und Selbstverwirklichung führen. Unter Umständen kann ein äußerer Unterdrückungsprozeß einfach auf die innerpsychische Ebene verlagert werden. Eine forensische Emanzipationsideologie führt darum noch nicht notwendig zu einer tragfähigeren Gestaltung freiheitlichen Menschseins.

Das Wort „Emanzipation“ hat heute einen Bedeutungswandel durchgemacht. Ursprünglich meinte es die Entlassung des Sohnes aus der väterlichen Gewalt, also eine rechtlich wirksame Mündigkeitserklärung. Im römischen Recht vollzog sich dieser Akt in der Weise, daß der Vater als Haupt der Familie seine Hand auf die Schulter des Sohnes legte und ihn damit als geschäftsfä-

hig, selbstverantwortlich, als mündig erklärte. Eine solche Mündigkeitserklärung setzte aber bereits ein hohes Maß von Eigenverantwortung und Anerkennung der sozialen Ordnung, ein Normen- und Wertbewußtsein voraus.

Heute jedoch wird das Wort „emanzipatorisch“ oftmals ideologisch verwendet⁴. Es tritt dann an die Stelle des Wortes „gut“. Was auch immer sich als emanzipatorisch ausweist, gilt schlechterdings als gut. Freiheit wird dann antiinstitutionell konzipiert. Eine solche Emanzipationsideologie dient nicht dazu, den Kreis der Mündigen zu erweitern, sondern den Kreis derer, die vorerst als unmündig erklärt werden. Das Wort von Alexander Mitscherlich „niemand von uns ist bisher mündig“ suggeriert die Vorstellung, als befänden wir uns in unserer Gesellschaft alle auf dem Weg zu größerer Mündigkeit. Bedenkt man jedoch die fortschreitende Spezialisierung des Wissens in sämtlichen Fachgebieten, so werden immer weniger Menschen in dem Sinne mündig, daß sie ein sachliches Mitspracherecht in den jeweiligen Fachgebieten besitzen. Insofern ist jeder von uns nur auf einem sehr schmalen Gebiet in der Lage, kompetent mitzureden, also mündig. In diesem Sinne waren Menschen einer archaischen Gesellschaft mündiger als wir.

Wenn hier von Mündigkeit gesprochen wird, ist damit sittliche Reife gemeint. Sie beinhaltet die Bereitschaft, Verantwortung für sich selbst, für andere und für die Gemeinschaft zu übernehmen. Sie schließt also Bindung mit ein.

4. Mündigkeit als Ziel der Erziehung

Was aber meint Mündigkeit? Der Theologe kann aus dem Neuen Testament einige Hinweise zum rechten Verständnis des so viel verwendeten und mißbrauchten

Wortes Mündigkeit erhalten. Im Neuen Testament fehlt zwar der Begriff mündig; wir begegnen aber dem Terminus „unmündig“ (νήπιος) – und zwar in einer vierfachen Bedeutung⁵:

- a) Unmündig meint zunächst jene streitsüchtige und egozentrische Haltung, die nur auf das eigene Wohl bedacht bleibt und das Gemeinwohl aus dem Auge verliert, wie es Paulus bei den Korinthern beklagt (1 Kor 3,1–3).
- b) Als unmündig wird weiterhin jene wankelmütige Haltung bezeichnet, die immer nur auf der letzten Meinungswelle mitschwimmt, die Haltung jener Mitläufer, die keine eigene Position vertreten, sondern nur – wie es im Epheserbrief (4,14) heißt – „von jedem Wind der Lehre im Trugspiel der Menschen geschaukelt und umhergetrieben werden durch Arglist nach Weise des Irrtums“.
- c) Als Unmündigkeit gilt auch jene Besserwisserei, die zu träge und bequem ist, sich weiterhin zu informieren oder mit Argumenten auseinanderzusetzen, der eine entsprechende Schärfung der Sinne bezüglich einer Unterscheidung von gut und böse mangelt. So wird im Hebräerbrief geklagt, daß die Adressaten „faul von Gehör“ seien; sie müßten eigentlich schon Lehrer sein, haben es aber nötig, in den Anfangsgründen der Sprüche Gottes noch unterwiesen zu werden. Sie erhalten nur Milch, nicht feste Speise: „Feste Speise aber ist für Gereifte, die durch die Gewöhnung ihre Sinne geschärft haben zur Unterscheidung von gut und böse“ (Hebr 5,11–14).
- d) Unmündigkeit ist schließlich auch jene blinde Gesetzhaltung, die sich durch Gesetzestreue Heil verspricht und nicht den tieferen Sinn eines Gesetzes, die personale Bedeutung desselben, erkennt – jene Rechtshaltung, die schließlich zum größten Unrecht

werden kann und die Paulus im Galaterbrief als die Haltung des Knechtes bezeichnet. Die Christen aber sind nicht mehr Knecht, sondern Sohn und Erbe durch Gott (Gal 4,1–7). Im gleichen Brief schreibt Paulus: „Ihr aber seid zur Freiheit berufen, liebe Brüder; nur benutzt die Freiheit nicht als Anlaß zum Bösen, sondern dient einander durch die Liebe. Denn das ganze Gesetz wird durch das eine Wort erfüllt, das heißt: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“ (Gal 5,13–14).

Mündigkeit bedeutet darum, den Menschen zu einer sozial- und gemeinschaftsbezogenen Haltung hinzuführen, ihm Hilfe für eine Selbstentscheidung zu vermitteln, die Ausdruck seiner sozialen Eingebundenheit und Verantwortung bleibt. Gerade eine solche Eigenverantwortung ist mehr als bloße Gesetzestreue. Das Mittelalter kannte eine eigene Tugend: die Epikie, jene Grundhaltung, die bereit ist, um der Sachforderung willen gegen ein noch bestehendes, aber sinnlos gewordenes Gesetz zu handeln, um auf diese Weise den Willen Gottes recht zu erfüllen.

Eine solche Mündigkeit muß Ziel der Erziehung sein und bleiben. Sie bedeutet Erziehung zu Verantwortung, sie beinhaltet auch Freiheit in Bindung. Gerade in einer Gesellschaft, in der der Mensch in vielschichtiger Weise fragwürdigen Manipulationen ausgeliefert ist und den Bedürfnissen einer Industriegesellschaft gefügig gemacht werden soll, bedarf es dieser Erziehung zur Mündigkeit.

5. Zusammengehörigkeit von Freiheit und Bindung

Unsere gegenwärtige Zeit nimmt zur Freiheit des Menschen eine zwiespältige Haltung ein. Einerseits wurde von seiten der Existenzphilosophie und ihren nachwirkenden Strömungen die Freiheit des Menschen zu opti-

mistisch eingestuft und die tatsächlich vorhandenen Verflechtungen nicht hinreichend gesehen – andererseits bestritt man aufgrund materialistisch-biologischer und tiefenpsychologischer Voraussetzungen weithin menschliche Freiheit in ihrer Existenz. Beide extremen Positionen sind nicht haltbar; sie bekunden aber die Begrenzung menschlicher Freiheit.

Wie sehr Menschen zu allen Zeiten mit einem Mindestmaß an Freiheit rechnen und diese Freiheit auch selbst erfahren, zeigt die Tatsache, daß neben den bestehenden Naturordnungen in allen Kulturschichten eine Ordnung des Rechtes und der Sittlichkeit entwickelt wurde, daß man neben dem „Müssen“ eine Ordnung des „Sollens“ errichtete. Die Ordnung des Sollens ist Ausdruck menschlicher Freiheit, der Erfahrung eines solchen Sollens. Ethik darf darum nicht einfach deduktiv aus vorgegebenen Seinsstrukturen abgeleitet werden. David Hume hat bereits vor zweihundert Jahren bestritten, daß aus dem Sein notwendig ein Sollen herzuleiten sei. Ohne auf diese Argumente Humes hier näher einzugehen, kann durchaus festgehalten werden, daß es auch einen induktiven Ansatz zur Begründung sittlicher Normen, daß es eine Erfahrung des Sollens gibt. Die Erfahrung – selbstverständlich muß „Erfahrung“ abgeklärt werden, weil sie aufgrund der jeweiligen Voraussetzungen verschieden gedeutet wird – kann Basis für den Aufbau einer Ethik sein. Metaethische Überlegungen zeigen ja, daß ein Sollen erfahren wird und daß sich Menschen nach diesem Sollen richten, selbst wenn sie dafür persönlich materiale Nachteile einhandeln. Offensichtlich führt doch die Bindung an Werte, der Einsatz für jene als Sollen erfahrenen Werte zu einem höheren Maß menschlicher Erfüllung und Befriedigung als nur die kurzfristige Verschaffung von Lust oder eine Befriedigung der Augenblicksbedürfnisse. Gerade hier müßte

unsere gesellschaftliche Kritik ansetzen, wenn etwa zu kurzatmige Parolen und Glücksverheißungen ausgegeben werden, wie dies z. B. H. Kentler und noch andere Sexualpädagogen tun, wenn sie als Grundsatz einer nicht-repressiven Sexualerziehung fordern: Du sollst nie das Glück des Augenblicks einem künftigen Glück opfern! Solche Formen emanzipatorischer Erziehung können oft in eine Sackgasse führen, vermitteln eher ein größeres Maß an Unfreiheit und kindlich-narzißtischer Ichverhaftung als eine echte Befreiung.

Sittlichkeit schließt menschliche Freiheit nicht nur ein, sondern setzt sie voraus: ohne Freiheit keine Verantwortung; ohne sie kein sittlich gutes oder sittlich böses Tun, dementsprechend auch keine sittliche Schuld. Die gesamte Verantwortung des Menschen und der Menschheit steht und fällt mit der Anerkennung menschlicher Freiheit. So wenig die Existenz menschlicher Freiheit „bewiesen“ werden kann, so wenig ist auch deren Nicht-Existenz „beweisbar“; ein Aufweis der totalen Unfreiheit des Menschen erscheint noch unsinniger und unmöglicher als der Aufweis menschlicher Freiheit, da ja erfahrungsgemäß immer mit einem Mindestmaß an Eigenständigkeit und Freiheit gerechnet wird⁶.

Auf diesen Überlegungen gründet auch die These, daß sich menschliche Freiheit notwendig als gebundene Freiheit erweist. Freiheit und Bindung gehören unabdingbar zusammen. Bereits das Sollen ist eine Art von Notwendigkeit, wengleich es nicht Zwang ist. Freiheit bietet sich darum nicht als Beliebigkeit oder chaotische Willkür an; sie ist eine in sich gerichtete oder geordnete und damit gebundene Freiheit.

Sicherlich werden zahlreiche menschliche Entscheidungen als frei angesehen, die sich im Nachhinein als weit hin festgelegt durch Charakter, Umwelt, Erziehung und andere psychische und soziale Faktoren erweisen. Eine

vertiefte Einsicht in die Voraussetzungen menschlichen Handelns läßt häufig Zweifel an der menschlichen Freiheit aufkommen. Wenn man jedoch in der Natur eine strenge Folge von Ursache und Wirkung antrifft, so kann man diese noch nicht einfachhin auf den Menschen übertragen. Heute wird ja sogar innerhalb der Natur diese Stringenz von Ursache und Wirkung in Frage gestellt, etwa in den Hypothesen von J. Monod, der die Welt als Zufall betrachtet.

Wird Freiheit lediglich als „Einsicht in die Notwendigkeit bestimmter Prozesse“ verstanden – wie dies etwa in marxistischen und leninistischen Thesen anklingt –, so bleibt der Zugang zum eigentlichen Verständnis sittlicher Freiheit versperrt. Doch auch die Vertreter derartiger Thesen kommen ohne die Annahme möglicher menschlicher Freiheit nicht aus, insofern sie sich auf die notwendige Emanzipation berufen. Sie wollen den Menschen von Zwängen und Repressionen befreien und bekunden damit, daß eine deterministische Auffassung vom Menschen nicht haltbar oder zumindest korrigierbar ist. Wäre der Mensch total vorprogrammiert, würde ihm jede Form einer Freiheit des Willens mangeln, so wäre ein solcher Aufruf zur Befreiung unsinnig. Man kann darum nicht eine Emanzipation proklamieren und gleichzeitig jede Form einer Willensentscheidung und Willensfreiheit leugnen.

Die frei übernommene innere Bindung des Menschen trägt den Charakter des Sollens, hebt aber die psychologische Freiheit nicht auf, sondern führt sie zur Vollen- dung. Gerade so empfängt Freiheit ihren Sinn in der zweifachen Bedeutung des Wortes: als Gerichtetheit und als Rechtfertigung. Die Bindung kommt hier nicht von außen her, nicht vom gesellschaftlichen Einfluß, nicht heteronom; sie ist vielmehr grundlegend innerlich und wesentlich gegeben und meldet sich an im Gewissen.

II. Kreative Freiheit als Strukturmodell christlicher Freiheit

1. Entscheidungsfreiheit und Freiheit der Entschiedenheit

Anthropologische und theologische Überlegungen zur Thematisierung der Freiheit führten auch zur Unterscheidung von Wahlfreiheit (als Entscheidungsfreiheit) und Freiheit der Entschiedenheit. Wahlfreiheit meint jene Möglichkeit, kraft deren der Mensch sich selbst in der Hand hat, eine Art Verfügungsmacht über sein Tun und Handeln besitzt. Insofern er anders handeln kann, sich aber von einem Sollen – vielleicht zunächst nur ganz allgemein von einer Verpflichtung, das Gute zu tun – aufgerufen weiß, ist er vor die Entscheidung gestellt. Er kann nicht umhin, sich selbst in Freiheit zu bestimmen, Stellung zu beziehen. Er ist aufgerufen, nicht in Unentschiedenheit weiterzuleben. Dies ist auch gemeint, wenn man sagt, daß Freiheit eine Wesensbestimmung des Menschen ist. Spreche ich darum von der Freiheit als einer Wesensbestimmung der Person, so muß der Mensch, will er als Person handeln, diese seine Freiheit gebrauchen. Auch ein Verzicht auf eine Stellungnahme ist in Wirklichkeit bereits eine (nicht vollzogene und darum) negative Stellungnahme der Person zu ihrer Freiheit, die sich eben nicht als daran interessiert erweist. In diesem Sinne steht die Person mit ihrem freien Können unter der Notwendigkeit ihrer Freiheit⁷. Entscheidungsfreiheit bedeutet also die Möglichkeit und Bereitschaft, eine Wahl zu treffen und zur getroffenen Wahl zu stehen. Wer nichts entscheidet und nichts wagt, über den wird bald entschieden, der wird bald fremdgesteuert. Freiheit schließt also ein, das eigene Leben verantwortlich und kreativ zu wagen.

Wird diese Entscheidung getroffen, wird die Entscheidungsfreiheit realisiert, so tritt eine neue Form von Freiheit ein: die Freiheit der Entschiedenheit. Hier zeigt sich, daß die frei übernommene Bindung den Menschen nicht unfrei macht, sondern in eine neue Form der Freiheit einführt. Selbst Gott, der nicht die Möglichkeit zur Wahl des Bösen besitzt, ist in diesem Sinne frei (als Freiheit der Entschiedenheit).

Gerade an diesen beiden Begriffen – Wahlfreiheit und Freiheit der Entschiedenheit – wird deutlich, daß sich menschliche Freiheit nicht nur negativ als Emanzipation, sondern auch positiv als „Freisein zu...“, als Selbstverfügung auf ein Ziel hin, konstituiert. Personales Leben kann ja nicht reifen ohne Entscheidung auf den anderen hin. Indem der Mensch entscheidet, tritt er aus der Entfremdung heraus, schreitet er zu auf Mündigkeit. Insofern ist Freiheit immer in Entscheidung und Entschiedenheit gegeben. Ein Entscheid bedeutet Wahl einer einzigen Möglichkeit gegen andere Möglichkeiten, einen Lebensentwurf. Man begegnet immer wieder dem Einwand, durch eine endgültige Bindung – etwa durch einen Eheabschluß, durch ein Versprechen, ein Gelübde, eine Glaubensentscheidung – enge der Mensch seine Freiheit ein und gebe sie für die Zukunft hin auf. Sicherlich bedeutet der Entscheid auch Verzicht auf andere Möglichkeiten, (Mut zum Abschied. Doch kann sich der Mitmensch auf uns nicht verlassen, wenn wir in vager Unentschiedenheit dahinleben) Soll Freiheit wirklich ihren Sinn erhalten, muß sie im Entscheid eine Tendenz zur Einzigartigkeit, zur Unwiderruflichkeit und Un austauschbarkeit erhalten. Insofern bedeutet Entscheidung zur Treue die dauernde Bereitschaft für den anderen, bedeutet sie, daß sich die Person auf eine andere Person hin einstellt. Erst in der Beständigkeit der Person, im Stehen zum Entscheid, wird dieser

Mensch auch für andere vertrauenswürdig. Darum ist es Ausdruck personaler Reife, wenn jemand das Wagnis der Entscheidung zu einem Lebensentwurf fällt. Umgekehrt bekundet derjenige Unreife und Unmündigkeit, der stets auf Entscheidungen verzichtet, der nie etwas wagt, der immer Entscheidungen hinausschiebt. Eine solche Haltung ist Ausdruck von Unfreiheit. Der Entscheidung, die Bindung, aber führt in die Freiheit der Entschiedenheit. Das ist auch mit der „Herrlichkeit der Freiheit der Kinder Gottes“ gemeint: indem sich der Gläubige zu dem in Jesus Christus vorgelegten Angebot entscheidet und dazu steht, erfährt er den tiefsten Sinn und die größte Möglichkeit seiner ihm zugesprochenen Verwirklichung und Freiheit.

2. Kreative Freiheit

Heinrich Rombach hat versucht, ein Strukturmodell der Freiheit zu entwickeln⁸. Freiheit versteht sich nicht einfach als Selbstverfügung im Sinne des Machbaren oder der Produktion; sie kann weder von außen noch von innen her verliehen, gemacht oder gefordert werden; sie verwirklicht sich vielmehr nach dem Modell der Kreation. Am Beispiel künstlerischen Schaffens ließe sich dies verdeutlichen: Es ist ja nicht so, daß der Künstler erst eine Idee hat und diese so ausführt; vielmehr gewinnt in der Ausführung auch die Idee noch ihre letzte konkrete Ausgestaltung, ja noch mehr: der Künstler stellt sich selbst dar in seinem Werk. Insofern kann von einem Wechselverhältnis von Theorie und Praxis gesprochen werden. Je nachdem, ob das Material Holz oder Stein ist, wird auch das Modell, wird die Theorie in der Ausführung eine letzte Eigenart und Gestalt erhalten. Wer ohne Rücksicht auf das zu bearbeitende Material einfach seine Idee konzipiert und durchsetzt,

dessen Werk wird mißlingen; es wird sehr bald zum Klischee. Man kann darum von einer Synkreatio sprechen: Künstler, künstlerische Idee und Materie sind in einem Wechselbezug zu sehen.

Ähnliches gilt vom dichterischen Schaffen: Der Dichter ist ja der durch sein Werk geschaffene Autor. Er spricht sich in dem Werk aus. Er gewinnt sich selbst aus dem Werk. Aber auch die Mitmenschen und die Umwelt schaffen mit ihm an seinem Werk und an ihm selbst.

Wollten wir diesen Gedanken schließlich auch auf unser Verständnis einer Schöpfung der Welt und auf Gott behutsam anwenden, so bedeutete dies: indem der Mensch an der Schöpfung dieser Welt arbeitet, gewinnt er sich selbst, gewinnt er aber auch ein entsprechendes Bild vom Urheber, vom Schöpfergott. Auch hier kann von einer gewissen Synkreatio, von einem Miteinander gesprochen werden. Gott schafft eben diese seine Welt nicht allein ohne den Menschen, sondern mit und durch den Menschen. Die Theologie hat seit Jahrhunderten von der Zweitursächlichkeit göttlichen Wirkens in der Welt gesprochen und diesen Gedanken darin angedeutet.

Wenden wir diese Gedanken auch auf unser Freiheitsverständnis an, so läßt sich sagen: der Mensch ist nicht einfach frei. Freiheit hat man nicht; Freiheit vollzieht sich nur handelnd – wobei man nicht irgendetwas tut, sondern in diesem Handeln sich selbst als sittliches und damit als verantwortliches Wesen hervorgehen läßt. In der verantwortungsbewußt vollzogenen freien Tat und ihrem Sinn werde ich gewissermaßen als sittliches Wesen geboren. Darum erweist sich die Geburt als Grundsymbol dieser Freiheit.

Nur wo ich mich aussprechen kann in einem Gedicht, in einem Werk, in einer Handlung, wo ich mich darin verwirkliche, ist es auch sinnvoll, von einer entsprechen-

den Freiheit zu reden. Auch hier gilt: Wer sich selbst behalten oder gewinnen möchte, wird gerade sein Leben und den Lebenssinn verlieren. Wer sich aber mit hineingibt in sein Werk und in seine Aufgabe, wird das Leben und damit auch sich gewinnen. Die Gottesgeburt im Menschen ist ja die Grund- und Wesensaussage über den Menschen überhaupt – im anderen Falle wäre er nur Roboter oder Knecht.

Es geht also um die Erfahrung des Sinnes menschlichen Lebens und des Sinnes dieser Welt überhaupt. Solchen Sinn erfahre ich nicht durch bloße philosophische Spekulation, sondern durch zu verantwortendes sittliches Handeln, wobei ich mich dabei selbst als sittliches Wesen erst „verwirkliche“.

In eminenter Weise wird hier sichtbar, was in der Theologie über die christliche Existenz mit einzubringen ist: sie ist immer auch und gerade ein „Dasein für“. Im Handeln am Mitmenschen und an der Umwelt erfahre ich immer wieder neu mich selbst, den Sinn meines Lebens.

So gibt es gewissermaßen eine Stufung des Gelingens menschlichen Lebens: Vom „es geht“ zum „es gelingt“ bis schließlich zum „es glückt“.

Eine solche Selbstkreation der Freiheit steht jenseits der Alternativen von Manipulation und Emanzipation – aber auch von Heteronomie und Autonomie. Das synkreative Modell läßt jedes einseitige Reden von einer heteronomen oder autonomen Moral als unzureichend und vordergründig erscheinen.

Der russische Religionsphilosoph Nikolaj Alexandrowitsch Berdjajew († 1948) gilt als Philosoph und Theologe der Freiheit⁹. Er hat in seinem Leben nicht nur über Freiheit philosophiert, sondern Freiheit auch zu leben versucht als Zeichen der Hoffnung in dieser unserer noch unheilen Welt. Bereits vor über vier Jahrzehnten

traf ihn das gleiche Schicksal der Ausweisung aus seiner Heimat wie seinen Landsmann Alexander Solschenizyn. Berdjajew wehrt sich gegen jede Autorität, die sich von außen her dem Menschen aufdrängt, auch wenn es mit dem Anspruch auf Wahrheit geschieht. Er betrachtet den Kampf um die Freiheit als wertvollsten Beitrag seines Lebens. Menschen verzichten leicht auf Freiheit zugunsten eines Systems, einer Ideologie oder einer Annehmlichkeit. Wir erkaufen Wohlergehen gern mit dem Verlust von Freiheit. Gerade im christlichen Glauben sieht Berdjajew die Freiheit am besten gewährleistet. Dennoch muß auch Christen der Vorwurf gemacht werden, daß sie immer wieder falschen Unfreiheiten nachlaufen. Freiheit ist und bleibt Voraussetzung für christliches Leben überhaupt. In der „Freiheit zum Bösen“ sieht Berdjajew eine fundamentale Paradoxie, weil diese Form der Wahlfreiheit auch Voraussetzung für die Verwirklichung der Form des Guten in diesem unserem Leben ist. Dem Menschen fehlt eine absolute Garantie dafür, daß die Freiheit auch tatsächlich zum Guten gebraucht und nicht zur Wahl des Bösen mißbraucht wird. Darum müsse heute eine Ethik kreativer Freiheit gefordert werden. In der schöpferischen menschlichen Freiheit komme die Eigenart menschlichen Daseins zum Ausdruck. Darum darf sich der Mensch nicht zum bloßen Vollzugsautomaten degradieren lassen. In der Erfahrung der eigenen Entscheidung, im Handeln gründet der Vollzug menschlicher Freiheit. Als Ebenbild Gottes bekommt auch das Schaffen des Menschen kreativen Charakter. Menschliche Freiheit bleibt darum Hoffnung in einer gefallenen Welt, in der noch Entfremdung und Sünde ihr Unwesen treiben. In solchem kreativen Handeln wird von Christen das Kommen des Reiches Gottes mit vorbereitet. – Diese Gedanken des russischen Philosophen besitzen heute die glei-

che Aktualität wie vor vier Jahrzehnten. Auch wir stehen in der Gefahr, um der Wohlfahrt und notwendigen Ordnung willen unter Umständen zuviel an Freiheit preiszugeben. Nicht der Staat ist der beste, der die meisten Gesetze besitzt; nicht jene Regierung ist die beste, die die meisten Gesetzesvorlagen einbringt, sondern jene, die ein Höchstmaß an Eigenverantwortung weckt und den Freiraum für solche Eigenverantwortung schützt.

3. Menschliche Freiheit als gefallene und erlöste Freiheit

Die Theologie berichtet davon, daß menschliche Freiheit gegenüber Gott immer schon geschichtlich versagt hat. Im jüdisch-christlichen Weltverständnis steht am Anfang der Geschichte die Erzählung von der Ursünde: Menschliche Freiheit erweist sich als gefallene Freiheit, die sich selbst aus sich heraus nicht heilen kann. Gefallene Freiheit ist darum eine der Erlösung bedürftige Freiheit. Die alleingelassene menschliche Freiheit bleibt ja auf sich selbst gestellt, wird darum immer wieder in neue Formen von Unfreiheit fallen. Das Prinzip der Verwundung und Sündhaftigkeit menschlichen Lebens käme hier zum Tragen. Auch die menschliche Erfahrung bekundet immer wieder neue Formen von Unfreiheit und liefert damit die Erfahrungsbasis zur Annahme der von den Offenbarungstexten vorgelegten Deutung menschlicher Freiheit als gefallener Freiheit¹⁰.

Das Neue Testament gibt aber auch Hoffnung, daß gerade in der Öffnung auf Gott hin, in dem gläubigen Vertrauen auf Jesus Christus, diese gefallene menschliche Freiheit ihre Erlösung erfährt. Gott ist nicht Konkurrent menschlicher Freiheit. Nur wer Gott dem Menschen dualistisch gegenüberstellt und dem Menschen das abspricht, was Gott tut, und umgekehrt, was dem Men-

schen gelingt, nicht Gott zuspricht, hat sich das Verständnis für das Verhältnis von Gott und Mensch und für Freiheit grundsätzlich verbaut. [¶]Vielmehr ist es ein Ineinander und Miteinander von menschlichem Wirken und göttlichem Gnadenwirken. [¶]Gottes Gnade und Wirken führt in keiner Weise zu einer Entfremdung des Menschen – im Gegenteil: der Mensch gelangt zur eigenen Erfüllung, er gewinnt seine Identität; er handelt um so mehr als er selbst, je mehr er sich Gott übereignet. Wird die Tatsache, daß menschliche Freiheit eine verwundete, eine dem Irrtum ausgesetzte Freiheit ist, ernst genommen, so verlangt dies Wachsamkeit vor utopischen Freiheitsauffassungen, wie sie etwa im liberalen Humanismus und in anderen Strömungen eines extremen Existentialismus einen Niederschlag gefunden haben und immer wieder neu finden. Entpuppen sich nicht zahlreiche moderne Ideologien – nicht nur die NS-Ideologie und der Marxismus in seinen verschiedensten Strömungen, sondern sämtliche antiinstitutionell und normfeindlich eingestellten Geisteshaltungen – als eine säkularisierte Form christlicher Eschatologie? Sicherlich wird es in der Endzeit nicht mehr der Norm und der Institution bedürfen. Doch dieser „paradiesische Zustand“ wird oftmals schon vorweggenommen. Man muß ihn geradezu in diese unsere Welt, ins Diesseits verlegen, wenn jede Form einer Transzendenz und Eschatologie geleugnet wird.

Aus der theologischen Interpretation, ob die Freiheit des sündigen Menschen nur verwundet oder völlig zerstört wurde, ergeben sich auch die bis heute noch nachwirkenden Unterschiede in der Freiheits- und Gnadenauffassung katholischer und reformatorischer Lehre. Es geht um die Frage, wie die der Unfreiheit verfallene menschliche Freiheit wieder befreit werden kann. Kann sie sich selbst und eigenständig auf das geschichtliche

Angebot Gottes einlassen? Sicherlich ist der sündige Mensch aus sich heraus unfähig, ein solches Ja zur Gnade zu sprechen. Ihm muß die Gnade Gottes vorausgehen, die allerdings den Menschen nicht zwingt, sondern nur wirksam wird, wenn sich die Person diesem Gnadenwirken Gottes öffnet. So wäre auch hier – zumindest nach katholischem Verständnis – ein Zusammenwirken von Gnade Gottes und Öffnung des Menschen als Mitwirkung, als Synkreatio, anzunehmen. Dabei bleibt das Handeln Gottes das Primäre und Ausschlaggebende, ohne dabei jedoch menschliches Handeln auszuschließen – im Gegenteil: menschliches Handeln und göttliches Handeln dürfen nicht als Konkurrenten betrachtet werden. Je mehr dem Handeln Gottes im Menschen Raum gegeben wird, um so mehr gelangt auch menschliches Handeln zu seiner eigentlichen Vollendung. Das ist auch mit der von Christus wieder hergestellten oder erneuerten Freiheit des Menschen gemeint. Die Freiheit des Christenmenschen besteht eben darin, nicht mehr dem eigensüchtigen Verhalten zu folgen, sondern sich dem Willen Gottes als jenem Willen, der menschliches Leben zur Vollendung gelangen läßt, zu öffnen. Nur bietet sich dieser Wille Gottes nicht unserem unmittelbaren Zugriff; er muß immer wieder neu gesucht werden. Weder ein unbefangener Rückgriff auf die Bibel im Sinne einer biblizistischen Moral, noch ein undifferenziertes Naturrechtsverständnis, das aus einer ungeschichtlich-statisch gedachten Natur konkrete Handlungsnormen ableiten zu können glaubt, noch der unbefangene Rückgriff auf Autoritätsaussagen lassen uns hinreichend den Willen Gottes erkennen. Er darf überhaupt nicht „eindimensional“ gesucht und verstanden werden, sondern muß immer wieder in einem äußerst differenzierten vielschichtigen Verfahren theologisch aufgearbeitet und vom einzelnen Menschen

unter Berücksichtigung der verschiedensten Hilfen gesucht werden. In diesem Sinne ist der Mensch „auf den Weg gesandt“, immer wieder neu unter Berücksichtigung der Wortoffenbarung (Bibel), der in der Natur durchscheinenden Strukturen menschlichen Verhaltens, der lehramtlichen Aussagen der Kirche und der bewährten Tradition, aber auch unter Einbezug neuer humanwissenschaftlicher Erkenntnisse und der gegenwärtigen Situation diesen Willen Gottes inhaltlich zu suchen. Dies soll Aufgabe des zweiten Teils dieser Ausführungen sein. Der neuzeitliche und der neomarxistische Atheismus meinten, um der Befreiung des Menschen willen den Glauben an einen personalen Gott ablehnen zu müssen. Einem solchen Mißverständnis liegt eine dualistische Sicht von Gott und Mensch zugrunde: Gott steht danach menschlichem Schaffen und menschlicher Freiheit als Konkurrent gegenüber. Doch Gott und Transzendenz führen nicht zu einer Fremdbestimmung des Menschen; letzteres müßte man eher von jedem ideologischen Entwurf behaupten. So sind ja im marxistischen Weltentwurf Träger der Freiheit nicht die einzelnen Menschen, sondern die Vertreter einer bestimmten Klasse, die Proletarier. Alle haben sich diesem Freiheitsentwurf dann zu fügen. Hier vollzieht sich – wenngleich im Namen der Freiheit und um der Befreiung des Menschen willen – eine Entfremdung des Menschen. Wo immer in einem System der einzelne dem größeren Ganzen, dem Gesellschaftsprozeß, einfachhin untergeordnet, wo seine innere Überzeugung und Selbstbestimmung nicht mehr respektiert wird, kann man mit Recht von „Heteronomie“, von einer Fremdbestimmung des Menschen sprechen. Sie ist Ausgangspunkt weiterer Unmenschlichkeiten und Vergewaltigungen von Menschen. Ähnliches gilt dort, wo sich Menschen völlig blind einer irdischen Autorität unterordnen.

Einen solchen „Kadavergehorsam“ gibt es für den Christen nicht. Wenn er sich bereit erklärt, immer und überall den Willen Gottes zu erfüllen, so ist dies nicht Ausdruck eines blinden Gehorsams – bedenkt man, daß sich der Wille Gottes dem einzelnen immer nur mittelbar über die eigene Vernunft Einsicht und Gewissensüberzeugung erschließt. Hierfür besitzt auch der Gemein Sinn der Glaubenden, der „sensus ecclesiae“, eine wichtige Bedeutung. Ein Gehorsam, der sich nicht als vernünftig ausweist, ist kein Gehorsam. Sicherlich darf der Begriff „vernünftig“ nicht rationalistisch verstanden werden. Er umschließt auch die Offenheit für das Wort Gottes, das den Menschen in seiner Situation eben je und je neu und einmalig treffen kann. In diesem Sinne gibt es auch für den Christen keinen blinden Gehorsam an Dogmen; wir glauben ja nicht Dogmen oder halten Normen! Wir glauben dem Herrn Jesus Christus. Dogmen sind gewissermaßen nur Wegweiser, Hilfen, den Glauben richtig zu realisieren. Ähnliches gilt von Normen. Sie wollen Hilfestellungen auf dem Wege der Nachfolge des Herrn sein.

4. Verantwortung als Ausdruck christlicher Freiheit

Der Begriff Verantwortung ist ursprünglich in der Rechtssprechung beheimatet und meinte jene Rechenschaft, die der Angeklagte für sein Handeln oder dessen Folgen abzulegen hatte. Es geht dabei um ein Bezugsverhältnis von Angeklagtem und Kläger, wobei ersterer auf bestimmte Schuldvorwürfe „antwortet“. Geht man jedoch der Etymologie dieses Wortes nach, so weist der Stamm „Wort“ – Äußerung einer Person – mit den beiden Vorsilben „ver“ und „ant“ auf ein Bezugsverhältnis personaler Art im Sinne der Stellvertretung hin. Verantwortung umschließt sowohl eine Person, die Trä-

ger der Verantwortung ist, wie auch einen Bezugspunkt, auf den sich die Verantwortung richtet: Personen, Handlungen oder Sachen, vor allem aber auch eine Legitimationsinstanz, gegenüber der diese Person Verantwortung trägt. Letztere besitzt stets personalen Charakter. Insofern kann es Verantwortung vor einem Gesetz im strengen Sinne des Wortes eigentlich nicht geben; ausschlaggebend bleibt der Bezug zu einem wortmächtigen Wesen, zu einer Person. Nur im übertragenen Sinne ließe sich von einer Verantwortung gegenüber einem Gesetz sprechen, insofern dieses Ausdruck einer sozialen Verpflichtung, Niederschlag einer von der Gemeinschaft aufgestellten bedeutsamen Forderung ist. Will man den Begriff Verantwortung in einem letzten transzendentalen Bezug sehen, so bedeutet dies, daß Verantwortung nur als Antwort auf ein bereits vorausgehendes Wort Gottes an den Menschen verstanden werden kann, daß sich der Mensch angesprochen erfährt und auch zur Antwort aufgerufen weiß; es wäre also Verantwortung vor und gegenüber Gott. In diesem transzendentalen Bezug liegt auch die letztgültige sittliche Verpflichtung, die Verbindlichkeit allen Sollens begründet.

Bei der Verantwortung geht es also um eine soziale Beziehungsstruktur, ein Beziehungsgefüge, an dessen erster Stelle Gott als Urgrund allen Lebens und Wirkens steht, aber auch als der, von dem jede Initiative zum Handeln ausgeht. Dies kommt auch im Offenbarungscharakter christlichen Glaubens zum Ausdruck. Gott hat sich dem Menschen auf vielfache Weise zugewandt, in Jesus Christus als dem „Wort Gottes“ in der Vollform, die noch innerhalb der glaubenden Gemeinde bis zum Ende der Zeiten andauert. Gerade im Zusammenspiel göttlichen und menschlichen Wirkens in dieser Welt, wobei Gottes Wort und Handeln allem menschli-

chen Tun vorausgeht und es begleitet, sieht der Christ seine Verantwortung; sie ist Ausdruck und Verwirklichung der ihm geschenkten Freiheit. Dieses Beziehungsverhältnis bleibt auch für die gesamte Normenproblematik ausschlaggebend.

Menschliches Handeln ist auch insofern auf Gottes Handeln in der Welt angewiesen, als es nicht nur unvollkommen bleibt, sondern im Falle des Scheiterns der Vergeltung Gottes bedarf. Dank dieses erlösenden Handelns Gottes in der Welt weiß sich der Christ auch befreit von der Ausweglosigkeit, Erstarrung und Laxheit. Er erfährt den Zusammenhang von Freiheit und Verantwortung. Der so in der glaubenden Gemeinde lebende Christ bleibt unterwegs zu einer neuen Menschlichkeit, die Inhalt wie auch Ziel sittlichen Handelns ist.

III. Die Personwürde des Menschen – Grundlage aller Normierung

Sucht man nach letzten Beurteilungskriterien, die für die Entfaltung menschlicher Freiheit, aber auch für die Geltung und Veränderung von Normen unabhängig von der Weltanschauung der Menschen als maßgebend bezeichnet werden können, so ist es die Personwürde des Menschen. Sie ist jeder Normierung vorgegeben, bedarf der Anerkennung und darf niemals aufgegeben werden. In den verschiedensten Verfassungen wird die Würde der menschlichen Person als grundlegend für die elementaren Rechte, die durch die Verfassung geschützt werden sollen, herausgestellt. In der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen vom 10. 12. 1948 (Präambel, in der Europäischen Konvention zum Schutze der Menschenrechte und Grund-

freiheiten vom 4. November 1950), aber auch im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland vom 23. Mai 1949 steht zu Beginn der Ausführungen der Hinweis auf die unantastbare Würde des Menschen und auf die Verpflichtung aller staatlichen Gewalt, diese zu achten und zu schützen (GG a. 1). Selbst unter Marxisten begegnen wir heute bereits Ansätzen einer solchen Wertung der menschlichen Person. So ist es für M. Fritzhand in der marxistischen Fassung seiner philosophischen Ethik evident, daß nicht der Mensch als produktives Wesen, sondern der Mensch als Mensch höchstes Gut der ethischen Doktrin sein müsse. Darum gebe es eine Intuition dergestalt, „daß der Mensch für den Menschen einen absoluten Wert darstellt, den man somit konsequent nicht anders bejahen kann als nur, indem man einen jeden Menschen ohne Ausnahme bejaht. Entsprechend käme es einem ethischen Unsinn gleich, wollte man versuchen, jemanden durch jemanden 'für das Wohl anderer' aufzuopfern“¹¹. Für Fritzhand ist dieses ethische Prinzip kein logischer Schluß aus der marxistischen Lehre, sondern unabhängig von jeglichem System begründet aus einer Selbstevidenz sittlicher Erfahrung, ethischer Intuition. In ähnlicher Weise könnte wohl jeder Humanist die Begründung der Unaufgebbarkeit der Würde der menschlichen Person als Selbstevidenz sittlicher Erfahrung bejahen. Nach christlicher Überzeugung liegt die Würde eines jeden Menschen begründet bereits in jenen alttestamentlichen Offenbarungsaussagen, wonach sich der Mensch als Geschöpf Gottes, ja sogar als Bild Gottes – im Unterschied zur übrigen Natur als Spur Gottes – verstehen darf. In der zentralen neutestamentlichen Heilsaussage von der Menschwerdung Jesu Christi, der somit Bruder eines jeden Menschen geworden ist, besonders aber vom Heilstod Jesu Christi für alle Menschen und ihrer Berufung zu Aufer-

stehung und ewigem Leben wird theologisch die Würde des Menschen in einer nicht mehr zu überbietenden Weise herausgestellt.

Was aber ist im einzelnen mit Personwürde gemeint? Soll eine solche Aussage keine leere Formel bleiben, so bedarf sie einer inhaltlichen Füllung; es gilt genauer zu fragen, was unter Personalität und unter Würde der menschlichen Person im einzelnen zu verstehen ist. Selbst wenn der Christ keine spezifisch materiaethischen Handlungsnormen einbringt, so sind doch für das Verständnis des Menschen, für sein Woher und Wohin, aber auch für das Verhältnis der menschlichen Gesellschaft und die Stellung des Menschen in ihr sowie für die von der Gesellschaft zu entwerfenden Ordnungsbilder christliche Aussagen wegweisend. Gerade darin könnte sich eine auf dem christlichen Glauben gründende katholische Sozialethik von den beiden Extremen eines individualistisch-liberalistischen und eines kollektivistischen Menschen- und Gesellschaftsbildes unterscheiden.

1. Person als Beziehungsgefüge

„Person“ ist ein typisch abendländischer Begriff; ursprünglich wurde damit die Maske des Schauspielers bezeichnet. Doch bereits der römische Staatsmann und Rhetor Cicero (106–43 v. Chr.) versteht darunter jene Eigenschaften, die das Ansehen und die Würde eines Menschen ausmachen, aber auch die Rolle, die er im Leben spielt. Nach dem römischen Gesetzbuch, dem Codex Iustinianus, kam im Unterschied zum Sklaven nur dem freien Menschen vor dem Gesetz das Recht zu, Person zu sein. Eine so verstandene Person durfte über sich selbst verfügen und ihr Handeln selbst bestimmen. Innerhalb der Theologie taucht dieser Begriff erstmals

im 3. Jahrhundert auf im Zusammenhang mit der Klärung der Offenbarungsgeheimnisse der Dreifaltigkeit und der Menschwerdung. Tertullian versucht, mit dem Begriff Person die drei voneinander real zu unterscheidenden göttlichen Beziehungen (Relationen) zu umschreiben: der eine ewige Gott wird als in drei Personen existierend bezeichnet. In diesem Zusammenhang meint Person nicht einfach nur die Individualität oder Unteilbarkeit, sondern wesentlich auch ein Beziehungsgefüge, die Intersubjektivität und Interpersonalität des einen Gottes in drei Personen. Im 6. Jahrhundert definiert Boethius Person als unteilbare Substanz eines vernünftigen Wesens¹². – Diese Definition sollte für die abendländische Philosophie und für die christliche Theologie in der Folgezeit bestimmend bleiben. In ihr kommt zwar die Unteilbarkeit und Eigenständigkeit des Menschen, nicht jedoch der dialogale Bezug menschlichen Lebens hinreichend zum Ausdruck.

2. Der unaufgebbare Eigenwert der Person

Wird also vom Menschen als einer Person gesprochen und soll diese Aussage Grundlage für alle Normierung bleiben, so ist über die Leiblichkeit und Geistigkeit des Menschen hinaus die ihm zukommende Eigenständigkeit, der jeder menschlichen Person gebührende Eigenwert, zugleich aber auch der für den Menschen wesentliche Bezug zu anderen Personen mit ausgesagt. Wer den Menschen als Person annimmt, kann ihn nicht nur als Teil eines größeren Ganzen gelten lassen, dessen Wert lediglich funktional von seiner Leistung abhängt; vielmehr besitzt er als solcher Eigenstand und einen Wert in sich, selbst wenn er in der Entfaltung dieses seines Eigenseins im Einzelfall zurückbleiben sollte. Er darf also niemals als bloßes Mittel zum Zweck gewertet

werden. – Aufgrund der theologischen Sinndeutung des Wortes Person (der Mensch als Abbild des Dreifaltigen Gottes) muß aber hinzugefügt werden: Personsein heißt auch, daß dem Menschen wesensmäßig der Bezug zum Mitmenschen eigen ist, daß ihm damit das Beziehungsgefüge zum Mitmenschen – aber auch zu Gott – wesentlich zukommt und daß ohne ein solches Bezugsverhältnis menschliches Dasein seinen Sinn zu verlieren droht. Verzichtet man auf eine letzte transzendente Verankerung der Würde der menschlichen Person, begnügt man sich mit einem rein säkularen Verständnis des Menschen als Mensch, so besteht die Gefahr, in drängenden Situationen um anderer Vorteile willen die unaufgebbare Würde und den Wert der menschlichen Person nicht mehr hinreichend ernst zu nehmen. Andererseits darf auch nicht geleugnet werden, daß innerhalb der Geschichte der abendländischen christlichen Kirche trotz dieser transzendentalen Verankerung der Personenwürde Verkürzungen, Fehlentwicklungen und Verkümmierungen in der Wertung des Menschen zu verzeichnen sind. Grundsätzlich aber besagt das Axiom von der Würde des Menschen als Person: Was auch immer der „Wert“ jedes einzelnen menschlichen Lebens auf der Börse menschlicher Kalkulation sein mag, unabhängig von Krankheit, Not und Verschuldung behält jeder Mensch als Person einen unaufgebbaren Eigenwert. Darum ist es uns unmöglich, von „lebensunwertem Leben“ zu sprechen. Nach Kant ist die Person als Subjekt in der Lage, handelnd einzugreifen in den Ablauf natürlicher Prozesse, aber auch sich zu befreien von einer natürlichen Determination wie von einer Fremdbestimmung. Ein handelndes Subjekt ist insoweit personal, als es sich selbst Ziele setzt und sein Handeln auf diese Ziele auszurichten vermag. Kant geht es um eine personale Identität, Ziele und Handlungen nicht mit-

sammen in Kollision zu bringen. Insofern ein personales Subjekt auch eine personale Identität ausbildet, heißt sie Person. Geht die personale Identität verloren oder wird sie verfehlt, so erfährt dies der Mensch als Selbstentfremdung. Gerade bei diesem Personenverständnis kommt die Autonomie menschlichen Handelns in Freiheit – Freiheit durchaus als Bindung verstanden – in besonderer Weise zum Ausdruck.

3. Konsequenzen aus dem Personsein des Menschen

Aus den vorausgehenden Überlegungen ergeben sich eine Reihe von Konsequenzen, die in diesem Zusammenhang nur kurz angedeutet werden können.

Spannungsverhältnis von Individuum und Gemeinschaft

Die Würde und der Eigenwert der menschlichen Person verbieten eine Unterordnung des einzelnen Menschen sowohl unter die Gesellschaft als einem rational bestimmten Zweckverband wie auch unter die verschiedenen auf naturhafter Grundlage beruhenden Formen von Gemeinschaft und Verbänden. Im Tierbereich wird der Wert des Einzelwesens wesentlich durch seinen Bezug zur Gattung bestimmt; ist es krank oder lebensuntüchtig, so fällt es der natürlichen Selektion zum Opfer, wird nicht mehr weitergepflegt und verkommt. Bei einem Vergleich mit der Verhaltensforschung (Ethologie) würde sich eine Unterordnung des Individuums unter das größere Ganze nahelegen. Wollte sich eine Gesellschaftsordnung oder eine Gemeinschaft an diesem naturalen Geschehen orientieren, so wäre das bestimmende Axiom: du bist nichts, dein Volk ist alles! In einem solchen Modell wird letztlich der Mensch der Idee, dem System geopfert. Kollektivistische und autoritäre Systeme und Ideologien aber werden aufgrund ihrer

Unterordnung der menschlichen Person unter das größere Ganze dem Menschen als Menschen nicht hinreichend gerecht. Hier erscheint die Würde des Menschen bedroht, hier fehlt die Grundlage für die entscheidenden Menschenrechte. Einem solchen Modell könnte der Christ nicht beipflichten; aber auch das andere Extrem, die einseitige Betonung des Individuums und der Vorrang des Menschen gegenüber jeder Gemeinschaft, etwa in Form eines „Nachtwächter-Staates“, wäre ebenso mit dem grundlegenden biblischen Verständnis des Menschen und der Gemeinschaft nicht vereinbar. Ein extremer Existentialismus, ein Individualismus mit seinen verschiedenen Spielformen kapitalistischer und liberalistischer Art ließe sich ebensowenig vom Christentum her vertreten.

Will man die Zuordnung von Individuum und Gemeinschaft aus christlicher Sicht darstellen, könnte man sie mit den zwei Brennpunkten einer Ellipse vergleichen: Einerseits gilt im Christentum der hervorragende Stellenwert der Gemeinschaft; zählt es doch zur Eigenart christlichen Glaubens, daß er nicht vom einzelnen wie von einem Atom ausgeht, sondern den Menschen eingebunden sieht mit seiner Leiblichkeit in die Geschichte, in den Kosmos und in die Gemeinschaft. Das Prinzip der Sakramentalität wird eigentlich diesem Anliegen gerecht. Der Denkansatz von Descartes (cogito, ergo sum) wäre dementsprechend unzureichend, insofern er gerade das Mitsein des Menschen in Gemeinschaft und in Sprache nicht hinreichend erfaßt. Auch christlicher Glaube versteht sich von dieser Gemeinschaft her, wenn Paulus betont: „der Glaube kommt vom Hören“ (Röm 10,7). Kirche und Christsein haben es also mit dem so verstandenen Menschen zu tun. Die theologischen Kategorien von Erbsünde, Sakrament, Auferstehung des Fleisches u. a. sind nur zu verstehen, wenn man auch

den hohen Stellenwert der Gemeinschaft bedenkt. – Gleichzeitig gilt aber auch im Christentum das grundlegende Prinzip des einzelnen: in Jesus von Nazareth vollzieht sich die Menschwerdung Gottes und das Heilswerk; jeder Mensch ist nunmehr auch von dieser Menschwerdung Gottes mit betroffen, ist Bruder Christi, bleibt ein einmaliger Gedanke Gottes und berufen, sich dem angebotenen Heil zu öffnen. Auf der Grundlage dieses Zuordnungsverhältnisses von Individuum und Gemeinschaft ergibt sich durchaus eine entsprechende Spannbreite verschiedener gesellschaftlicher sozialer Entwürfe und Normierungen, ebenso aber eine klare Abgrenzung gegenüber jeder einseitigen Ein- und Unterordnung. Es gilt, die Spannung zwischen Individualität und Soziabilität auszuhalten und als Grundlage für Normierungen aufzugreifen. Im einzelnen wird es dabei jeweils einen Wandel der Schwerpunktverlagerung entsprechend den jeweiligen zeitbedingten Situationen und Bedürfnissen geben. An den Prinzipien der Solidarität und Subsidiarität wird dies erläutert.

Das Strukturprinzip der Solidarität

Das Prinzip der Solidarität oder der Gemeinhaftung besagt zunächst: der einzelne Mensch ist Glied eines gesellschaftlichen Gefüges und bleibt mit diesem in die Geschicke des Ganzen verstrickt. Dieses Ganze, die Gesellschaft wie die Gemeinschaft, ist selbst wiederum unlösbar verbunden mit dem Schicksal seiner Glieder. Insofern eine solche beiderseitige Verbundenheit auch unabhängig von der jeweils vorliegenden subjektiven Einsicht und Zustimmung besteht, spricht man von einem ontologischen Prinzip. Während bei einem individualistischen Ansatz die Gemeinschaft nur als Summe der Individuen erscheint und der Akzent ausschließlich auf dem Einzelwesen liegt, betont demgegenüber ein

kollektivistisches Gesellschaftsgefüge das Ganze in einer Weise, daß der einzelne nicht mehr in seiner Bedeutung hinreichend gewürdigt wird. Der Solidarismus aber bemüht sich um eine rechte Ausgewogenheit zwischen den einzelnen Gliedern einer Gemeinschaft, die ihren Eigenwert und Selbstand behalten, dem gesellschaftlichen Ganzen als einer Ordnungseinheit jedoch gegenüber verpflichtet bleiben; denn das Ganze ist mehr als bloß die Summe seiner Glieder¹³. Theologisch läßt sich heute das Prinzip der Solidarität nicht mehr unter Hinweis auf eine Monogenese begründen; eine gemeinsame Abstammung von einem Menschenpaar dürfte wesentlich in Frage gestellt sein. Vielmehr ergibt sich die zwischenmenschliche Solidarität aus den Offenbarungsaussagen über die Menschwerdung Jesu Christi, der unser Bruder geworden ist und uns alle zu Brüdern und Schwestern gemacht hat – einschließlich unserer Feinde – und der alle auf die Bruderliebe hin verpflichtet.

Aus diesem Prinzip der Solidarität ergibt sich auch als Folge die Forderung der Gemeinhaftung: jedes Glied der Gemeinschaft hat mit einzustehen für das Wohl und Wehe der anderen. Freiheiten, die ich mir nehme, muß ich auch den anderen zuzugestehen bereit sein. Forderungen, die der einzelne an die Gemeinschaft stellt, beinhalten stets auch gleichzeitig Verpflichtungen, die der Fordernde damit selbst eingeht. Insofern bedingen Sozialleistungen auch eine Mitbeteiligung der einzelnen entsprechend ihrer Möglichkeit und Stellung. Umgekehrt aber darf auch die Gemeinschaft niemals über das Individuum hinweggehen und dessen innerste Überzeugung schlechterdings mißachten.

Gewissensüberzeugung – nicht subjektive Willkür

Für das Verständnis des Stellenwerts des Gewissens wie

auch der sittlichen Normen besagt das Prinzip der Solidarität: eine Gewissensüberzeugung ist nicht einfach rein subjektive willkürliche innere Überzeugung, die sich ohne Rücksicht auf die Konsequenzen des Tuns für das soziale Ganze herausbildet. Ein solcher individualistischer Überzeugungstäter – auch Terroristen sind hierzu zu rechnen – kann nicht den Anspruch erheben, als Gewissenstäter angesehen und geachtet zu werden. Gewissen besagt vielmehr zugleich Offenheit für eine Korrektur durch andere, Bereitschaft zu sozialer Verantwortung und zur Übernahme sozialer Verpflichtungen. Nur derjenige, der sich um das nie voll zu erreichende Sachgerechte, um richtiges Verhalten müht, kann auch mit seiner inneren Überzeugung den Anspruch erheben, von der Gemeinschaft ernst genommen und in seinem Gewissensentscheid berücksichtigt zu werden. Selbst wenn die Grenzen zwischen einer rein subjektiven Überzeugung und einer konkreten Gewissensverpflichtung fließend bleiben, die Bereitschaft, sich für das richtige Verhalten an Weisungen, Normierungen und an dem Verhalten anderer zu orientieren, bleibt eine wesentliche Voraussetzung für die Bildung eines echten Gewissensspruches, der auch dann noch seine sittliche Würde nicht verliert, wenn das Gewissen sachlich irrt. Auch sittliche Normen werden ja nicht einfach als „Fremdbestimmung“ dem Menschen auferlegt, sondern wollen innerlich angenommen und in der Überzeugung des einzelnen verankert werden. Dies bedingt auch in der Moralpädagogik ein Vorgehen, das nicht so sehr mit dem Hinweis auf Autorität und Willensappelle arbeitet, sondern sich um Einsicht und freie innere Annahme müht. Wo sich Verhaltensregeln, Normen oder Dogmen verselbständigen, tragen sie legalistischen, ja ideologischen Charakter und werden vom Menschen nicht mehr als Hilfen, sondern als Fremdbe-

stimmung erfahren. Versteht man Ideologie als Verabsolutierung einer Idee, dann wird jede solche legalistische oder ideologische Position zur Gefahr für die Menschenwürde; in einer „Gesetzesmoral“, die mehr Grenz-moral denn positive Weisung ist, besteht kein Raum mehr für eigenverantwortliches selbständiges Verhalten des Menschen. Immer bleibt darum für den Christen das Herrenwort in Geltung: „Der Sabbat ist um des Menschen willen da, nicht der Mensch um des Sabbats willen“ (Mk 2,27).

Alle normativen Aussagen stehen also im Dienste des Menschen; sittliches Verhalten und Verantwortung gründen wesentlich in der Freiheit des Menschen; auch das unüberwindlich irrende Gewissen verliert seine Verbindlichkeit nicht. Diese grundlegenden Aussagen dürften heute unbestritten sein. Dennoch darf auch die Auswirkung eines irrigen Gewissensspruches nicht außer acht gelassen werden; denn für jedes unsachgemäße Verhalten, für jeden Gewissensirrtum, muß irgendeiner „zahlen“. Durch solches Verhalten wird das in der Welt noch wesende Unheil, wird Unmenschlichkeit vermehrt, selbst wenn man dabei noch nicht von einer Mehrung des sittlich Bösen sprechen kann. Darum ist das Bemühen um ein wirklichkeits- oder sachgerechtes Verhalten eine Verpflichtung, die sich aus der Verantwortung für die rechte Gestaltung dieser Welt und aus der Liebe zum Nächsten ergibt. So bedeutsam darum auch der Freiheitsgedanke bleibt, die rechte Bildung, Formung und Ausrichtung des Gewissens ist ebenso wichtig. Gerade diesem Anliegen wollen sittliche Normen dienen. Auch eine theologische Ethik muß sich immer wieder neu dieser doppelten Aufgabe stellen, einerseits in ihren Normen Hilfen für ein wirklichkeitsgerechtes Verhalten zu vermitteln – wobei auch der Bereich Transzendenz zur „Wirklichkeit“ zählt –, ande-

rerseits aber auch den Voraussetzungen sittlichen Verhaltens gerecht zu werden, d. h. die Freiheit und Verantwortung des Menschen zu fördern. Heute zeichnet sich im Einzelleben des Menschen wie in der Gesellschaft ein Entwicklungs- und Reifungsprozeß ab: von einer Außenleitung oder Fremdbestimmung im Sinne einer heteronomen Moral mit dem Appell der Autorität an den Willen zu einer stärkeren Innenlenkung und Eigenentscheidung, die gerade den Sinn sittlicher Verantwortung besser verdeutlicht. Gewissensüberzeugung und Gewissensspruch haben darum nichts mit subjektiver Willkür gemeinsam. Dies gilt auch von dem Anspruch auf Freiheit; denn meine Freiheit ist immer auch bereits die Freiheit der anderen. Was ich für mich persönlich an Freiheiten beanspruche, muß ich auch anderen zugestehen. Auch Freiheit bedarf darum ihrer Ordnung, Normierung und Begrenzung um der Freiheiten der anderen willen.

Das Zuständigkeitsprinzip der Subsidiarität

Der Solidarismus ist Strukturprinzip jeder denkbaren Gesellschaft; das Subsidiaritätsprinzip hingegen versucht die Frage zu regeln, wann und in welcher Weise eine entsprechende Hilfeleistung erfolgen soll und wer dafür zuständig ist. In der Vergangenheit sprach man auch vom „Prinzip der ergänzenden Hilfeleistung“; tatsächlich meint „subsidium“ Zuflucht, Hilfe; allerdings ist in der deutschen Sprache das Wort „subsidiär“ oft negativ eingefärbt im Sinne einer nur behelfsmäßigen oder ersatzweisen Hilfeleistung. Insofern kann die Rede von Subsidiarität mißverständlich sein; denn hierbei geht es um mehr als um eine ersatzweise Hilfeleistung. Gemeint ist eine echte Hilfe, deren Ziel die Selbsthilfe und Eigenverantwortung bleibt.

Bereits aus der Entwicklungspsychologie wissen wir.

daß jene Kinder, denen im Leben alle Belastungen abgenommen werden und Umwege erspart bleiben, deshalb nicht lebensstüchtiger werden; im Gegenteil: sie besitzen keine „Frustrationstoleranz“ und brechen bei den kleinsten Belastungen und Enttäuschungen zusammen.

Hilfe ist eben nur dort echte Hilfe, wo sie nicht dem anderen einfach eine Aufgabe abnimmt, sondern ihm „Hilfe zur Selbsthilfe“ vermittelt. Was immer darum eine Gemeinschaft für eines ihrer Glieder tut, dient einer Hinführung zur Eigenverantwortung, nicht einer Abnahme von Verantwortung. Es wäre auch wenig hilfreich, jemandem Aufgaben abzunehmen, die er selbst zu tun in der Lage ist und deren er sich dann aus reiner Bequemlichkeit entledigt. „Wirklich hilfreich ist diejenige Hilfeleistung, deren der Empfänger wirklich bedarf, weil er sich allein nicht ausreichend helfen kann; sie ist in um so höherem Grad hilfreich, je mehr sie ihn in den Stand setzt, sich selber zu helfen und sich damit überflüssig macht. Hilfe zur Selbsthilfe ist es auch, wenn dem Menschen Belastungen oder Leistungen niederer Ordnung abgenommen werden und er dadurch für höhere Leistungen frei wird“¹⁴.

Dieses sozial-metaphysische Prinzip gilt ausnahmslos für alle Sozialgebilde, also auch für Familie und Kirche, Erziehung und Pastoral. Jede Autorität sollte sich hieran orientieren; wollte sie ihren anvertrauten Gliedern Verantwortung abnehmen, die Unmündigen in ihrer Unmündigkeit belassen und Mündige entmündigen, so wäre dies Mißbrauch von Autorität, unmenschliches Verhalten. Das Prinzip der Subsidiarität gilt also für Führende wie für Geführte. Es ist ein formales, kein materiales Prinzip; es enthält insofern auch keine Aussage über die Aufgabenkreise der einzelnen Sozialgebilde, sondern nur über die Zuständigkeitsverteilung

innerhalb einunddesselben Gebildes oder Komplexes¹⁵. Es kann aber als formales Prinzip auch für die Beurteilung konkreter materialer Verhaltensregeln bedeutsam sein. – Das II. Vatikanische Konzil hat im Dekret „Über das Apostolat der Laien“ das Verhältnis von kirchlichen Amtsträgern und Kirchenvolk am Prinzip der Subsidiarität ausgerichtet. Nur wenn dieses Prinzip beachtet wird, kann eine allzu starke Verplanung und Demokratisierung vermieden, der einzelne aber auch vor falschen Entlastungen, wie sie sich in einem totalen Versorgungsstaat abzeichnen, bewahrt werden. Das Prinzip der Subsidiarität will darum die Lebensrechte der Kleingruppen und die entsprechenden Strukturen gewahrt wissen. Die beiden Prinzipien einer katholischen Soziallehre, das Solidaritätsprinzip und das Subsidiaritätsprinzip, müssen auch ausschlaggebend bleiben für das staatsbürgerliche Ethos jedes Gliedes eines Gemeinwesens. In der Vergangenheit wurde auf katholischer Seite oftmals zuviel vom Subsidiaritätsprinzip im negativen Sinne gesprochen: Staat und Gesellschaft dürfen nicht Aufgaben übernehmen, die wesenhaft der kleineren Gemeinschaft zustehen. Verhältnismäßig wenig aber war vom Solidaritätsprinzip die Rede. Dies hat – auch unter Christen – gegenüber dem Staat zu einer Konsumhaltung geführt. Man erwartet vom Staat immer noch mehr an Leistungen, ohne dafür auch eine entsprechende Gegenleistung einzubringen; hier wird dann der Staat mehr oder weniger als „Selbstbedienungsladen“ verstanden, „dem man nach Belieben entnimmt, ohne den Preis dafür zu entrichten“¹⁶. Nimmt man aber Solidarität als Haftung für das Ganze ernst, dann kann ich mich nicht mehr einer Pflicht entledigen, nur weil der andere sie auch nicht erfüllt; vielmehr gilt genau umgekehrt: „Was andere zu wenig leisten, das habe ich mehr zu leisten . . . Man braucht nur an Steuermoral und an die Ehrlichkeit

gegenüber den Einrichtungen der sozialen Sicherheit zu denken“¹⁷.

Wird die Intervention eines Staates nur zur Wahrung des Gemeinwohles zugelassen, nicht jedoch für das Einzelwohl – wie dies lange Zeit von katholischen Sozialethikern vertreten wurde –, so bleibt dann die Sorge für das Wohl des einzelnen den freien gesellschaftlichen Kräften überlassen. In einer Notlage erscheint es nur als Angelegenheit der christlichen Caritas, eine entsprechende Hilfe zu leisten. Demgegenüber aber läßt sich aus der Würde des Menschen auch vom einzelnen her ein Rechtsanspruch auf Sozialhilfe herleiten.

4. Reichweite und Grenzen eines Prinzips

Prinzipien sind keine konkreten Normen, sondern abstrakte Gebilde, Konstruktionen; sie wollen Rahmen oder Maßstab für konkrete Verhaltensnormen sein. Sie dürfen jedoch nicht einfach gleich einem Obersatz herangezogen werden, um daraus rein deduktiv konkrete praktisch-politische Normierungen oder Maßnahmen abzuleiten. Konkrete Normen und Verhaltensregeln sind vielmehr aus den Sachforderungen der Wirklichkeit und der Erfahrung einschließlich der zu erwartenden Folgen entwickelt worden; doch müssen sich konkrete sittliche und rechtliche Normen wie das konkrete politische Handeln der Menschen am Maßstab des Prinzips der Solidarität und der Subsidiarität messen lassen. Wir haben es hier mit Orientierungshilfen zu tun. Ein Prinzip darf also nicht überfordert werden. Oftmals gibt es verschiedene Realisierungsmöglichkeiten innerhalb ein- und desselben Prinzips. Wollte darum ein Sozialpolitiker sein politisches Handeln einfach als Folgerung aus der katholischen Soziallehre, etwa als einzig mögliche Ableitung aus dem Prinzip der Subsidiarität oder der

Solidarität bezeichnen, bleibt zu prüfen, ob hier ein Prinzip überzogen und für ein konkretes Handeln ein Anspruch erhoben wird, der nicht durchzuhalten ist. Wer nämlich seinen Entwurf als den allein möglichen ausgibt, verfälscht unter Umständen ein Prinzip, das er zur konkreten Norm macht, aus der heraus etwas abgeleitet werden soll.

5. Die Gefährdung der Personwürde durch eine radikale Autonomie

In den letzten Jahren fand in der katholischen Kirche der Ansatz einer sogenannten „autonomen Moral“, der von der Tradition des deutschen Idealismus beeinflusst ist, scharfe Kritik. Da es sich gerade in diesem Bereich um eine Fülle von Mißverständnissen und um die Verwendung zwar gleichlautender, aber mit verschiedenen Inhalten gefüllter Begriffe handelt, erscheint es angezeigt, den Entwürfen einer Ethik unter Verwendung der Kategorien von „Autonomie“ und „Heteronomie“ in Form einiger Beispiele nachzugehen.

Autonomie – Selbstbestimmung, nicht Willkür

Der aus dem Griechischen übernommene Begriff „Autonomie“ meint ursprünglich Selbstbestimmung, Eigengesetzlichkeit, Selbstgesetzgebung. Für die Griechen ist „autonom“ eine zentrale politische Kategorie; seit Mitte des 5. Jahrhunderts vor Christus bleibt es das nie voll erreichte Ziel der griechischen Stadtstaaten, eine entsprechende Selbständigkeit und ein Recht zu erlangen. Autonomie wird stets in enger Verbindung mit Freiheit gesehen. So versteht Herodot „autonomia“ als innere und äußere politische Freiheit; ihr entgegen steht die äußere Abhängigkeit durch Fremdherrschaft, vor allem die Tyrannis¹⁸. Erst später gewinnt dieser

Begriff eine individuelle ethische Einengung, wenn etwa Sophokles die innere Haltung der Antigone als Autonomie kennzeichnet: „Lebend nach eigenem Gesetz allein entschrittest du lebendig zum Hades“¹⁹. Doch übernehmen weder die römischen Schriftsteller noch das Mittelalter den Begriff der Autonomie, sondern umschreiben die gemeinte Sache mit anderen Ausdrücken. Dagegen spielt der Autonomiebegriff im Religionsstreit um die Interpretation des Augsburger Religionsfriedens (1555) eine große Rolle. Die protestantische Forderung nach Glaubensfreiheit wird im Rahmen der reformatorischen Glaubenskämpfe mit dem religiös wie politisch gefüllten Begriff der Autonomie dargestellt. Für die Philosophie und Ethik jedoch gewinnt dieser Begriff erst mit der Lehre von I. Kant eine zentrale und umfassende Bedeutung. Kant bezeichnet es selbst als seine „Kopernikanische Wendung“, wenn er die aktive Rolle des Beobachters, Forschers und Theoretikers herausstellt, welcher sich nicht am Leitbände gängeln läßt, sondern die Natur nötigt, auf die gestellten Fragen zu antworten. Dementsprechend bezeichnet auch Kant den Menschen als Gesetzgeber der Moral in derselben Weise, wie er ihn auch zum Gesetzgeber der Natur macht. Der Mensch ist es, der wenigstens zum Teil jene Ordnung erzeugt, die er in der Welt vorfindet. Autonomie aber meint, daß der Mensch dem Gebote einer Autorität niemals blind gehorchen darf, ja daß wir uns auch einem übermenschlichen Gesetzgeber nicht einfach blind unterwerfen sollen; stets müssen wir gegenüber dem Befehl einer Autorität auf unsere eigene Verantwortung hin entscheiden, ob dieser Befehl moralisch oder unmoralisch ist. Die Verantwortung und Entscheidung liegt bei uns; wir können einem Befehl gehorchen oder nicht, eine Autorität anerkennen oder verwerfen. Kant versteht dabei Autonomie nicht als Willkür, sondern als vernunftgeleitetes,

nicht von außen her fremdgesteuertes Verhalten. Dabei darf nicht übersehen werden, daß bei Kant die Vernunft noch um das moralische Gesetz im Menschen weiß, das vorgegeben ist und das der Mensch mit Ehrfurcht betrachtet²⁰. Kant versteht also unter der Autonomie des Willens den sittlich reifen Menschen innerhalb einer vorgegebenen göttlichen Ordnung, der sich nur von seinem Gewissen das Gesetz seines Verhaltens vorschreiben läßt. Autonomie meint die Möglichkeit und Aufgabe des Menschen, sich durch sich selbst als Vernunftwesen zu bestimmen, also eine Gesetzgebung durch die Vernunft als Strukturprinzip. Sie richtet sich gegen jede Art von gesellschaftlicher Fremdbestimmung. Heteronomie wäre jener Wille, der durch Zwecke oder Autoritäten statt durch das Sittengesetz in uns bestimmt wird. Kant verwendet erstmals den Begriff Autonomie in seiner „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ (1785); Autonomie ist für ihn „oberstes Prinzip der Sittlichkeit überhaupt“, Bekundung der Freiheit des Menschen als eines Vernunftwesens; es ist das Prinzip, „nicht anders zu wählen als so, daß die Maximen seiner Wahl in demselben Wollen zugleich als allgemeines Gesetz mitbegriffen seien“²¹. Kant beschränkt hier sittliches Verhalten nicht auf das Gewissen des Menschen als einzige Autorität, sondern deutet auch die Aufgabe an, die Freiheit des anderen und aller zu achten und zu schützen, wenn er unter den verschiedenen Formulierungen des moralischen Gesetzes u. a. sagt: „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person als auch in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst“²². Das Prinzip der Autonomie ist also der kategorische Imperativ, jener sittlich gute Wille in Form eines allgemeinen Gesetzes, das sich der Mensch selbst gibt. Sobald sich der Wille bei seiner Maximenbildung material durch

eines seiner Objekte bestimmen läßt, entsteht Abhängigkeit, Fremdbestimmung, Heteronomie. Nicht allein durch Momente der Sinnenwelt, sondern auch durch Elemente der Theologie würde der Wille fremdbestimmt und damit auch das Prinzip der Autonomie verletzt.

Radikale Autonomie

Diese Theorie der Autonomie nach Kant wird schließlich von den Philosophen J. G. Fichte und F. W. J. Schelling radikalisiert; sie verstehen unter Autonomie die absolute bzw. „ursprüngliche“ Gesetzgebung der Vernunft²³.

Verzichtet man auf eine grundlegende und letztgültige religiöse Verankerung des Menschen, so besteht die Gefahr, daß sich die Autonomie als Willkürverhalten verselbständigt. Ein solches Autonomieverhalten des Menschen entbehrt einer letzten Grundlage und vermag auch die Sinnfrage der Menschen nicht zu beantworten. Hier kann dann auch die soziale Eingebundenheit in Ehe und Familie, Gemeinde, Vaterland und Menschheit übersehen werden. Eine individualistische Auflösung dieser für den Menschen notwendigen Gemeinschaftsstrukturen und eine wachsende Unfähigkeit zu Sozialverhalten ist auch die Folge einer solchen radikalen Autonomie. „Wie dieser autonome Mensch in dieser Autonomie seine Würde finden oder begründen soll, bleibt unerfindlich. Sie läßt sich gewiß positivistisch behaupten, gewissermaßen autonom setzen. Nur bleibt dann die Frage, ob das Gutsein aus der autonomen Setzung der Vernunft entspringt... Eine Entscheidung ist nicht deshalb gut, weil sie der autonomen Setzung der Vernunft entspringt, sondern weil sie vernünftig, d. h. aus dem Vernehmen der Wirklichkeit getroffen wurde und der Wirklichkeit angemessen ist“²⁴.

Theonom begründete Autonomie

In einem derart formal gehaltenen radikalisierten Autonomiebegriff kann dann allerdings auch nicht das eingefangen werden, was zur Struktur einer theologischen Ethik zählt. Wo jedoch innerhalb einer theologischen Ethik heute von „autonomer Moral“ gesprochen wird, ist eine solche radikale Autonomie grundsätzlich ausgeschlossen. Hier wird die menschliche Freiheit und Eigenentscheidung durch die Anerkennung Gottes nicht gefährdet, sondern geradezu gefestigt und garantiert. Selbst wenn der Begriff Person nicht erst durch die biblische Tradition, sondern in außerbiblischen Texten in die Geschichte menschlichen Denkens gelangt ist, so hat er doch erst aus den grundlegenden theologischen Aussagen heraus seine letzte Verankerung erfahren. Denn es erscheint nicht hinreichend einsichtig, warum jeder Mensch – noch vorgängig zu jeder von ihm erwarteten Leistung – eine solche Sonderstellung in der Natur erhalten soll, wie dies mit dem Personbegriff gefordert ist. Worin gründet die unbedingte Achtung vor jedem Menschen, wenn er gerade heute angesichts neuer technischer Möglichkeiten mehr denn je als „Produkt seiner Eltern“, aber auch der sozio-kulturell geprägten Umwelt und Gesellschaft angesehen wird und wenn man sich zudem mehr und mehr anschickt, die Zeugung neuen Lebens eigenmächtig und mit einer bis in den Genbereich des Menschen hineinreichenden Steuerung zu besorgen. J. Splett sieht die Frage auf zwei Ebenen gestellt: „Einmal hinsichtlich allgemeiner Humanität, sodann bezüglich der privaten Intimität von Freundschaft und Liebe. Für die erste Ebene liegt ihre Unbeantwortbarkeit auf der Hand; darum allenthalben die ‚Flucht ins Private‘, sobald es den Menschen nicht mehr genügt, sich für eine allgemeine bessere Zukunft ver-

brauchen zu lassen“²⁵. Vor allem aber ist es die Erfahrung zwischenmenschlicher Liebe in einer Weise, wie sie letztlich nicht mehr rational voll erhellt zu werden vermag. Wo ich einen Menschen im letztgültigen Sinne bejahe – nicht nur um meinetwillen, sondern um seinetwillen –, und zwar in der Weise des „gut, daß es dich gibt!“, wo ich aber schließlich auch diesen Menschen unabhängig von seiner äußeren Schönheit und Jugendfrische in einer ganzheitlichen Weise annehme, daß ich nur mit ihm im Leben glaube glücklich werden zu können und er seinerseits diese ganzheitliche Erfahrung gemacht hat, entzieht sich solche Liebe menschlicher Planung; in solcher konkreter Liebe erfahren wir bereits mehr als nur menschliche Liebe. Darum sagt schon der Volksmund, daß Liebe Ewigkeit will! Offensichtlich liegt noch nicht die vom Menschen erwartete letzte Liebe vor, wenn sie nur sehr bedingt zum Mitmenschen „Ja“ sagt, gewissermaßen „Liebe auf Zeit“ bleiben möchte. Doch „ein unbedingtes Ja zu einem anerkannt bedingten Menschen ist verantwortbar nur durch Berufung auf ein (unbedingtes) Ja zu ihm, das nicht von einem bedürftigen oder launischen endlichen Ich, sondern von einer absoluten Personal- und Freiheitswirklichkeit gesprochen ist. . . Das Ja zu einem Menschen ist als unbedingtes ein Mitsprechen von Gottes Ja zu ihm“²⁶.

6. Grenzen der Verantwortung in der traditionellen Ethik

Einige Merkmale lassen sich aufweisen, die für die bisherige Ethik charakteristisch sind:

1. Die Eroberung der Erde und der gesamte Umgang mit der außermenschlichen Welt war weithin ethisch neutral – ausgenommen etwa die Medizin. Der Mensch

galt als Herr der Schöpfung und glaubte, sich ohne große ethische Überlegung die Erde untertan machen, sie ausbeuten zu können. Sittliches Verhalten betraf weithin die zwischenmenschlichen Beziehungen. Man kann darum sagen, daß die traditionelle Ethik anthropozentrisch ausgerichtet war.

2. Die Schöpfung als solche aber trug weithin statische Züge; das Wesen des Menschen wurde als konstant angesehen. Dementsprechend war auch kein struktureller Wandel zu erwarten, sondern nur eine vordergründige Änderung der jeweiligen Situation.

3. Gut und Böse waren eng mit der unmittelbaren Handlung verknüpft und aus den Auswirkungen des Verhaltens in übersichtlicher Weise erkennbar – die Reichweite von Wohl oder Übel war keine Sache einer entfernten Planung. Sowohl für den Raum wie für die Zeit galt, daß die Ziele unmittelbar in der Nähe lagen. Nur das wurde unmittelbar zugerechnet, was auch in den Konsequenzen überschaubar blieb. Ethik hatte es also mit dem Hier und Jetzt zu tun²⁷.

Die Maximen und Gebote bezogen sich auf den unmittelbaren Umkreis der Handlung: das Gebot der Nächstenliebe, die sogenannte Goldene Regel (Mt 7,12) und die durchgängig anzutreffende Forderung: der Mensch darf niemals bloß Mittel sein, sondern besitzt auch einen Zweck in sich selbst.

Kennzeichnend war auch, daß neben dem Willen das Wissen nur begrenzt eine Bedeutung besaß. Moral galt nicht so sehr als Sache des Wissenschaftlers oder der Philosophie; um tugendhaft zu sein, bedurfte es nur des guten Willens und der rechten Einstellung. Zum sittlichen Gutsein waren nach allgemeiner Meinung nicht Scharfsinnigkeit und differenzierte theoretische Erwägungen, sondern die rechte Grundeinstellung erforderlich.

Dieser Ansatz ist nun keineswegs völlig falsch; doch er bedarf einer Ausweitung, eines Aufbruches angesichts der Situation, die durch die von der Technik eröffneten ungeheueren Möglichkeiten gegeben ist. Dieser Aufbruch zeichnet sich auch in einem strukturalen Normenwandel ab.

SITTLICHE NORMEN UND IHR WANDEL

I. Theologische Ethik und Strukturalismus

1. Interdisziplinäres Gespräch als Aufgabe

Die Theologie steht heute vor der Aufgabe, mit den verschiedenen Humanwissenschaften ins Gespräch zu treten und die von ihnen für das Verhalten des Menschen bedeutsamen Erkenntnisse entsprechend aufzugreifen. Die Schwierigkeit besteht jedoch darin, daß die einschlägigen Einzelwissenschaften, die unter dem Sammelnamen „Humanwissenschaften“ firmieren, ihre vielfältigen Theorien und Erkenntnisse keineswegs aufeinander abstimmen können; es fehlt noch an entsprechenden wissenschaftlich-exakten Methoden, die für eine Übernahme derartiger Erkenntnisse den Weg aufzeigen und entsprechende Grenzen ziehen.

Einige Grundsätze und Methoden für die Übernahme von Erkenntnissen aus den Humanwissenschaften und für das interdisziplinäre Gespräch zwischen Verhaltensforschung und theologischer Ethik wurden in der Arbeit von B. Hintersberger aufgeführt¹. Gerade im Bereich der theologischen Ethik ist einerseits das Bedürfnis nach Orientierung groß, die Verunsicherung der Menschen angesichts zunehmender technischer Entwicklungen und Möglichkeiten des Menschen fortgeschritten, eine kritiklose Übernahme überkommener Lebensmuster und Werte aber ebensowenig möglich wie die Hoffnung,

daß schon alles gut werde und der Mensch aus Erfahrungen hinreichend gelernt habe.

In einer weltanschaulich pluralen Gesellschaft, in der christlicher Glaube eine Minderheitenrolle einnimmt, wird der Theologe zunächst in seiner Argumentation an die allgemeine Menschlichkeit und Vernunft appellieren; darüber hinaus aber erscheint es wichtig, die Eigenart christlichen Glaubens und Lebens und die damit zusammenhängenden Forderungen auch entsprechend aufzuzeigen.

Dabei wird bisweilen der Fehler begangen, Christentum mit dem Spezifisch-Christlichen zu identifizieren und somit den Raum christlichen Lebens auf das sog. Spezifisch-Christliche einzuengen. Menschlichen Werten werden christliche Werte, allgemeinen Tugenden spezifisch christliche Tugenden gegenübergestellt. Einer solchen Redeweise liegt eine für unser Abendland typische dualistische Sicht von Religion und Welt, Vernunft und Glaube, Kirche und Staat zugrunde. Sie führte im Verlauf der Geschichte zur Trennung von religiösem und profanem Bereich mit den je verschiedenen Akzentsetzungen. Wer einer solchen dualistischen Sicht zustimmt, kann sich natürlich als „Nicht-Christ“ von bestimmten Forderungen mit dem Hinweis distanzieren, daß diese eben nur für den Christen gelten – etwa der radikale Schutz ungeborenen menschlichen Lebens; man distanziert sich dann in bestimmten Lebensbereichen wie der Wirtschaft oder der Politik von Normen der Rücksichtnahme, der Liebe und des Verzeihens oder von einer radikalen Wahrhaftigkeit, die eben als christliche Forderungen dem einzelnen Menschen zugewiesen bleiben, aber nicht in allen Lebensbereichen Anspruch auf Geltung erheben können. Was für das private persönliche Leben noch Geltung besitzen mag, wird im öffentlichen Leben nicht als tragend oder überhaupt als möglich

anerkannt; neben der Öffentlichkeitsmoral gibt es dann so etwas wie ein Privatchristentum oder eine Sonntagsmoral.

Gerade gegenüber einer solchen dualistischen Trennung allgemein menschlicher und christlicher Werte muß klargestellt werden: allgemein menschliche Werte sind und bleiben innerer Bestandteil des christlichen Wertekodex. Irdisches Heil ist umschlossen von dem, was christliches Heil und Erlösung meinen. Christliches Heilsein beinhaltet also auch menschliches Heilsein. Nur ergibt sich aus dem christlichen Verständnis von Mensch und Welt eine weitgreifende tiefere Dimension dessen, was sich im irdisch-menschlichen Leben ereignet und als Wert anerkannt wird. Aus den grundlegenden theologischen Aussagen der Welt als Schöpfung Gottes und des Menschen als Abbild eines dreifaltigen Gottes leitet sich eben als Grundhaltung auch ab, daß jedes Leben „verdanktes Dasein“ ist – nicht nur den Eltern verdankt, sondern auch Gott. Ebenso gründet in der Tatsache der Gottebenbildlichkeit die unaufhebbare Würde einer jeden menschlichen Person und die Forderung, daß der Mensch als solcher niemals bloß Mittel zum Zweck sein darf. In diesem Zusammenhang braucht die Frage nach dem spezifisch Christlichen überhaupt nicht gestellt zu werden. Aus christlicher Sicht ergibt sich vielmehr eine vertiefte Dimension bzw. eine größere Radikalität in der Begründung und in der Verpflichtung allgemein menschlicher Werte und ein weiter reichendes Beziehungsgefüge.

Heute steht die theologische Ethik nicht nur vor der Aufgabe, mit den Humanwissenschaften ins Gespräch zu kommen. Gerade der Strukturalismus und die von ihm in Gang gebrachten Anregungen in den verschiedensten Wissenschaftszweigen können heute von der Theologie nicht mehr übergangen werden; sie dürften

auch für das Verständnis einer theologischen Ethik wie überhaupt für das Problem des Normenwandels bedeutsam sein.

2. Strukturaler Ansatz einer theologischen Ethik

Der belgisch-französische Soziologe Claude Lévi-Strauss (geb. 1908) hat in besonderer Weise seine Aufmerksamkeit dem strukturellen Charakter sozialer Phänomene zugewandt und daraus entsprechende Konsequenzen gezogen. Wie er selbst berichtet, verdankt er jenen Anstoß drei Begegnungen: der Begegnung mit Marx, mit Freud und mit der Geologie. „Alle drei zeigten, daß Verstehen darin besteht, einen Typ von Realität auf einen anderen zurückzuführen; daß die wahre Realität niemals die am meisten zutage liegende ist; und daß die Natur des Wahren sich schon andeutet in der Sorgfalt, die es aufwendet, sich zu verbergen. In all den Fällen stellt sich das gleiche Problem, das des Verhältnisses zwischen dem sinnlich Wahrnehmbaren (sensible) und dem rational Erfassbaren (rationnel). Auch das gesuchte Ziel ist das gleiche: eine Art von Über-Rationalismus (superrationalisme), darauf ausgerichtet, das Erste in das Zweite zu integrieren, ohne etwas von seinen Eigenschaften zu opfern“². Der im agnostizistischen Liberalismus aufgewachsene Lévi-Strauss sah es zwar als unmöglich an, Strukturalist und zugleich ein an Gott glaubender Mensch zu sein. Doch erscheint eine unabdingbare Verknüpfung von Strukturalismus und Atheismus sachlich nicht gerechtfertigt. Insofern kann zwischen dem Strukturalismus als Ideologie und der strukturalen Methode unterschieden werden. Darum hat die strukturale Methode inzwischen nicht nur in anderen Wissenschaftszweigen wie der Soziologie, der Linguistik, der Textwissenschaft, son-

dern auch in der Anthropologie und auch allmählich in der Theologie Aufnahme gefunden. Ein strukturaler Ansatz läßt sich auch für eine theologische Ethik fruchtbar machen³.

Elemente eines strukturalen Ethos

Als charakteristische Elemente für einen strukturalen Ansatz und für das Ethos eines Strukturalisten könnte man nennen:

1. Ein feines Gespür für die Bedeutung der jeweiligen sprachlichen Äußerungen und einer Analyse derselben. Neben Lévi-Strauss, der erstmals die Bedeutung der Methoden der strukturalen Sprachwissenschaft für die übrigen Geisteswissenschaften herausgestellt hat, ist es heute der amerikanische Sprachwissenschaftler Aram Noam Chomsky, der auf die gesellschaftspolitischen und ethischen Konsequenzen der Sprachtheorie hinweist und die Bedeutung menschlichen Sprechens als kreative Selbstäußerung besonders unterstreicht⁴. Menschliches Sprechen ist ja nicht nur Äußerung subjektiver Gefühle und soziale Kontaktnahme in Form von Zeichen oder Lautäußerungen; vielmehr ist der Mensch symbolfähig. Wörter sind Sinnbilder einer gemeinten Sache oder eines vielschichtigen Vorganges; in ihnen, in ihrem Formgehalt, aber auch in der Art und Weise des Aussprechens kommt etwas zum Ausdruck, was in einem verborgeneren tieferen Bereich liegt und unmittelbar nicht zugänglich ist. Darum ist der Sprachgebrauch, vor allem eine Analyse der verschiedenen Formen moralischen Sprechens kennzeichnend und aufschlußreich für einen Menschen, für eine Gemeinschaft und überhaupt für eine Religion. Vielleicht könnte man auch hier sagen: die Sprache verrät den Menschen. Die Psychoanalyse hat gerade auf jene Traumsymbole hingewiesen, in denen sich verdrängte Bewußtseinsinhalte, Affekte

oder Triebkomplexe niederschlagen. C.G. Jung spricht von Archetypen als menscheitsgeschichtlichen Urbildern, die im „kollektiven Unbewußten“ aufbewahrt werden. Auch in Form von Erzählungen, besonders in Volksmärchen, werden in Symbolen, weitgehend auch in schematischen Handlungen und Gestalten immer wieder auftretende menschliche Konflikte und ihre Lösung dargestellt. Sie besitzen durchaus einen Bezug zur Realität, sind Niederschlag menschlicher Erfahrungen. Darum wird eine Ethik, die an der Erfahrung ansetzt und induktiv vorgeht, derartige Äußerungen berücksichtigen und analysieren.

2. Der Blick fürs Detail, für die sehr differenzierten Einzelelemente, zugleich aber auch für das Zusammenspiel derselben, d. h. für das Beziehungsgefüge und fürs Ganze.

Es geht darum, einerseits in der Analyse die verschiedenen Einzelelemente hinreichend zu berücksichtigen, andererseits ebenso das gesamte Beziehungsgefüge und Zusammenspiel dieser Elemente nicht aus dem Auge zu verlieren. Wer den Blick nur auf eine Systematisierung richtet, wird der Wirklichkeit ebensowenig gerecht wie der, der sich im Detail verliert und den Wald vor lauter Bäumen nicht mehr sieht. Der Strukturalist wird immer wieder versuchen, innerhalb der vielfältigen Einzelphänomene das jeweilige Beziehungsgefüge bzw. die Ordnung, die sich als „roter Faden“ durchzieht und weiter entfaltet, zu erkennen, ohne dabei der Wirklichkeit ein festes System oder eine solche Ordnung aufzudrängen.

3. Das Ethos der Offenheit und der Toleranz gegenüber der Wirklichkeit⁵.

Im Unterschied zum ideologisch starren Systemdenken will gerade die Struktur eine solche Offenheit gegenüber verschiedenen Ansätzen, aber auch für eine weitere Entfaltung der Ansätze herausstellen; nur dann kann

sich auch etwas lebendig entfalten. Struktur meint also nicht starres System, Dogmatismus, sondern im Gegenteil Abkehr von einem Systemzwang und von jedem Legalismus. „Der Geist des ‚Systems‘ ist das Bleiben; seine Moral ist die Festigkeit. Der Geist der ‚Struktur‘ ist die Entfaltung; ihre Moral ist die Fruchtbarkeit“⁶. G. Schiwy sieht im strukturalistischen Ethos ein antidogmatisches Bekenntnis und charakterisiert es folgendermaßen: „Der Strukturalist braucht für seine Arbeit ein Gespür für die Kommunikation des Menschen mittels symbolischer Systeme, die Einstellung toleranter Offenheit gegenüber der Verschiedenheit dieser Symbolbildungen, eine geduldige Leidenschaft für die Details eines symbolischen Vorganges, ohne dabei den Zusammenhang, in dem er nur richtig verstanden werden kann, aus dem Auge zu verlieren. Schließlich zwingen die Kommunikationsvorgänge den Strukturalisten immer wieder, der Dynamik ihrer Bedeutung gerecht zu werden, was von ihm die Tugend der wachen Aufmerksamkeit und der kritischen Anpassung an je neue Situationen verlangt“⁷.

Nimmt man diese Elemente auch für die Bewertung des einzelnen sittlichen Aktes eines Menschen, so läßt sich die sittliche Qualität der Handlung – ob sie gut oder böse ist – nicht einfach aus der Übereinstimmung mit der Norm herleiten, sondern aus jenem Stellenwert, den diese Handlung im Gesamtgefüge des Lebens, der Situation und des jeweils vorhandenen Wertbewußtseins und der Grundeinstellung des einzelnen besitzt. Der Bezugsrahmen ist sowohl im individualethischen wie im sozial-ethischen Bereich bedeutsam. Diese einzelnen Elemente eines strukturalen Ansatzes sollen nun auch noch für den Ansatz einer theologischen Ethik entfaltet werden.

Aufbrechen geschlossener Systeme

Worum geht es hierbei? Im Unterschied zum geschlossenen Systemdenken, das von einem unwandelbaren Kern und von wandelbaren Akzidentien ausgeht, versucht das Strukturdenken, die Entfaltung verschiedener Ansätze und Systeme zu strukturalisieren, so sie geschlossen sind, sie aufzubrechen und offenzuhalten. Es geht also um die Vermeidung ideologischer Positionen im Sinne eines Dogmatismus. Die gegenwärtige Situation ist heute überall in der Welt gekennzeichnet durch eine Wende vom starren System zur lebendigen Struktur, vom eindimensionalen Denken zum vielschichtigen Sehen, von einer Geschlossenheit zur Offenheit⁸. Diese Offenheit entspricht auch dem heutigen Weltbild, das nicht mehr als geschlossene kosmologische Wirklichkeit verstanden werden kann, sondern räumlich in eine Unendlichkeit hinein geöffnet erscheint. Heute werden die äußersten Dimensionen unseres Weltalls nicht mehr mit räumlichen, sondern nur vage mit zeitlichen Kategorien erfaßt: die entferntesten Gestirne der Milchstraßen müssen mit Hilfe von Lichtjahren gemessen werden; die Zeit wird zum Explikationsmodell der Entfernung bzw. des Raumes. Nimmt man die räumliche und geschichtliche Offenheit unserer Welt und der gesamten Wirklichkeit ernst, so kann auch Offenheit und Bewegung und das Beziehungsgefüge als ontologisches Grundmodell herangezogen werden. Gerade diesen Ansatz greift das strukturelle Denken auf und versucht ihn in den verschiedensten Bereichen mit einzubringen: alles steht zueinander in Relation. Einem solchen Beziehungsgefüge kommt auch der Personbegriff entgegen, wenn man Person nicht nur nach Boethius als isoliertes Individuum versteht, sondern als ein Beziehungsgefüge zu anderen Personen – wie es bereits in der Trinitätspekulation des

dritten christlichen Jahrhunderts bei Tertullian zum Ausdruck kommt⁹.

Auch jede Ethik – ob Gesellschaftsethik oder theologische Ethik – sollte sich nicht als fertiges System verstehen, sondern offengehalten werden für neue Möglichkeiten und tiefere Einsichten. Dies ist das Ziel eines strukturalen Ansatzes: geschlossene Systeme mit ihren Verabsolutierungen aufzubrechen, offenzuhalten und die innere Korrekturfähigkeit aller Systeme aufzuzeigen.

Eine Gesetzesmoral läßt sich in klare Lehrbücher fassen; eine struktural konzipierte Ethik wird jedoch eher modellhaft entworfen und im Hinblick auf neue weiterführende Ansätze fragmentarischen Charakter behalten. Aber gerade auf diese Weise wird sie der vielschichtigen dynamisch-geschichtlichen Wirklichkeit menschlichen Lebens besser gerecht als das System einer Gesetzesmoral. Offenheit und Dynamik bilden somit die grundlegende Struktur einer auf einer reflektierten Erfahrung rational begründeten theologischen Ethik. Hier gehört die Offenheit und der mögliche Wandel bzw. die weitere Entwicklung sittlicher Wertvorstellungen und konkreter Handlungsnormen zur Struktur.

Eine so verstandene theologische Ethik wird stets den Bezug zur Praxis suchen, da sie sich ja in dieser Praxis neu zu bewähren hat und von ihr aus auch neue Anstöße für eine vertiefte Begründung oder Korrektur konkreter sittlicher Handlungsnormen erhalten kann.

Das Beziehungsgefüge von Freiheit und Normierung

Entsprechend dem strukturalen Ansatz einer theologischen Ethik ist auch das Beziehungsfeld von Freiheit und Bindung oder Normierung mit in das Verständnis sittlichen Handelns einzubringen. Sittlichkeit meint eben nicht bloß den Vollzug sachgerechten, also sittlich

richtigen Handelns oder die Erfüllung normativer Vorschriften. Sittlichkeit konstituiert sich vielmehr in der sittlichen Handlung als solcher. Selbst wenn wir jede menschliche Person als sittliches Wesen werten, so wird doch erst durch die eigenverantwortliche Entscheidung dessen, der sich schon als sittliches Wesen begreift, diese seine sittliche Qualität realisiert. Durch den Vollzug einer solchen positiven sittlichen Handlung erfährt die Person eine Steigerung ihres Wertes, wird ihr Leben überhaupt erst sinnvoll und im eigentlichen Sinne menschlich. Der unbedingte Anspruch des Sittlichen liegt also begründet in der dem Menschen zukommenden Verpflichtung, sein Personsein zu bejahen und entsprechend den ihm zukommenden Möglichkeiten auch zu verwirklichen. Dieser Absolutheitscharakter sittlichen Handelns schließt nicht aus, sondern vielmehr ein die Offenheit gegenüber dem in der konkreten Situation je neu an uns ergehenden Aufruf Gottes. Wer diese Offenheit nicht behält, steht in der Gefahr, den eigentlichen Willen Gottes zu verfehlen, der Eigenentscheidung und Verantwortung auszuweichen und einem legalistischen Verhalten zu verfallen. Gerade dies aber wäre Ausdruck menschlicher Willkür und menschlichen Eigensinnes.

Diese Offenheit für den jeweils neu zu vernehmenden Ruf Gottes bildet das eschatologische Element christlichen Handelns. Es findet sich auch in der Verkündigung Jesu im Aufruf zur Wachsamkeit, in den Gleichnissen von den klugen und törichten Jungfrauen (Mt 25,1–13) und vom klugen und vom törichten Mann; der eine baut sein Haus auf Felsen und es hat Bestand, der andere auf Sand und es wird von den Wassermassen zum Einsturz gebracht (Mt 7,24–27). Klugheit und Torheit sind hierbei Umschreibungen für bestimmte menschliche eschatologische Verhaltensweisen, wobei der Kluge seine

Klugkeit in der Offenheit für Gott und im Gehorsam gegenüber der absoluten Lehrautorität Jesu lebt. „Er weiß, daß Jesus letztlich und verbindlich den Willen Gottes in diesem Kairos verkündet“ (vgl. Mt 10,26)¹⁰.

Aufbruch zu neuen Möglichkeiten

Darum ist die ideologische Erstarrung, das Unbewegliche, das geschlossene System Ausdruck fehlenden Lebens und somit Ansatz zu Unmenschlichkeit. Dies gilt auch von Kirche und Gesellschaft, ja von jeder Gemeinschaft; sie alle werden nur dann als sinnvoll und lebendig erfahren, wenn sie sich offenhalten für eine Erneuerung. Eine solche aber kann nicht von einem absoluten Ziel her als Maßstab einfach angestrebt werden, sondern wird immer wieder nur im Aufbruch zu neuen Möglichkeiten, die selbst wiederum durch Grenzerfahrungen bedingt sind, angegangen werden können. Darum ist nicht die einfach derzeit bestehende Wirklichkeit Grundlage für eine sittliche Verpflichtung, sondern die in ihr zugleich enthaltene Möglichkeit für eine bessere Gestaltung dieser Wirklichkeit muß mit einbezogen werden. Darin kommt auch das Spannungsverhältnis von Sein und Sollen zum Ausdruck. Ohne ein solches könnten weder Kultur noch Humanität entstehen, ohne dieses gibt es keine Ethik und keine Menschlichkeit. Diese Offenheit und Dynamik muß für alle ethischen Kategorien die grundlegende Struktur bleiben. Man kann darum nicht einfach etwas aus sich selbst erklären und dann sein Verhältnis zum anderen bestimmen; vielmehr sind die bereits vorliegenden Beziehungen der Dinge und Personen in ihrer jeweiligen Perspektivität maßgebend.

In diesem Sinne gibt es eben auch nicht einfach Freiheit als Voraussetzung für sittliches Handeln; sie vollzieht sich vielmehr in der jeweiligen Tat, insofern man nicht

irgendetwas tut, sondern sich selbst in diesem Tun als sittliches Wesen verwirklicht. „Freiheit ist kein Zustand, sondern eine Übergangskategorie; Freiheit gibt es nur als Befreiung, als Emanzipation. Wo immer ein bestimmter Status als das Paradies der Freiheit proklamiert wird, handelt es sich um eine Kurzschlußthese, durch die das eigentliche Freiheitsproblem zum Stehen gebracht werden soll!“¹¹

3. Strukturaler Ansatz personaler Verantwortung

Was bisher zum Stellenwert und zur Würde der menschlichen Person aus philosophischer und christlicher Perspektive gesagt wurde, liegt noch ganz auf der Ebene traditioneller Ethik und entspricht einem geschlossenen ethischen System einer personalen Verantwortung. Eine solche Ethik ließe sich charakterisieren als anthropozentrisch, präsentisch und mikrosoziologisch oder örtlich begrenzt. – Anthropozentrisch: die sittlichen Imperative beschränken sich, wie bereits im vorausgehenden Teil gezeigt, auf die unmittelbare Begegnung mit dem Mitmenschen. – Präsentisch: Das sittliche Verhalten richtet sich auf die Zeitgenossen und deren unmittelbar voraussehbare Zukunft. Auch hier ist der Horizont eingeeengt. – Örtlich begrenzt oder mikrosoziologisch: Sittliches Verhalten bezieht sich weithin auf den Nahkreis derer, die mir auch räumlich erreichbar erscheinen. Sicherlich hat sich aufgrund der technischen Möglichkeiten, in kürzester Zeit an die entlegensten Orte unserer Erde zu gelangen, dieser räumliche Horizont ausgeweitet; in sozialetischen Forderungen einer Verantwortung für unterentwickelte Völker, in den Aktionen einer weltweiten Entwicklungshilfe schlägt sich eine solche Ausweitung einer bisher mikrosoziologisch konzipierten Ethik auf den makrosoziologischen Bereich bereits nie-

der. Doch blieb im Bewußtsein vieler die Verantwortung für diese „Fernstehenden“ den Politikern, den sozialen Institutionen und Gebilden vorbehalten. Im Vordergrund stand weithin noch eine auf den engen Umkreis eingeschränkte Individualethik.

Auch hier sollte ein neuer strukturaler Ansatz vorgenommen und diese Enge heute aufgebrochen werden. Neue technische Möglichkeiten einer Unterwerfung der Natur einschließlich der Natur des Menschen sind zur größten Herausforderung an die menschliche Verantwortung geworden. Es ist eine Verantwortung, die sich nicht nur auf den Mitmenschen in der Gegenwart und räumlichen Nähe erstreckt, sondern ebenso auf alles Leben, ja auch auf die leblose Kreatur in unserer Welt, eine Verantwortung, die sich auch auf die nahe und ferne Zukunft und auf jenen Lebensraum richtet, der örtlich in weiter und weitester Ferne liegt. Mehr als je zuvor ist heute dem Menschen die Verantwortung für die Zukunft dieser unserer Erde in die Hand gelegt. Er erfährt sich auf diese Weise als von Gott in die Pflicht genommen, nunmehr selbst dafür zu sorgen, daß Schöpfung weitergeht. Die Verletzlichkeit der Natur durch die technische Intervention des Menschen wird besonders von der neuen Wissenschaft der Umweltforschung (Ökologie) dem Menschen von heute ins Bewußtsein gebracht. Hier hat sich ein Wandel sittlicher Verpflichtungen niedergeschlagen. Die Natur ist nicht mehr bloß Objekt des Menschen, das ausgebeutet werden darf. Eine rein vordergründige zweckmäßige Bewertung der Natur trägt den Charakter der Unsittlichkeit. Ein solches utilitaristisches Vorgehen müßte darum als verantwortungslos deklariert werden. Das gegenwärtige und künftige Schicksal des Menschen hängt auch vom Zustand und Schicksal der Natur und der Umwelt entscheidend ab¹². Was Goethe in seinem Zauberlehrling

noch dichterisch phantasievoll schildert, erfährt der heutige Mensch erschreckend als Realität: die Kräfte, die der Mensch durch sein Handeln in Gang gebracht hat, drohen ihn selbst zu zerstören. Die räumliche und zeitliche Eingrenzung erscheint aufgebrochen, die zuvor berechneten Auswirkungen addieren sich in kumulativer Weise, „so daß die Lage für späteres Handeln und Sein nicht mehr dieselbe ist wie für den anfänglich Handelnden, sondern zunehmend davon verschieden und immer mehr ein Ergebnis dessen, was schon getan ward. Alle herkömmliche Ethik rechnet nur mit nicht-kumulativem Verhalten“¹³. Die örtliche, zeitliche und die anthropozentrische Beschränkung aller früheren Ethik ist damit aufgebrochen. Dem Menschen ist auch die Verantwortung für die außermenschliche Natur, für die Biosphäre als Ganzes und in ihren Teilen und die Verantwortung für die Zukunft menschlichen Lebens überhaupt zugewiesen. Ein solcher Wandel, der durch die Technik erfolgt ist, bedeutet auch für die Grundlagen der Ethik ein Umdenken. Hierbei kann nicht mehr nur von einem äußeren Wandel, von einer Änderung der Umstände gesprochen werden. Die bisherige Enge einer als unpolitisch, bisweilen kleinkariert anmutenden Ethik ist aufgebrochen. Neue Strukturen und Perspektiven von Verantwortung werden sichtbar.

4. Das Verhältnis von Freiheit und Normierung als Struktur der Sittlichkeit

Wie bereits oben dargelegt, ist Freiheit ohne Bindung nicht denkbar; das Verhältnis von Freiheit und Bindung bleibt darum grundlegend für jedes sittliche Verhalten. Allerdings ist die Einhaltung von Normen, ja die Bindung des Menschen und seines Handelns an sittliche

Normen nur dann sittlich relevant, wenn sie auf der Freiheit gründet. Das gleiche äußere Tun ist also, wenn es sich um normgerechtes Verhalten handelt, keineswegs gleich. Wo es aus innerer Überzeugung und Liebe geschieht, trägt es eine andere Qualität als eine rein äußerlich zweckbegründete Einhaltung von Normen und Geboten. Es ist darum keineswegs gleichgültig, ob einunddasselbe Tun mit oder ohne Freiheit bzw. innere Überzeugung zustande gekommen ist. Für den rein äußeren Effekt der Tat mag es zunächst unbedeutend bleiben, nicht jedoch für menschliches Verantwortungsbewußtsein, das – soll eine humane und friedfertige Gestaltung dieser Welt angestrebt werden – durch bloß äußeren Gesetzesgehorsam keine Förderung erfährt. Die Freiheit gehört darum derart zur menschlichen Person, daß ohne sie die Personwürde verletzt wird. Wer die Freiheit des Menschen einschließlich ihrer Bindung aufhebt – und sei es auch nur vorübergehend, um einen „paradiesischen Zustand“ zu erstreben –, verstößt gegen die Würde der Person.

Theologisch liegt die Freiheit des Menschen begründet in der Abbildlichkeit des Menschen durch Gott; der Mensch verdankt diese seine Würde der Tatsache, daß er auf Gott als Schöpfer und als absolut freies geistiges Wesen verwiesen bleibt. Als Abbild des Dreifaltigen Gottes nimmt er an dieser Eigenschaft Gottes teil. Insofern ist Freiheit eine transzendente Auszeichnung des Menschseins, die innerhalb der Theologie am tiefsten begründet und abgesichert werden kann, vorausgesetzt, daß kein verzerrtes Gottesbild vorliegt.

Zur Struktur der Freiheit als endlicher Freiheit gehört es, daß diese selbst noch einmal die Möglichkeit des Ja oder Nein gegenüber ihrem eigenen Ursprung und Horizont, gegenüber Gott, besitzt. In der negativen Entscheidung wird jedoch ein Weg beschritten, der letztlich

zum Verlust menschlicher Würde und zur Aufhebung der Freiheit führt.

Freiheit und Bindung oder Normierung gehören also zur Struktur der Sittlichkeit schlechthin. Ihr Spannungsverhältnis darf nicht aufgehoben, sie sollten nicht gegeneinander ausgespielt werden. Gerade in unserer hochindustrialisierten Gesellschaft eines sozialen Wohlfahrtsstaates gibt es eine Fülle von Normierungen im Bereich menschlichen Zusammenlebens, im Verkehr, im Sozialverhalten und bei der Rechtsprechung. Je enger Menschen auf einen Lebensraum zusammenrücken, um so mehr bedarf es angesichts von möglichen Mißbräuchen der Freiheit einer gesetzlichen Sicherung der Rechte und Freiheiten des einzelnen. Werden hier Freiheit und Normierung lediglich als Konkurrenten gesehen, wie es in einer liberalistischen Auffassung geschieht, dann erscheinen Gesetze und Normen nur als Einschränkung, ja als Feind der Freiheit. Eine perfekte Normierung wäre somit die Hölle. Werden Freiheit und Bindung gegeneinander ausgespielt, läßt sich eine sinnvolle Ordnung nicht erstellen; werden sie jedoch als Struktur der Sittlichkeit in einem Zuordnungsverhältnis gesehen, dann ermöglichen sie überhaupt erst ein sinnvolles Menschsein; denn Freiheit ist im Empfinden aller ein menschliches Existential; ohne Freiheit verliert menschliches Leben seinen Sinn. Die Geschichte liefert eine Fülle von Beispielen, wie jeweils der Kampf um die Freiheit und um die Berechtigung des Menschseins immer wieder – oft auch unter Einsatz des eigenen Lebens – geführt wurde.

II. Die Bedeutung sittlicher Handlungsregeln

1. Verhaltensregeln und Normen

Zum zentralen Wert jener Wissenschaften, die Verhaltensweisen erfassen und steuern wollen, zählt der Begriff Norm. In der Grundbedeutung meint „norma“ die Richtschnur, die Regel, das Winkelmaß. Der Begriff gehört also in den Bereich der meßbaren Dinge; zunächst umfaßt Norm ganz allgemein und noch ohne jede Wertung eine Handlungsregel, eine Handlungsanweisung oder eine „Notwendigkeit“, etwa die Aufforderung, bei Kälte zu heizen. Bei ethisch-moralischen oder auch bei rechtlichen Normen geht es um Handlungsorientierungen, für die eine entsprechende Ausrichtung an objektiven Maßstäben, aber auch ein Rechtfertigungsanspruch erforderlich erscheint. Im Bereich der Rechtswissenschaft sind Normen jene Rechtssätze, in denen der Gesetzgeber seinen Willen kundtut und mittels derer die Beziehungen zwischen den einzelnen Personen einer Gemeinschaft allgemein verbindlich durch Gebote oder Verbote geregelt werden sollen. Im Bereich der Sozialwissenschaft bezeichnen Normen jene Regelmäßigkeit eines sozialen Verhaltens, das empirisch feststellbar ist und das sich beim Zusammenleben von Sozietäten – sowohl im Tierbereich wie auch beim Menschen – herauskristallisiert. Normen regeln die sozialen Beziehungen, das Rollenspiel der einzelnen; sie vermitteln auch eine entsprechende Sicherheit sowohl für das eigene Verhalten wie gegenüber den Erwartungen anderer. Derartige Verhaltensnormen entstehen überall dort, wo Menschen mitsammen leben oder aufeinander angewiesen sind. Die Herausbildung von Normen vollzieht sich also gruppendynamisch. Normwidri-

ges Verhalten wird schließlich von der Gemeinschaft oder der Gruppe in irgendeiner Weise als nicht passend empfunden und gegebenenfalls auch mit entsprechenden Sanktionen versehen. Im Rechtsbereich gibt es Normen, die Niederschlag vorgegebener Werturteile sind und lediglich bereits anerkannte Grundrechte oder Grundwerte artikulieren; man spricht dann von natürlichen Rechtsnormen. Von ihnen zu unterscheiden sind die rein positiv gesetzten Rechtsnormen als menschliche Satzungen. Sollen sie jedoch angenommen werden und eine innere Verbindlichkeit erhalten, so müssen sie vernünftig sein. Rechtsnormen haben für die ganze Gemeinschaft die Funktion eines Maßstabes, das aufzuzeigen, was im Blick auf ein anzustrebendes oder zu erfüllendes Ziel richtig ist. Was im einzelnen vernünftig, passend und richtig ist, ergibt sich jedoch erst aus dem Gesamtgefüge einer Gemeinschaft und aus dem zugrundeliegenden Menschenbild. Die Einhaltung von Rechtsnormen kann durchaus erzwungen werden. Für das richtige Verhalten ist es für den Rechtsbereich zunächst nicht entscheidend, ob dieses mit innerer Zustimmung oder widerwillig vollzogen wird, wenn es eben nur geschieht. Nur dort, wo rechtswidriges Verhalten vorliegt, wird in dem Augenblick die Frage nach der Befähigung zu richtigem Verhalten, nach Einsicht und gutem Willen bedeutsam, wo es gilt, die Verantwortlichkeit des Betreffenden und gegebenenfalls seine Schuld am normwidrigen Verhalten zu klären.

Das sittliche Verhalten des Menschen dagegen gründet entscheidend auf der inneren Einstellung des Betreffenden zu seinem Verhalten, auf der Grundentscheidung, der Gesinnung und den Motiven, aus denen heraus etwas geschieht.

Es wäre jedoch falsch, wollte man die gesamte sittliche Normenproblematik eingrenzen auf die Entstehung,

Ausgestaltung und Begründung sittlicher Normen und ihren Wandel. Sittliche Normen hängen eng zusammen mit dem Freiheitsverständnis des Menschen, mit seiner Verantwortungsfähigkeit und mit der Aufgabe, selbst jene Voraussetzungen und Umweltbedingungen zu schaffen, innerhalb derer sittliches Verhalten möglich ist. Es geht also stets auch um das Thema menschlicher Freiheit, die wesentlich als ein Bezugsverhältnis zu verstehen ist. Insofern erschien es angezeigt, in diesem Zusammenhang zuvor über Freiheit und Verantwortlichkeit des Menschen zu sprechen.

2. Sittliche Normen, Werte und Institutionen

Der Wert als das Normierende

Der Begriff „Norm“ wird sowohl in einem weiteren wie in einem engeren Sinne verwendet; ob es sich um ein positives Gebot oder negativ um ein Verbot handelt, stets weist die Norm auf einen ihr zugrundeliegenden Wert hin und erhält von diesem ihre eigentliche Bedeutung. Werte sind positive und grundlegende Maßstäbe zur Orientierung für menschliches Handeln; sie weisen auf entsprechende Ziele hin und vermitteln auch eine Verhaltenssicherheit. Insofern ist der Wert das eigentlich Normierende, jenes Element, das die innere Verbindlichkeit der Norm entscheidend mit bestimmt. Gegenüber dem Wert besitzt die konkrete Handlungsnorm sekundäre Bedeutung; sie will den Sollensanspruch des Wertes ausdrücken. Wo sich eine Norm derartig isoliert und verabsolutiert, daß der Zusammenhang zwischen Norm und Wert nicht mehr aufscheint, wird die Norm zur rein formalen inhaltsleeren Regel, die im Bewußtsein der Adressaten bald ihre Verbindlichkeit und Einsichtigkeit verliert, als Einschränkung der berechtigten persönlichen Freiheit erfahren und

schließlich mißachtet wird. Wenn im volkstümlichen Verständnis des Dekalogs von den Zehn Geboten die Rede ist, obwohl acht davon als Verbote formuliert sind („Du sollst nicht...!“), dann kommt auch hier die Dienstfunktion dieser einzelnen Gebote gegenüber den positiven Werten des Gottesverhältnisses, der Autorität, des Lebens, der Ehe, des Eigentums und der Wahrheit und Wahrhaftigkeit zum Ausdruck. Der Begriff Norm findet sich jedoch weder in der Bibel noch in den Texten der klassischen Theologen des Hochmittelalters.

Der funktionale Charakter sittlicher Handlungsnormen

„Norm“ ist ein soziologischer Oberbegriff, der sowohl Konvention, Mode, Gewohnheit und Sitte, aber auch Tradition, positive Satzung im Sinne des Gesetzes und Verbotes wie verbindliche Zielangaben umfaßt. Normen tragen stets funktionalen Charakter; sie stehen im Dienste des Menschen und der menschlichen Gemeinschaft. Als konkrete sittliche Handlungsnormen bleiben sie stets zeit- und situationsbezogen. Normen fallen nicht einfach vom Himmel, sondern sind aus der Lebenserfahrung heraus entstanden, wengleich sie immer wieder in entsprechenden Normen- und Wertekatalogen als Theorie dem einzelnen Menschen und der Gemeinschaft für das Verhalten in der Praxis vor Augen gestellt werden. Kennzeichnend für Normen ist ihr Verbindlichkeitsanspruch. Er gründet einerseits darin, daß menschliches Verhalten keineswegs beliebig ist, sondern auf das Glücken und Gelingen menschlichen Lebens und Zusammenlebens ausgerichtet werden muß, zum anderen in der Vernunft, die die Voraussetzungen und Bedingungen menschlichen Verhaltens aufzeigen und plausibel machen muß. W. Korff spricht von der sittlichen Vernunft, die den formalen wie materialen Bedingungsgrund „jener anthropologischen Gesetzlichkeiten

freilegt, aus denen sich Normen in ihrer Moralität auf der Ebene der Positivität formieren und aus denen sie zugleich ihren Anspruch auf Gültigkeit beziehen“¹⁴. Der besonders innerhalb der Rechtswissenschaft im 19. Jahrhundert aufgegriffene Normbegriff wurde bald auch für die Ethik und für die Moraltheologie übernommen. Man sollte jedoch „Norm“ nicht undifferenziert für formale Prinzipien (wie: das Gute ist zu tun, das Böse zu meiden!), für transzendente Forderungen (wie: der Christ soll aus dem Glauben heraus und in der Liebe leben!) und für kategoriale Wertungen (wie: Treue, Verantwortungsbewußtsein, Güte) verwenden. Sittliche Normen sind vielmehr inhaltlich konkretisierte Sollensforderungen, die menschliches Handeln verbindlich ausrichten. Gerade aufgrund ihrer Konkretisierung können sie keineswegs die vielschichtige mögliche Wirklichkeit hinreichend erfassen; insofern bleiben konkrete Handlungsnormen stets zeit- und situationsbezogen, also relativ. Sie verlieren damit keineswegs ihre grundsätzliche absolute Verbindlichkeit. Sie sind aber nicht absolut in dem Sinne, daß sie unabhängig von Ort und Zeit und weiteren Umständen immer und überall Anwendung finden. Wenn darum von Bedingtheit und Relativität konkreter Handlungsnormen die Rede ist, wird damit keineswegs der unbedingte Anspruch des Sittlichen bestritten; es geht vielmehr um eine Offenheit für den je verschieden an den Menschen ergehenden Anspruch Gottes in der konkreten Wirklichkeit. Selbstverständlich gilt das Verbot zu morden, die Ehe zu brechen, zu lügen oder Gott zu hassen immer und überall ohne Rücksicht auf die Umstände. Trotzdem bedarf es jeweils einer Überprüfung, was im einzelnen unter „Mord“ verstanden wird und ob ein solcher Tatbestand tatsächlich gegeben ist. Insofern undifferenziert der Begriff Norm für ethische Wertungen, allgemeine sittliche Prin-

zipien und konkrete Handlungsregeln verwendet wird, entsteht der Eindruck, als wollten heutige Moraltheologen die grundsätzliche Geltung sittlicher Verpflichtungen in Frage stellen. Davon aber kann keine Rede sein.

Übergreifende Lebens- und Organisationsformen:

Die Institutionen

Wer von Normen und Handlungsregulativen spricht, die menschliche Bedürfnisse, Strebungen und Interessen ordnen, muß auch von jenen äußerst komplexen normativen Gebilden sprechen, die menschliche Beziehungen strukturieren und ihnen eine gewisse Dauer und Stabilität vermitteln: die Institutionen. Sie sind notwendig für menschliches Zusammenleben, da sie stabilisieren und ordnen. Sie entlasten die einzelnen Glieder einer Gruppe vor einem allzu großen Entscheidungsdruck. Sie können aber auch zur Quelle der Unterdrückung und Fremdbestimmung werden, wenn sie nicht mehr den wahren Bedürfnissen der Gesellschaftsmitglieder entsprechen, sondern als Machtinstrument mißbraucht werden und sich als starre Ordnungs- und Herrschaftsmechanismen verselbständigen. Auch die Offenbarungstexte bezeugen, inwieweit Institutionen wie das Bundesverhältnis Gottes mit Israel, die Ehe, aber auch Eigentum, Staat und Kirche anerkannt werden als Ort, an dem sich die Verantwortung gegenüber den Mitmenschen und vor allem vor Gott zu bewähren hat. Es wäre zu wenig, wollte sich eine theologische Ethik damit begnügen, den Glaubensanspruch für das individuelle Handeln des Menschen darzulegen und die Vernünftigkeit wie den Sinn christlich-menschlichen Handelns als verantwortliches Handeln aufzuzeigen unter den Bedingungen der jeweiligen Zeit und Lebenswelt. Neben diesen individualethischen Forderungen bedarf es heute

einer verstärkten Zuwendung zu den sozialetischen Problemen. Christliche Verantwortung zeigt sich eben nicht nur in der Einzeltat, sondern in der Mitgestaltung gerechter und menschenwürdiger Sozialstrukturen in der Gesellschaft. Damit rückt die Mitverantwortung für eine humane Gestaltung der vorhandenen Institutionen in den Vordergrund. Es ist Aufgabe einer christlichen Sozialethik, die Institutionalität ethischen Handelns deutlicher herauszustellen, als dies bisher in einer theologischen Ethik der Fall war¹⁵. Wo dies nicht geschieht, werden vorhandene Institutionen als repressiv und menschenunwürdig erfahren. Die Folge ist, daß in derartigen institutionellen Ordnungen wie Ehe und Familie, Kirche und Staat der einzelne nicht mehr seine Identität glaubt finden zu können und diese darum grundsätzlich ablehnt. Hier wäre zu prüfen, inwieweit dies einer der Gründe ist, warum heute von so manchen jungen Menschen „Ehe als Institution“ abgelehnt wird. Institutionen sind ihrerseits normative Größen, die selbst wiederum durch Normen strukturiert und gehalten werden. Sie unterliegen jedoch trotz ihrer grundsätzlichen Geltung dem kulturellen und sozialen Wandel. Der Wandel der Institutionen hängt mit ab von jenen Erfahrungen, die Menschen innerhalb ihrer Kultur und entsprechend den Leit- und Zielbildern ihrer Zeit mit den institutionellen Ordnungen machen. Man könnte gewissermaßen die drei Elemente Institution, Norm und Identität als die Strukturgesetzmäßigkeiten sittlichen Handelns bezeichnen.

Prinzipien – nur inhaltsleere Formeln?

Am Anfang eines theoretischen Aufbaus oder Systems von Handlungsorientierungen und sittlichen Normen stehen ganz allgemein gehaltene Einsichten, Ziele und Handlungsregeln: Prinzipien. So hat I. Kant für die

moralische Begründung unseres Handelns jene allgemeine Formel aufgestellt, die als „kategorischer Imperativ“ gilt: Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könnte. Bereits Hegel und Schopenhauer bemerkten hierzu kritisch, daß sich aus dem kategorischen Imperativ von Kant keine konkreten materialen Normen und Pflichten ableiten ließen; diese Formel setze vielmehr bestimmte moralische Überzeugungen bereits voraus, die ihr dann unterlegt werden, etwa die Respektierung des Menschenlebens oder die Anerkennung des Eigentums. Auch für den Neukantianer Hans Kelsen ist der kategorische Imperativ bloß eine leere Formel, aus der nichts abgeleitet werden kann. Jede Vorschrift jeder beliebigen Gesellschaftsordnung sei mit diesem Prinzip vereinbar, da dieses ja nichts anderes besage, als daß der Mensch im Einklang mit generellen Normen handeln soll¹⁶. – Tatsächlich ist jedoch gerade die Offenheit eines Prinzips für verschiedene inhaltliche Auffüllungen der Grund dafür, daß ein solches Prinzip auch eine universale Geltung beanspruchen kann und als solches auch anerkannt wird. Trotzdem ist es doch inhaltlich nicht einfach beliebig auffüllbar. Stellt man etwa menschliches Handeln unter das Gebot der Liebe, das auch in der allgemeinsten Fassung als Prinzip verstanden werden kann, dann verträgt sich mit diesem Prinzip kein Verhalten, das von Haß getragen ist oder dem anderen Böses will. Insofern ist ein Prinzip keineswegs nur eine leere Formel. Wie die material-inhaltliche Auffüllung eines Prinzips erfolgt, dies bestimmt das jeweils mit eingebrachte Bild vom Menschen. Hierzu können gerade aus den biblischen Offenbarungstexten grundlegende Aussagen mit eingebracht werden.

3. Thora und Gesetz

Die alttestamentlichen Gesetze einschließlich der verschiedenen Dekaloge verstehen sich als konkrete Artikulation der Lebensgesetze, die vom Volk Israel aufgrund des Bundesverhältnisses mit Jahwe übernommen wurden. Das gesamte Wertsystem des Volkes Israel bildet die Grundlage für die Stabilität dieses auserwählten Volkes; es wird auch Thora genannt, was soviel bedeutet wie Anweisung, Belehrung und Unterricht. Thora ist terminus technicus zunächst für die durch Mose vermittelten Anweisungen Jahwes, dann für die mosaischen Gesetze im gesamten Pentateuch, im Frühjudentum, aber auch für das ganze Alte Testament. Insofern die griechische Übersetzung das hebräische „torah“ mit „nomos“ (Gesetz) wiedergibt, war bereits eine gewisse Akzentverlagerung von der positiven Weisung zur gesetzlichen Regelung angebahnt.

Gerade der Gesetzesbegriff aber gibt für eine an der Bibel ausgerichtete theologische Ethik Anlaß zu Mißverständnissen; denn einerseits erscheint Gesetz gleichbedeutend mit Thora und umfaßt im Alten Testament sämtliche geoffenbarten Verhaltensregeln des religiösen und bürgerlichen Lebens. In diesem Sinne meint Gesetz die von Jahwe gegebene unbedingte Forderung, die sich an alle Glieder seines Volkes richtet. Jeder Israelit bleibt somit verpflichtet auf die Treue zum Gesetz. Lediglich für die Auslegung und Anwendung des Gesetzes können die für die Gesetzesauslegung zuständigen Schriftgelehrten und Priester herangezogen werden. Der alttestamentliche Fromme hat Freude am Gesetz des Herrn, da es für ihn Erquickung der Seele, Licht für die Augen ist (Ps 19,8–11; 119,92). Doch im Spätjudentum weiten die Schriftgelehrten und Pharisäer das Gesetz zu einer Fülle von Einzelvorschriften aus, die

peinlich einzuhalten jedem Israeliten vorgeschrieben wird. Mit strenger Gesetzesbefolgung glaubt man bereits einen Anspruch auf Heil und Erlösung zu erwerben.

Christus – Ende des Gesetzes

Im Neuen Testament bezeichnet Paulus Christus als „Ende des Gesetzes“ (Röm 10,4). Für den Völkerapostel ist das Gesetz nur Zuchtmeister auf Christus (Gal 3,23). Mit dem Evangelium ist die Erfüllung und das Ende des Gesetzes, die vollständige Verwirklichung der alttestamentlichen Verheißungen gegeben. Andererseits betont der Evangelist Matthäus, daß Jesus das Gesetz nicht aufgehoben, sondern erfüllt hat (Mt 5,17), ja daß eher Himmel und Erde vergehen, als daß ein Jota oder ein Strichlein vom Gesetz vergingen (Mt 5,18). Paulus sieht im Gesetz nur einen Schatten der künftigen Wirklichkeit (Kol 2,17); das Gesetz ist für die Unmündigen bestimmt, hat aber seit Christus seine Bedeutung verloren (Gal 2,21; 4,1–7). Ziel des Gesetzes ist es, die Bosheit der Sünde zu offenbaren und dem Menschen seine Erlösungsbedürftigkeit aufzuzeigen (Röm 3,20). Diesen letzten Gedanken hebt besonders M. Luther hervor, wenn er vom Überführungscharakter des Gesetzes (*usus elencticus legis*) spricht: das Gesetz soll uns unserer eigenen Ohnmacht überführen; wir können nicht mit eigener sittlicher Anstrengung das Gesetz erfüllen. Vielmehr offenbart es unsere Überforderung. Es erhält somit zugleich den heilspädagogischen Sinn; dem Menschen zu zeigen, daß er selbst unfähig ist, Gottes Willen zu erfüllen; es soll ihn aber gleichzeitig für das Wort Gottes in Jesus Christus und seine Gnade öffnen. Für Luther ist die Unterscheidung und Zuordnung von Gesetz und Evangelium die höchste Kunst der Christenheit¹⁷.

Der neutestamentliche Gesetzesbegriff bleibt somit ambivalent. Mit dem Nein gegenüber dem Gesetz lehnt Jesus die Mittlerstellung des Gesetzes ab; nicht das Gesetz oder die Erfüllung des Gesetzes bringt Heil. Vielmehr entscheidet sich das Verhältnis des Menschen zu Gott im Glauben als jenem existentiellen Verhältnis zur Person Jesu als dem Messias. Dieses neue Verhältnis Gottes zum Menschen und des Menschen zu Gott radikalisiert das gesamte sittliche Verhalten und fordert eine Liebe, die auch den Feind nicht ausschließt und die ihren Maßstab im Verhalten Jesu besitzt. Insofern schafft das Evangelium Gottes Willen nicht ab, sondern will ihn zuinnerst im Herzen der Glaubenden verankert wissen. Dies ist dann der Glaube, der in der Liebe wirksam wird (Gal 5,6). Nunmehr entscheidet sich das Heil des Menschen nicht mehr in der Stellung zum Gesetz, sondern zur Person Jesu und seinem Wort. Nur in einem analogen Sinne kann man dann noch von Christus als dem Gesetzgeber sprechen. In diesem Sinne nimmt der Jakobusbrief eine positive Stellung zum Gesetz ein: „Wer seinen Bruder verleumdet oder seinen Bruder verurteilt, verleumdet das Gesetz und verurteilt das Gesetz... Nur einer ist der Gesetzgeber und Richter: er, der die Macht hat zu retten und zu verderben“ (Jak 4,11–12).

Gesetzesfrömmigkeit und neue Sittlichkeit

Die Bibel bekundet an verschiedenen Stellen, daß vor Gott bloße Gesetzesfrömmigkeit nicht zählt und von Jesus als pharisäisch disqualifiziert wird, daß jedoch eine neue Sittlichkeit gefordert wird. Bereits die Propheten des Alten Testaments rufen auf zur Gesinnungsänderung und zu einer neuen Frömmigkeit, ohne daß sie damit die Thora verwerfen. Erst recht gilt dies von Jesus. Er sieht in der rechten Grundeinstellung und

Gesinnung das eigentliche „Gebot Gottes“, demgegenüber alle äußeren Satzungen relativ bleiben. Auf den Vorwurf der Pharisäer und Schriftgelehrten, daß sich seine Jünger nicht an die Überlieferung der Alten halten, antwortet Jesus mit Bezug auf den Propheten Jesaia: „Der Prophet Jesaia hatte Recht mit dem, was er über euch Heuchler sagte: ‚Dieses Volk ehrt mich mit den Lippen, sein Herz aber ist weit weg von mir. Es ist sinnlos, wie sie mich verehren; was sie lehren, sind Satzungen von Menschen‘ (Jes 29, 13). Ihr gebt Gottes Gebot preis und haltet euch an die Überlieferung der Menschen... Sehr geschickt setzt ihr Gottes Gebot außer Kraft und haltet euch an eure eigene Überlieferung... Nichts, was von außen in den Menschen hineinkommt, kann ihn unrein machen, sondern was aus dem Menschen herauskommt, das macht ihn unrein“ (Mk 7,6 ff.).

Es gibt durchaus eine utopisch-agnostische Ablehnung sittlicher Normen und Gesetze; sie kann sich nicht auf das Neue Testament berufen. Dennoch bleibt das bloße Einhalten der Gebote ohne Sinn, ja nach Paulus wäre es todbringend; denn bloße Gesetzestreue verfehlt die eigentliche Sinninstanz aller Gebote: die Liebe. Wenn sie als das neue Gebot von Jesus vorgestellt wird, dann deshalb, weil sie in einer radikalen letztgültigen Weise von Jesus Christus selbst verwirklicht worden ist. Dieser radikale Maßstab christlicher Liebe ist das eigentlich Neue. Auf ihn werden die Christen verpflichtet: „Ihr sollt vollkommen sein, wie es auch euer himmlischer Vater ist“ (Mt 5,48). Aus dieser neuen an die radikale Liebe gebundenen Freiheit christlichen Glaubens ergeben sich weitaus radikalere sittliche Forderungen, als sie die alltägliche Forderung der Nächstenliebe beinhaltet. Eine Liebe auf Gegenseitigkeit kennen auch Zöllner und Heiden. Darum überbietet Jesus die traditionelle

Norm der Nächstenliebe dadurch, daß er sogar die persönlichen Feinde und Verfolger mit einbezieht: „Ihr habt gehört, daß gesagt worden ist: Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen. Ich aber sage euch: Liebt eure Feinde und betet für die, die euch verfolgen, damit ihr Söhne eures Vaters im Himmel werdet; denn er läßt seine Sonne aufgehen über Bösen und Guten, und er läßt regnen über Gerechte und Ungerechte“ (Mt 5,43–45). Menschliche Sittlichkeit erhält aus der christlichen Botschaft eine neue Struktur; sie ist bestimmt durch das Gesetz der Freiheit, durch eine Offenheit für je neue radikale Forderungen und sie hat ihr Modell und ihren Maßstab im Verhalten Jesu. Selbst wenn im Verlauf der abendländischen Geschichte dieses Freiheitsverständnis niemals ganz in Vergessenheit geriet, so hat es sich doch im säkularen Bereich aus dem biblischen Kontext gelöst und damit den eigentlichen Maßstab und Bezugspunkt verloren. Gleichzeitig wurde eine so ins Profane übernommene Freiheit Ausdruck eines Liberalismus, der menschliches Leben und Zusammenleben in dem Augenblick gefährdet, wo zwar die „Freiheit von...“, nicht mehr aber die positive Ausrichtung und letzte Verbindlichkeit („Freiheit zu...“) angestrebt wird.

Das Gesetz – äußere Norm sittlichen Verhaltens

In der Geschichte der Moraltheologie begegnen wir einem wiederum ausgeweiteten Gesetzesbegriff, der nicht den religiösen Charakter, sondern vornehmlich die Verkündigung und Funktion gesetzlicher Regelungen hervorhebt. So definiert Thomas von Aquin das Gesetz als Ausrichtung der Vernunft auf das Gemeinwohl; das Gesetz wird von dem, der die Sorge um die Gemeinschaft innehat, verkündet (S. th. I–II qu. 90 a. 4). Dabei wird als unmittelbare innere Norm sittlichen Verhaltens

stets das Gewissen herausgestellt; das Gesetz als solches gilt als äußere Norm der Sittlichkeit. In den moraltheologischen Traktaten „De legibus“ wird das Gesetz im allgemeinen aufgeteilt in „das ewige Gesetz“ als der in Gott vor allen Zeiten vorhandene Normierungswille gegenüber der zu schaffenden Kreatur und als „das zeitliche Gesetz“, wie es sowohl in den Strukturen der Welt wie im Geiste des Menschen vorliegt. Der in diesem Zusammenhang vorgenommene Hinweis auf die menschliche Vernunft darf jedoch nicht nur passiv als Prägung verstanden werden, sondern meint eine entsprechende Befähigung und Aktuierung: mit Hilfe seiner Vernunft hat der Mensch „schöpferisch“ tätig zu werden und jene Normen zu finden und zu setzen, die dem Wohle des Menschen dienen und dementsprechend auch dem Willen Gottes entsprechen. In der mittelalterlichen Theologie jedenfalls wertet auch Thomas von Aquin die Vernunft selbst als normativ. Erst in späteren Jahrhunderten vollzog sich bei den Interpreten der thomasischen Texte eine Verlagerung von der Betonung der Vernunft auf das vorgegebene statische und unveränderlich geltende Gesetz der Natur- und Wesensordnung.

Bezüglich des Gesetzgebers pflegte man in der Theologie das Gesetz einzuteilen in ein unmittelbar göttliches Gesetz, das als natürliches Sittengesetz oder als frei erlassenes und nach außen hin promulgiertes positives göttliches Gesetz verstanden wird, und als unmittelbar menschliches Gesetz, das uns im einzelnen als kirchliches oder staatliches Gesetz begegnet. So klar derartige Aufteilungen sind, sie bleiben reine Theorie, sobald man die hermeneutische Fragestellung mit einbezieht; denn was im Einzelfall als „der Natur des Menschen entsprechend“ angesehen werden kann, läßt sich erst aus lang dauernder Erfahrung nur annähernd erschlie-

ßen und bleibt trotzdem weiterhin offen, insofern sittliche Normen und Werte grundsätzlich kontingent sind, das heißt abhängig bleiben sowohl vom erkennenden Subjekt wie von den soziokulturellen Bedingtheiten des Menschen und der Gesellschaft. Aber auch die positiven göttlichen „Gesetze“, wie sie uns in Aussagen des Dekalogs oder der Bergpredigt vorliegen, geben nur einen entsprechenden Rahmen und eine Richtung an, bedürfen aber noch der Interpretation hinsichtlich ihrer einstigen Bedeutung und dem Stellenwert, den sie für den Christen von heute besitzen.

Die Weisung

Angesichts dieser Vieldeutigkeit des Begriffes Gesetz und der Tatsache, daß für alle diese sehr verschiedenen Verhaltensregeln bisweilen undifferenziert der Begriff Norm verwendet wird, erscheint es angezeigt, den Begriff Norm im engeren Sinne nur für konkrete sittliche Verhaltensregeln zu verwenden. Der Begriff „Gesetz“ soll hier wegen seiner Vieldeutigkeit nicht verwendet werden. Für eine an der Bibel orientierte theologische Ethik bietet sich – besonders für die positiven Aufrufe – der Begriff „Weisung“ an. Im Unterschied zu der klaren normativen Umgrenzung bleibt er offen, behält eine gewisse Dynamik und entspricht besser dem Unterwegssein des Menschen auf ein Ziel hin. Ähnlich dem Wegweiser oder einer Kompaßnadel gibt die Weisung eine Richtung als Orientierung an, weist auf ein Ziel hin, ohne jedoch im einzelnen die jeweiligen Wege zu diesem Ziel, die Zwischenstationen und Teilziele genau festzulegen. Insofern christlicher Glaubensgehorsam nicht Gehorsam gegenüber einer von außen her auferlegten Ordnung im Sinne einer „Fremdbestimmung“ ist, sondern als ein Handeln aus der Mitte der eigenen Existenz heraus, also aus einer einmal im Glau-

ben getroffenen Grundentscheidung, die Ausdruck und Hilfe zur Existenzverwirklichung und Sinnerfüllung des menschlichen Lebens ist, bietet sich besser der Begriff Weisung an. Der Glaube an Jesus Christus und sein Heilswerk bleibt dabei der wesentliche Grund und das Ziel menschlichen Lebens und Handelns. Es wäre jedoch ein Mißverständnis, wollte man „Weisung“ nur als eine unverbindliche Zielvorstellung ansehen, die höchstens angeraten ist oder die als unerreichbares Ziel nur angestrebt werden sollte. Weisungen verpflichten; der Unbedingtheitscharakter der sittlichen Verpflichtung wird mit dem Begriff „Weisung“ in keiner Weise in Frage gestellt. Nur kann gerade bei positiven Weisungen die Erreichung dieses Zieles nicht erzwungen werden; angesichts einer noch unheilen Welt und menschlicher Schwäche bedarf es dann entsprechender Hilfen, Notlösungen oder Kompromisse.

Bezeichnenderweise wird in der biblischen Forderung des Scheideverbotes die Weisung Jesu nicht indikativisch, sondern als ein „Soll“ überliefert: „Was Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen!“ (Mk 10,9; Mt 19,6).

4. Grundwerte und ihre Bedeutung

Heute wird eine weltweite Diskussion um die Grundwerte menschlichen und gesellschaftlichen Lebens sowohl im öffentlich-staatlichen wie im kirchlichen Bereich geführt; denn unter zahlreichen Menschen besteht Unsicherheit darüber, welche Werte für das Glücken und Gelingen menschlichen Lebens schlechterdings unaufgebbar erscheinen und darum unter allen Umständen bewahrt werden müssen. Grundwerte bestimmen sich nicht nach den Interessen und Wünschen einzelner oder deren subjektiver Wertschätzung.

Sie gelten für jeden Menschen, insofern er Person ist. Es geht dabei also um die Fundamente dessen, was zum Menschsein und zum Zusammenleben von Menschen gehört. Wo über Grundwerte diskutiert wird, ist dies zugleich eine Diskussion um das entsprechend zugrundeliegende Bild vom Menschen und von der Welt. Wer die Anerkennung gemeinsamer Grundwerte schlechterdings in Frage stellt, leugnet eine gemeinsame Basis für menschliches Zusammenleben. Dann allerdings bleiben auch die Bemühungen um einen weltweiten Frieden letztlich aussichtslos. Grundwerte weisen also über das je einzelne und auch über das innerweltliche Dasein hinaus und deuten etwas an, was für den Menschen, soll sein Leben gelingen, wichtig erscheint. Auf solche Grundwerte wollen auch die in der Verfassung verankerten Grundrechte, die dem Volksentscheid entzogen bleiben, hinweisen.

Unabhängig davon, wie man sich die Entstehung von Werten vorstellt: ob sie vorgegeben, angeboren, präexistent oder das Ergebnis langer Erfahrung des Menschen sind, gerade in einer pluralen Gesellschaft bedarf es einer Klärung, welche gemeinsamen Werte von allen als Grundwerte anerkannt werden müssen, soll ein menschliches und friedfertiges Zusammenleben überhaupt zustande kommen. Dabei versuchte man, eine gewisse Hierarchie der verschiedenen Werte aufzustellen: auf der untersten Stufe materiale und vitale Werte; so etwa die materialen Voraussetzungen menschlichen Lebens und Wohlstandes: geregelttes Einkommen, Besitz, Gesundheit und dergleichen. Eine die Existenz des Menschen tiefer berührende und höhere Stufe bilden die menschlich-personalen Beziehungen im zwischenmenschlichen und sozialen Bereich, die in den Werten von Liebe, Vertrauen und Treue, gegenseitiger Achtung und Hilfsbereitschaft zum Ausdruck kommen. Als

nächsthöhere Stufe zählten religiöse oder numinose Werte, die den innerweltlichen Bereich transzendieren und die Beziehung des Menschen zu einem numinosen oder religiösen Bereich ausdrücken. Wo zwischenmenschliche Beziehungen glücken, können sie auch schon transzendentalen Charakter besitzen und auf jenen religiösen Bereich hinweisen. Eine letzte Überhöhung dieser Wertbereiche, gewissermaßen die Spitze der Pyramide, bildete schließlich der Bereich des christlichen Offenbarungsglaubens, der eine letzte personale Verankerung aller Werte in Gott andeuten wollte.

Sicherlich vermag eine solche „Stufung“ für die jeweilige Werterfahrung einige interessante Hinweise zu vermitteln; so läßt sich eben ein echter religiöser Glaube nicht jenen Menschen vermitteln, deren Interesse vornehmlich oder ausschließlich auf die materialen oder rein vitalen Werte gerichtet ist; solche Werte vermögen auch menschlichem Leben allein keinen Sinn zu vermitteln. Es bedarf der existentiell bedeutsameren personalen Beziehungen, die wiederum Anknüpfungspunkt sein sollten für die Vermittlung religiöser Werte und für den Zugang zum Glauben.

Dennoch dürfte eine derartige Wertstufung der Wirklichkeit nicht gerecht werden. Sie spiegelt ein noch mittelalterlich anmutendes Systemdenken wider. Tatsächlich greifen alle diese Bereiche ineinander über, wengleich es durchaus im Einzelfall eine Blickverengung und eine verkümmerte Werterfahrung geben mag. Wer von vornherein die Möglichkeit religiöser Werte und Erfahrungen ausschließt, wird auch solche Erfahrungen kaum machen; denn Voraussetzung für bestimmte Werterfahrungen ist auch eine entsprechende Offenheit dafür.

5. Formale und materiale Sittlichkeit

Sittliches Verhalten besitzt eine formale oder subjektive und eine material-inhaltliche oder objektive Komponente. Nicht allein die gute Absicht reicht für sittliches Verhalten aus, wenngleich sie die „Seele“ der Sittlichkeit ist und die eigentliche Qualifizierung menschlichen Verhaltens ausmacht. Es bedarf auch einer inhaltlichen material-ethischen Klärung dessen, was sittlich richtig ist. Wenn uns Christen die Gestaltung dieser unserer Welt und einer friedfertigen Ordnung aufgegeben bleibt, dann besitzt auch das sachgerechte oder sittlich richtige Handeln eine entscheidende Bedeutung. Es ist eben nicht gleich, ob einem Hungernden – selbst bei bestem Willen – versehentlich statt Brot ein Stein gereicht wird. Erst recht kommt beim ärztlichen Fehlverhalten „mit bestem Wissen und Gewissen“, bei einer falschen Diagnose und entsprechend eingeleiteten Therapie, die nicht zur Gesundung, sondern zur Verschlimmerung der Krankheit führt, die ungeheure Bedeutung des sachgerechten Handelns zum Ausdruck. Insofern bedarf es stets eines ernsthaften Bemühens um eine sachgerechte Entscheidung. Als Christen sind wir davon überzeugt, daß uns der „Wille Gottes“ im Anspruch der konkreten Wirklichkeit – Wirklichkeit im weiteren Sinne verstanden – begegnet¹⁸. Die Verbindlichkeit wird über das Gewissen erfahren. Ein Gewissen, das sich in keiner Weise um sachgerechtes Verhalten bemüht, kann nicht den Anspruch erheben, als echtes Gewissen geachtet und gewertet zu werden. Wo sich jedoch jemand ernsthaft um sachgerechtes Verhalten müht, wird – selbst wenn er gutgläubig irrt – sein sittliches Tun in der eigentlichen positiven Qualität dadurch nicht beeinträchtigt. Dies ist auch der Sinn der Aussagen des II. Vatikanischen Konzils, daß das unüberwindlich irrende

Gewissen seine Würde nicht verliert (Gaudium et spes a. 16). Zur Sittlichkeit gehören also die beiden Elemente: die subjektive Seite (Gesinnung, Absicht) und die objektive Seite (was sachgerecht ist); sprachlich erscheint es ratsam, dementsprechend von „sittlich gut“ (formale oder subjektive Sittlichkeit) und „sittlich richtig“ (sachgerecht) zu unterscheiden.

Entsprechend der formalen und materialen Sittlichkeit gibt es auch zwei Kategorien sittlicher Normen: solche, die sich auf die innere Gesinnung oder Einstellung beziehen und eine entsprechende Grundhaltung verlangen, und konkrete sittliche Normen, die eine inhaltliche material-ethische Aussage enthalten. Zu ersteren zählt etwa die Bereitschaft, den Mitmenschen zu achten und zu lieben, gegenüber dem einzelnen wie gegenüber der Gemeinschaft gerecht zu sein, also jene Forderungen, die die innere Ausrichtung des Menschen betreffen und in der traditionellen europäisch-abendländischen Ethik als Tugenden formuliert wurden. Als allgemeine dynamische Richtlinien sind solche formale¹⁾ Normen noch unbestimmt und können darum immer und überall Geltung beanspruchen.

In gleicher Weise tragen auch jene sittlichen Verbote, die bereits den sittlichen Unwert in einem analytischen Urteil enthalten, absolute Geltung – wie etwa „Du sollst nicht morden“, nicht ehebrechen, nicht hassen, keine ungerechtfertigte Falschaussage machen. In dem zuletzt genannten Verbot ist bereits in dem Adjektiv „ungerechtfertigt“ der sittliche Unrechtsgehalt und damit das ausnahmslos geltende Verbot ausgedrückt.

Selbst wenn derartige formale Normen unantastbar sind und ausnahmslos Geltung beanspruchen, so vollzieht sich doch die inhaltliche Konkretisierung einer formalen Norm bereits in einem bestimmten historisch-kulturellen Kontext und auf einem vorgegebenen Menschen-

bild. Derartige materiale oder inhaltliche Normen sind darum grundsätzlich relativ, d. h. zwar nicht unverbindlich, jedoch nur historisch und örtlich bedingt gültig, somit aber auch wandelbar. Übersieht man diese Unterscheidung zwischen formalen und materialen Normen, so wird entweder die Rede von dem Wandel und von der Relativität sittlicher Normen abgelehnt – oder man landet in einem radikalen Wertrelativismus, der keinerlei Strukturen mehr kennt. E. Schillebeeckx bezeichnet es als formale Grundintention aller Ethik, „soviel wie möglich das Humanum der Person und der Gemeinschaft zu fördern und sich gegen alles, was dieses verletzt oder abbremst, zu widersetzen“¹⁹. Darum ist es auch eine sittliche Verpflichtung, die verschiedenen noch vorsittlichen Werte nach Möglichkeit zu schützen und zu fördern und entsprechende Unwerte oder Schäden abzuwehren. In Konfliktsituationen, wo die Wahl zwischen alternativen Möglichkeiten besteht, ist entsprechend abzuwägen, welche Handlung die geringsten vormoralischen Unwerte zur Folge hat bzw. was das geringere Übel ist. Genau dies aber – und nichts anderes meint die häufig so mißverstandene Güterabwägung, auf die in den folgenden Ausführungen noch näher eingegangen wird.

III. Erfahrung und Rationalität als Gestaltungsprinzipien

Theorie und Praxis, Norm und Erfahrung stehen in einem lebendigen Wechselverhältnis. Dies gilt auch für unsere Verantwortung für die Findung, Setzung und Begründung sittlicher Normen wie für die Gestaltung einer theologischen Ethik. Im Menschen besteht offen-

sichtlich ein Bedürfnis nach solchen allgemeingültigen zeitlosen Normen. Die tägliche Erfahrung zeigt jedoch, daß ein ungeschichtliches Normenverständnis am Anspruch der Wirklichkeit vorbeigeht und sittliches Handeln als rein legalistisch erscheinen läßt. Auf dem Hintergrund der Diskussion über das Theorie-Praxis-Verhältnis zeichnet sich auch in der Moralthologie seit einigen Jahren eine Auseinandersetzung über die Gestaltungsprinzipien der Normen und über den Stellenwert menschlicher Erfahrung ab. Heute pflegen Theologen zwischen Quellen und normierenden Instanzen zu unterscheiden. Versteht sich christlicher Glaube als vernünftiger Glaube, so kommt der rationalen Durchdringung des Glaubens und der sittlichen Normen eine entscheidende Bedeutung zu. Insofern zählt die rationale Auseinandersetzung und Durchdringung der Offenbarungstexte, des Glaubens und der entsprechenden sittlichen Normen zum durchgängigen Gestaltungsprinzip einer Theologie. Die Vernunft ist nicht die eigentliche Erkenntnisquelle, sondern vielmehr jene Instanz, mittels der die vielschichtigen Quellen einer theologischen Ethik reflektiert und auf ihre Normierung hin geprüft werden. Die Erfahrungswirklichkeit des gläubigen Christen aber ist gewissermaßen das „Material“, um dessen Interpretation sich eine theologische Ethik bemüht.

1. Eigenart und Abgrenzung des Erfahrungsbegriffes

Kein Begriff ist so sehr dem Mißverständnis ausgesetzt wie der Terminus „Erfahrung“; er ist äußerst komplex und bezeichnet sowohl einen im Subjekt sich vollziehenden Vorgang, ein Erlebnis, wie auch eine Art von Besitz – eine im Laufe des Lebens erworbene Fähigkeit, sich zu orientieren und bestimmte Handlungs- und Sachzusam-

menhänge zu erkennen. Eine solche Erfahrung findet ihren Niederschlag in Traditionen und Normierungen. Um Mißverständnisse zu vermeiden, sollte man eine solche „objektivierte Erfahrung“ von der moralpsychologischen Kategorie der Erfahrung als einer Erlebnisqualität unterscheiden, wenngleich beide durchaus in einem Wechselverhältnis und Zusammenhang stehen. Erfahrung ist mehr als nur Wahrnehmung. Unsere Sinne sind auf Wahrnehmungen angewiesen. Heute nehmen wir eine Fülle von Ereignissen wahr in einer Weise, daß sie nur oberflächlich zur Kenntnis genommen, aber keineswegs tiefer erlebt werden. Erfahren hingegen meint die Fähigkeit, Wahrnehmungen in einem tieferen Sinne sich anzueignen und zu verarbeiten. Objektivierte Erfahrung ist darum bereits der Besitz solcher verarbeiteter Wahrnehmungen, ihr Niederschlag. Das Gesamt vorhandener Erfahrungen eines Menschen nennen wir dann „Lebenserfahrung“.

Erfahrung als Erlebnis macht man nicht nebenbei; dies ist kein rein passiver Vorgang, sondern erfordert menschliche Aktivität. Bereits die Etymologie des Wortes „Erfahrung“ – etwas auf der Fahrt erkunden, „erfahren“ – deutet dies an: man muß sich auf den Weg begeben. Unter Aufwand von Mühe und Zeit gelangt man erst zu einer solchen „Erkenntnis“. „Eine so verarbeitete Erfahrung gibt die Möglichkeit der Einsicht und des Verstehens. Mit dem unmittelbar Erfahrenen werden dessen Wirklichkeitsbezüge bewußt“²⁰.

Die Dialektik unserer Erfahrungen

Erfahrungen werden immer schon in Beziehung gebracht zu einem vorhandenen Wissen und Erleben. Es besteht eine Wechselwirkung zwischen dem schon Vorgegebenen und dem, was neu hinzukommt. Die bereits erlangte und im Wort zur Sprache gebrachte

Erschließung der Wirklichkeit eröffnet uns neue Perspektiven; sie ist gewissermaßen die Brille, durch die wir selektiv aus der Fülle der Wahrnehmungen und Eindrücke auswählen und unseren Blick ausrichten. Sie bildet zugleich auch den Rahmen, neue Erlebnisse zu interpretieren und zu verarbeiten. Ebenso wird durch neue Erlebnisse der bereits vorhandene Interpretationsrahmen kritisiert, ergänzt oder in Frage gestellt. Insofern werden auch Erfahrungen ständig weiter entfaltet, korrigiert, verändert oder erneuert. Erfahrung vollzieht sich also dialektisch im Zusammenspiel zwischen Wahrnehmen und verarbeiteter vorhandener Erfahrung. Sie ist stets interpretierte und Vorhandenes neu interpretierende Erfahrung. Auch hier bietet sich ein struktureles Verständnis von Erfahrung an, das differenziert das jeweilige Beziehungsgefüge sieht, aber die Struktur des Ganzen nicht aus dem Auge verliert. Es geht also nicht so, daß einfach neues Erfahrungsmaterial in ein unveränderlich bestehendes, vorgegebenes Denkschema eingeordnet wird – wer dies annimmt, bewegt sich in einem ideologisch geschlossenen Systemdenken und macht keine neuen Erfahrungen mehr. Der nie genau vorherzusehende Inhalt neuer Wahrnehmungen und Erfahrungen stellt bisher vorhandene Wahrnehmungen in Frage oder durchstößt die Vorstellung, als sei man mit den eigenen Erfahrungen bereits am Ende. Offenheit und die Möglichkeit weiterer neuerer Erfahrungen gehören zum menschlichen Leben.

Das Ineinander subjektiver und objektiver Elemente

Die Unterscheidung zwischen Subjektivem und Objektivem ist zwar innerhalb der Ethik immer wieder bedeutsam; doch läßt sich die Erfahrung unserer selbst und der Welt nicht mit diesen Begriffen hinreichend analysieren. Was wir objektiv erfahren, was uns widerfährt, ist wie-

derum abhängig von unserem Bezugsrahmen, unseren Interessen und Erwartungen. Dies gilt auch vom christlichen Heilsverständnis. Heil in Jesus Christus ist nicht nur eine rein objektive oder nur eine rein subjektiv interpretierte Angelegenheit. Heil erfahren ist Erfahrung und Interpretation zugleich. Erfahrend identifizieren wir das Erfahrene und vergleichen es mit schon vorhandenen Modellen und Erfahrungen. Die Erfahrung beeinflusst die Interpretation, ruft sie aber auch wieder hervor; die Interpretation wiederum beeinflusst die Erfahrung. Das erfahrene Subjekt ist ein Stück der vorgegebenen Gesellschaft, kein abstraktes Individuum. Auch unsere subjektiv konkrete Erfahrungswelt ist eine bereits manipulierte Welt. Erfahrung ist darum ein Ganzes aus Subjektivem und Objektivem, aus Erleben, denkendem Verarbeiten, Interpretieren, ein Zusammen von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunftserwartungen.

Dabei gibt es Erfahrungen, die ihren Grund und ihre Quelle im Erfahrenen selbst finden, so die Inhalte einer uns einigermaßen transparenten Erfahrung: etwa Treue, Liebe oder das Glücken zwischenmenschlicher Freundschaft; eine solche Liebe weiß von sich selbst, was Liebe ist, ja sie weiß mehr, als sie sprachlich auszudrücken imstande ist. Es gibt auch Interpretationselemente, die außerhalb dieser Erfahrung liegen und die mit eingebracht werden. Selbst die vermeintlich unmittelbaren Erfahrungen sind immer schon voller menschlicher Konstrukte; so lebt wirkliche Liebe aus der Liebeserfahrung, aus ihrem eigenen, fortschreitenden interpretativen Selbsta Ausdruck, der wiederum die Vertiefung der Erfahrung ermöglicht und aus der Erfahrung diese selbst offenbart. Dies gilt auch für das, was das Neue Testament die Glaubenserfahrung oder Gnadenerfahrung nennt. Insofern wird Theologie für einen Nicht-Glau-

benden einen qualitativ anderen Charakter tragen als für einen Glaubenden, der aus der Glaubenserfahrung heraus bestimmte Erfahrungen mit in sein gesamtes theologisches Denken und Argumentieren einbezieht. Auch rationale Argumentation vollzieht sich nicht völlig unabhängig von menschlichen Erfahrungen. Goethe verwendet einmal das Bild von den Kirchenfenstern, die von außen unansehnlich und matt wirken, für den, der in den Raum der Kirche eintritt, jedoch zu leuchten beginnen.

Es gibt keine Erfahrung ohne Theoriebildung. Wir erfahren die Wirklichkeit immer wieder über Wirklichkeitsmodelle, die – auch wenn sie überholt sind – oft noch lange Zeit nachwirken. Wenn wir täglich das „Aufgehen der Sonne“ beobachten, so wird diese Erfahrung doch durch ein bereits überholtes Wirklichkeitsmodell vermittelt, das mit dem seit Galilei und Kopernikus geltenden Weltbild nicht mehr übereinstimmt; denn streng genommen geht nicht die Sonne auf, sondern die Erde wendet sich der Sonne zu. Es wäre zu prüfen, ob und inwieweit wir auch innerhalb der Theologie und der Religionspädagogik angesichts neuerer theologischer Erkenntnisse noch mit überholten Denkmodellen arbeiten und diese in unserer Sprache zum Ausdruck kommen. Das ist zunächst auch nicht schlimm. Die Verwendung überholter Modelle wird nur in dem Augenblick gefährlich, wo die Inadäquatheit dieses Modells nicht bewußt ist und von der Rede unmittelbar auf das zugrundeliegende Gemeinte geschlossen wird. Gerade im Verständnis von Christentum und Kirche führen solche „Kurzschlüsse“ und Mißverständnisse dazu, christlichen Glauben als für einen modernen und kritisch denkenden Menschen nicht mehr mitvollziehbar anzusehen.

Autorität und Geltung von Erfahrungen

Erfahrungen besitzen durchaus Autorität. Man kann bisweilen beobachten, daß sich bestimmte Gruppen oder Autoritäten gegen die Einbeziehung der Erfahrung für die Beurteilung der Wirklichkeit wehren; dieses aber ist verdächtig. Etablierte Gruppen, Herrschende – gleichviel, in welchen Bereichen sie ihre Macht ausüben – berufen sich dann nur dort auf die Erfahrung, wo sie damit das Bestehende rechtfertigen können. Sobald jedoch ihre Position durch neue Erfahrungen kritisch in Frage gestellt wird, möchte man solche Erfahrungen verdrängen, manipulieren oder außer Acht lassen. Aus Angst vor Veränderungen oder vor den Konsequenzen, die man zu ziehen nicht bereit ist, sperrt man sich gegen neue Erfahrungen und geht nicht auf sie ein. Gerade dies aber zeigt, welche Autorität Erfahrungen besitzen²¹.

Neue Erfahrungen sind gerade durch das ihnen zukommende „Neue“ produktiv und kritikträchtig. Sie melden am Faktischen und Bestehenden Kritik an. Das ist gerade das ihnen eigentümliche „Neue“. Sie durchbrechen somit den Dogmatismus menschlichen Denkens auf der einen Seite: andererseits bewahren sie auch vor jenem Skeptizismus, der sich als Reaktion auf einen Dogmatismus einstellt und der die Suche nach dem Richtigen ganz aufgibt. Die Autorität von Erfahrungen ergibt sich aus der Wirklichkeit, die ja eine nie voll einzuholende bleibt und für den offenen Menschen stets neue Überraschungen bringen kann. Darum können Ideologen, Dogmatisten, aber auch Fanatiker und Sektierer mit Erfahrungen, die ihrem geschlossenen Denksystem stets zuwiderlaufen, nichts anfangen. Sie lehnen sie als beliebig und unbedeutend ab. Gerade hierin aber zeigt sich, daß der Erfahrung für das Aufbrechen eines

geschlossenen Systems und für den Ansatz einer strukturalen Ethik eine ganz entscheidende Bedeutung zukommt. Die Einzelerfahrung und die „objektivierten Erfahrungen“ dürfen ihrerseits nicht verabsolutiert, sondern müssen offen gehalten werden für neue, auch überraschende Erfahrungen.

2. Erfahrung und sittliche Norm

Die Unmittelbarkeit erlebter menschlicher Erfahrung

Menschlicher Erfahrung ist die Unmittelbarkeit eigen. Ohne Vermittlung durch einen anderen, durch Überlieferung oder Lehre wird eine Erfahrung „gemacht“. Oftmals erfährt man erst im Nachhinein die für das Leben tragende Bedeutung solcher Erfahrung. Mit ihr verbunden ist eine unwiderstehliche Einsicht und höchste Gewißheit. Menschliches Erkennen und Erfahrung stehen so in engem Zusammenhang. Unmittelbare Erfahrung führt zu einer vertieften Form des Verstehens, zu Einsicht und innerer Annahme. Wo eine Sollensforderung – mag es eine sittliche Norm oder der Befehl einer Autorität sein – als sinnvoll erkannt und auch für das eigene Leben als bedeutsam angenommen wird, verliert ein solcher Aufruf die Eigenart einer Fremdbestimmung. Dem Handelnden wird dann auch der teleologische Sinnbezug bewußt. Hier kann – noch vor jeder gesetzlichen Normierung – bereits die Erfahrung zum Regulativ für persönliches Handeln werden.

In der Erfahrung leuchtet mir ein Wert auf, der mich betrifft und um dessentwillen die Norm und das Gesetz bestehen. Insofern Normen, Gesetze und Dogmen nicht einfach „vom Himmel fallen“, sondern in einer vielschichtigen Erfahrung gründen, aus der Praxis und für die Praxis da sind, besitzen sie auch keinen Selbstzweck, sondern behalten eine Orientierungsfunktion; sie geben

die Richtung an, in der sich menschliches Leben, Handeln und Glauben bewegen sollte. Als sittliche Normen vermögen sie jedoch sittliches Verhalten niemals zu erzwingen.

Martin Heidegger umschreibt Erfahrung als Widerfahrnis: „Mit etwas, sei es ein Ding, ein Mensch, ein Gott, eine Erfahrung machen heißt, daß es uns widerfährt, daß es uns trifft, über uns kommt, uns umwirft und verwandelt“²². Bei solcher Erfahrung ist nicht nur die Erkenntnisebene, sondern ebenso der emotionale Bereich mit einbezogen. Der ganze Mensch ist „betroffen“. Oftmals kommt es überhaupt nicht zur inneren Annahme einer Erkenntnis, weil bereits im emotionalen Bereich eine Voreingenommenheit, ein Vorurteil und damit eine Blockade vorliegt. Schon in frühkindlichen Jahren werden die ersten bedeutsamen Werterfahrungen gemacht, die für das spätere Leben eine Weichenstellung darstellen. Fallen sie aus, so kann sich dies in späteren Jahren negativ für das gesamte Sozialverhalten auswirken. So mancher radikale Protest gegen Autorität, Norm und Institution dürfte darin begründet liegen, daß die Protestierenden den positiven Wert einer Weisung und Bindung und vor allem die tragende Kraft familiären und gemeinschaftlichen Lebens niemals erfahren haben. Aber auch die gegenteilige Haltung wäre verkehrt: wer sich kritiklos in alle Vorgegebenheiten einfügt, auf jeder Meinungswelle mitschwimmt und sich mit seiner Umwelt überhaupt nicht auseinandersetzt, dem fehlt die entsprechende Ichstärke; sein Leben vollzieht sich nur an der Oberfläche. Er wird keine tieferen, das Leben tragenden Erfahrungen machen. B. Hintersberger hat die Notwendigkeit einer sachgerechten Anpassung, aber auch die verschiedenen falschen Anpassungsbestrebungen und die Bedeutung der Eigenerfahrung herausgestellt: „Aus der Funktion der

Eigenerfahrung für den menschlichen Anpassungsprozeß ist zu schließen, daß Erfahrung nicht nur für die Ethosbildung, sondern auch für die Falsifikation bzw. Bewährung von Normen ein wichtiges Kriterium darstellt“²³.

Erlebte menschliche Erfahrung und die Offenheit für neue Erfahrungen bedingen einander. Es besteht geradezu eine wechselseitige Beziehung: das Erlebnis der Erfahrung öffnet den Blick für weitere tiefere Einsichten; diese wiederum bedingen gleichzeitig eine neue Offenheit. Bestimmte Werterfahrungen wird man nur machen, wenn man sich dafür offen hält. Es gibt eine ideologische Position, die einer Wertblindheit gleichkommt: die Einstellung jenes Menschen, der von vornherein die Möglichkeit einer transzendentalen Wirklichkeit leugnet und dementsprechend auch keine religiösen Erfahrungen machen wird. Ihm verschließt sich eine wichtige Dimension menschlicher Wirklichkeit.

Versuch einer Objektivierung von Erfahrungen

Da erlebte Erfahrung zunächst rein subjektivistischen Charakter trägt, begegnet man weithin einer skeptischen Einstellung gegenüber der Kategorie der Erfahrung und der Einbeziehung der Erfahrungen zur Beurteilung der Geltung sittlicher Normen. Jede unmittelbare persönliche Erfahrung kann von einem anderen nicht eingeholt und somit auch niemals voll „verstanden“ werden; die Berufung auf die persönliche Erfahrung dient nicht selten als Freibrief für willkürliches Verhalten. Darum muß versucht werden, die eigene Erfahrung zu objektivieren, das heißt zu prüfen, ob sie trügerisch ist oder ob und inwieweit sie doch der Wirklichkeit entspricht.

Trotz des unverwechselbaren individuellen und originären Charakters unserer Erfahrungen besitzen diese auch

ihre leibliche Außenseite, über die es eine Verständigung gibt. Zudem zählt es zu den leidvollen menschlichen Erfahrungen, daß die eigene unmittelbare Erfahrung dem Irrtum und der Täuschung ausgesetzt bleibt und darum einer Objektivierung bedarf. Sie muß über Modelle, über die Erfahrungen anderer und über die in Traditionen und Normen verkörperten objektivierten Erfahrungen vorausgehender Zeiten und Generationen überprüft werden. Das Bemühen um eine Objektivierung von Erfahrung ist der Versuch, über die eigene Erfahrung mit anderen ins Gespräch zu kommen, um auch an den Erfahrungen anderer den Stellenwert und die Bedeutung der eigenen Erfahrung zu erschließen und nicht völlig subjektivistisch auf sich selbst geworfen zu bleiben. Gerade weil der einzelne Mensch nicht die notwendige Distanz zur Beurteilung seiner je einmaligen Erfahrung und der vielschichtigen Erfahrungen seines Lebens besitzt, bedarf er des Gegenübers, des Modells, gewisser Leitbilder. Er muß sich selbst und seine Erfahrungen zum Objekt machen und damit versuchen, zugleich die unmittelbare eigene Erfahrung zu übersteigen, mit den Erfahrungen anderer zu konfrontieren und damit die eigene Erfahrung aus der subjektiven Beliebigkeit herauszunehmen.

Zugleich zeigt sich aber auch, daß es eine rein objektive Eindeutigkeit von Erfahrung nicht gibt. Selbst der Erfahrungsbegriff der Naturwissenschaft läßt sich nicht mehr als rein objektiv und absolut eindeutig festlegen. Bereits aufgrund der Fragestellung, des jeweils bestimmenden Interesses und der davon abhängenden verschiedenen Deutungsmöglichkeiten naturwissenschaftlich exakt gewonnener Erkenntnisse oder soziographischer Erhebungen kann von reiner Objektivität nicht gesprochen werden. Erst recht gilt dies von anthropologischen Untersuchungsergebnissen. Sie sind ein Ineinan-

der, Miteinander und Gegeneinander verschiedener Erfahrungen.

In Reaktion auf ein individualistisches Verständnis der Erfahrung wurde im dialektischen Materialismus der Erfahrungsbegriff vom Subjekt bzw. Individuum auf die Gattung verlagert: Nicht mehr die individuelle Erfahrung ist von Bedeutung, sondern die Erfahrung der Gesellschaft als fortschreitende Erfahrung der Menschheit. Die Erfahrung des Individuums kann demnach bis zu einem gewissen Grade ersetzt werden durch die Resultate der Erfahrungen einer bestimmten Gruppe oder der Partei. Sowohl in diesem kollektivistischen Ansatz wie in einer individualistischen Konzeption des Erfahrungsbegriffes wird das der Wirklichkeit entsprechende Spannungsverhältnis zwischen Individuum und Gemeinschaft nicht durchgehalten. Auch dies zählt zur menschlichen Erfahrung, daß eine Verlagerung der persönlichen Erfahrung auf die Gattung dem Menschen keine Hilfe bietet, zu eigentlichem sittlichen Verhalten heranzureifen; die so eingeforderten Verhaltensweisen werden dann als von außen her kommende Reglementierungen menschlichen Verhaltens, als Fremdbestimmung erlebt. Gerade zum eigenverantwortlichen Verhalten aber gehört die kritisch reflektierte innere Annahme solcher Normierungen. Sie ist nicht bloße Internalisierung äußerer Verhaltensregeln, sondern eine auf der Grundlage des jeweiligen Welt- und Menschenverständnisses – schließlich auch des christlichen Glaubens – geprüfte innere Bejahung dessen, was getan werden soll. Insofern wird Erfahrung immer wieder dialektisch vermittelt. Die eigene subjektive Erfahrung bleibt der tragende Grund für die Annahme objektivierter Erfahrungen; doch die subjektive Erfahrung bedarf ihrerseits einer Prüfung und Abklärung an solchen objektivierten Erfahrungen, will sie nicht in subjektiver

Willkür enden. Im Prozeß der Normenbildung, in einer nicht statisch, sondern dynamisch verstandenen lebendigen Tradition, in archaischen Erzählungen und Märchen schlägt sich der Versuch nieder, objektivierte Erfahrungen für andere nutzbar zu machen und direkt oder indirekt ein bestimmtes Verhalten als Regulativ aufzuzeigen, das erfahrungsgemäß für das Glücken menschlichen Lebens und Zusammenlebens erforderlich erscheint. Auf diese Weise dürften auch bestimmte Grundwerte und Grundrechte entstanden sein. Nur über die subjektiv vollzogene kritische Aneignung der sittlichen Normen und Werte durch die einzelnen Glieder einer Gemeinschaft werden sie auch als solche Geltung behalten.

Die Urerfahrung sittlichen Sollens

In der Diskussion um die Verbindlichkeit sittlicher Normen und um die Begründung einer Ethik wurde in den letzten Jahren besonders in den angelsächsischen und polnischen Ländern die Bedeutung der „Erfahrung sittlichen Sollens“ als solchem diskutiert. Der grundlegenden ethischen Frage „Was muß der Mensch tun, um gut zu handeln“ liegt voraus die metaethische Fragestellung: „Muß man überhaupt das tun, was recht ist? Muß man unterlassen, was unrecht ist – vor allem dann, wenn es nicht zum unmittelbaren persönlichen Schaden oder zum Schaden eines anderen gereicht? Und wenn ja, warum eigentlich? Liegt es nicht näher, das zu tun, was man möchte und was unmittelbar Lust und Freude bereitet, selbst wenn man dabei in Konflikt mit sittlichen Normen oder mit der eigenen Gewissensüberzeugung gerät?“ – Neben dieser Frage nach dem Sollen stellt sich auch die Frage nach dem, was ist – und hier lehrt uns menschliche Erfahrung: es gibt so etwas wie eine Urerfahrung sittlichen Sollens; in allen menschlichen Sozietä-

ten, Gruppen und Gemeinschaften – gleichviel, welchem kulturellen Niveau sie angehören – werden Normenkataloge erstellt, gibt es Verbindlichkeiten, deren Übertretung entsprechend geahndet wird. Zudem wissen wir, daß immer wieder Menschen auch dann das, was recht ist, tun, wenn es nicht zu ihrem unmittelbaren Vorteil gereicht. Warum eigentlich? Vermittelt womöglich ein solches „selbstloses Tun“ eine tiefere und dauerhaftere Erfüllung als die unmittelbare Befriedigung vordergründiger Triebwünsche? Offensichtlich zahlt sich ein hedonistisches und kurzatmiges Zweckdenken nicht aus. Auch die Psychologie weiß um die positive Bedeutung eines Triebaufschubs, wenn ein solcher entsprechend motiviert ist. Jedenfalls gibt es auch hier die Erfahrung sittlichen Sollens, die in irgendeiner Weise zum menschlichen Leben zählt. Verbindlichkeiten, Verpflichtungen und Normenkataloge sind Ausdruck solcher Erfahrung.

Zur Deutung einer solchen Urerfahrung und zur Beantwortung der Frage nach dem Inhalt des Sollens bieten sich verschiedene ethische Entwürfe an. Polnische Ethiker aus dem nichtchristlichen wie aus dem christlichen Bereich haben gerade an diese Erfahrung angeknüpft, um Ethik als eine methodologisch autonome Disziplin – unabhängig von Theologie und Philosophie – zu konzipieren. Eine so verstandene „autonome Ethik“ würde in der Erfahrung gründen. Natürlich müßte hierbei der Erfahrungsbegriff sorgfältig analysiert werden²⁴. Die Schwierigkeit eines solchen Ansatzes liegt jedoch in der Tatsache, daß über dieselbe konkrete menschliche Handlung durchaus verschiedene sittliche Norm- und Werturteile unter gleich bedeutsamen Umständen möglich sind. Dennoch läßt sich feststellen, daß eine gemeinsame Position bezogen wird bezüglich der Erfahrung, daß hier eben eine sittliche Verpflichtung vorliegt. Nur

die inhaltliche Bestimmung des sittlich Gesollten oder Guten und deren Begründung ist strittig. Sie hängt wesentlich mit ab von der zugrunde gelegten Sicht des Menschen, von der jeweiligen Anthropologie, die zur Begründung beigezogen wird. Hier kann die christliche Offenbarung und das von ihr geprägte Bild vom Menschen eine metaphysische Deutung einbringen, die jedoch das im außerchristlichen Bereich Erkannte nicht aufhebt, sondern nur eine weitere ungeahnte Dimension von Leben eröffnet. „Denn das spezifisch Eigene der christlichen Ethik, unter dem Aspekt des sittlich Gesollten, ist methodologisch gesehen nichts anderes als die Erschließung einer neuen (auf eine andere Weise unzugänglichen) Dimension dessen, was doch vordergründig als die originär eigene Kategorie der autonomen Ethik gilt und die Ethik überhaupt zur Ethik macht.“²⁵ In diesem Sinne gilt, daß die Gnade die Natur nicht aufhebt, sondern weiterführt und vollendet. Somit wird auch eine theologische Ethik an der Urerfahrung sittlichen Sollens anknüpfen und aus den theologischen Aussagen von Schöpfung, Sünde, Erlösung und endzeitlichem Heil in Gott eine entsprechende theonome Begründung sittlichen Sollens, aber auch eine größere Radikalität des sittlichen Anspruches und seines Inhaltes aufzeigen.

Erfahrung als Kriterium der Geltung sittlicher Normen

In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage: Inwieweit kann die Erfahrung nicht nur als Grundlage für die Entstehung einer Norm oder Tradition, sondern auch für deren Bestätigung oder Falsifikation herangezogen werden? Zahlreiche sittliche Verhaltensweisen entstehen ja aus einer sehr komplexen Erfahrung: etwa negativ durch die Kontrasterfahrung, daß etwas nicht geht oder nicht stimmig ist; durch die Sinnerfahrung, insofern

mir etwas „einleuchtet“ und „aufgeht“; durch die unmittelbare Einsicht oder Evidenz, daß auf der Grundlage christlichen Glaubens oder im Horizont der Glaubenserfahrung bestimmte Verhaltensweisen eben nicht angängig sind; aus einer Motivationserfahrung, insofern ich mich verpflichtet fühle und ein entsprechendes Verhalten auch in seinen Auswirkungen als positiv erfahren wird²⁶. Es wäre sicherlich ein Mißverständnis, wollte man Erfahrung mit faktischem Verhalten gleichsetzen. Nicht das faktische Verhalten, sondern die faktisch gelebte Überzeugung wird zunächst ansatzweise normgebenden Charakter erhalten; wo sich Menschen mit ihrem Verhalten identifizieren, wo sie es für richtig und gut halten, drängt solches Tun auch auf gesellschaftliche Anerkennung. Dies besagt noch nicht, daß hiermit bereits eine Norm gegeben ist; doch wird Erfahrung – wenngleich oftmals in verkürzter oder einseitiger Weise – auf einen „Anspruch der Wirklichkeit“ aufmerksam machen. Für eine theologische Ethik bleibt bei dem Rückgriff auf die faktisch gelebte Überzeugung auch zu berücksichtigen, ob und inwieweit bestimmte sittliche Forderungen dem „sensus ecclesiae“, dem Gemeinsinn der Gläubigen, entsprechen oder nicht. Der Kirche als ganzer ist ja der Beistand des Geistes Gottes wenigstens in der Weise zugesichert, daß sie in den grundlegenden Fragen des Glaubens und der Sitte nicht völlig in die Irre gehen wird. Ein Beispiel, inwieweit menschliche Erfahrungen bestehende sittliche Normen in Frage stellen und eine neue Überprüfung der Gültigkeit der Begründung dieser Norm anregen können, bietet die sittliche Bewertung der Empfängnisregelung. Hier gab das Verhalten und die Überzeugung tiefgläubiger christlicher Eheleute den Anstoß für eine erneute moraltheologische Diskussion. Sie waren der Meinung, daß in einer Ehe, in der das „Ja“ zum Kind nicht mehr verantwortet werden

kann, die personale Liebes- und Lebensgemeinschaft jedoch den leiblich-sexuellen Vollzug dieser Ehe weiterhin als sinnvoll erscheinen läßt, die Verhütung der Empfängnis – auch unter Anwendung künstlicher Mittel – keineswegs ein so schweres Unrecht und „naturwidriges Verhalten“ darstellen könnte, wie dies in den traditionellen moraltheologischen Normen zum Ausdruck kam. Erst recht gelte dies, wenn die von der Kirche empfohlene Möglichkeit der Zeitwahl kein gangbarer Weg sei. Derartige verantwortungsbewußt vorgetragene Überlegungen wurden schließlich auch von Theoretikern bzw. Moraltheologen ernstgenommen. Sie führten zu einer Überprüfung der Begründung des Verbotes der Empfängnisverhütung und – wenngleich noch nicht in den kirchenamtlichen Äußerungen, so doch bereits bei den meisten Moraltheologen – zu einer Korrektur derselben. Wird der Erfahrungsbegriff entsprechend differenziert verwendet, dann kann der Rückgriff auf die eigene Erfahrung wie der Niederschlag dieser Erfahrung in Traditionen und Normen durchaus als wichtiges Kriterium für die Beurteilung der Stimmigkeit sittlicher Normen herangezogen werden. Dieser induktive Weg dürfte auch die größeren Chancen besitzen, die innere Einsicht in den Sinn sittlicher Verpflichtungen, die Entscheidungsbereitschaft und das gesamte Verantwortungsbewußtsein zu fördern. Er schließt den deduktiven nicht aus; doch sollte ersterem der Vorrang eingeräumt werden. Auch für das gesamte christliche Glaubensleben und für die Frömmigkeit dürfte der Rückgriff auf die Erfahrung – wie er im 19. Jahrhundert durch Friedrich Schleiermacher, heute durch die charismatischen Bewegungen vorgenommen wird – psychologisch ein besserer Einstieg sein²⁷.

3. Die Vermittlung von Erfahrungen und sittlichen Normierungen

Die biblische Botschaft als Hermeneutik menschlicher Grunderfahrungen

Unsere moderne Erfahrungswelt bildet ihrerseits die Matrize für die christliche Glaubenserfahrung und für das vom Glauben getragene sittliche Handeln. In verschiedensten Weltanschauungen und Religionen läßt sich ein intensives Bemühen um eine heile Welt, ein Streben nach Heilsein und Heilung feststellen. Die Sorge für eine bessere Zukunft bestimmt Menschen unabhängig von Hautfarbe und Religion. In diesem Fragehorizont muß nach dem Beitrag christlichen Glaubens und christlicher Moral für eine solche Erlösungs- und Heilssehnsucht gefragt werden. Solche Erfahrungen unserer Zeit lassen auch das Christentum in einem anderen Licht erscheinen als zu früheren Zeiten. Wollen Theologie und christlicher Glaube lebendig bleiben und nicht zum bloßen System erstarren, so müssen sie an derartigen zeitgenössischen menschlichen Erfahrungen anknüpfen und sie zu deuten versuchen. Nur auf diese Weise wird auch mit der zentralen Glaubenswahrheit der „Menschwerdung Gottes“ (Inkarnation) ernst gemacht; christliches Heil ist nicht weltfremdes Heil, sondern umfaßt den Menschen und die Welt in deren gesamter Wirklichkeit, auch unter dem derzeitigen gesellschaftlichen, politischen und ökologischen Aspekt. Dies bedingt eine Ausweitung unserer Verantwortung im Sinne einer Makroethik auf den Fortbestand menschlichen Lebens und dieser unserer Erde.

Die gesamte biblische Botschaft bildet ja eine Hermeneutik menschlicher Grunderfahrungen. Wenn wir uns von Psalmen, prophetischen Texten des Alten Testaments oder von der Gestalt Jesu angesprochen und

aufgerufen fühlen, dann doch deshalb, weil in diesen Aussagen auch eine uns betreffende eigene Lebensmöglichkeit zum Ausdruck kommt. Will man zu biblischen Offenbarungstexten, aber auch zum Sinngehalt sittlicher Normen anderen einen Zugang vermitteln, so wird dies nicht auf rein intellektueller Basis geschehen; erst wenn ich in den entsprechenden biblischen Texten oder auch in jenen Zielsetzungen, denen sittliche Normen dienen, eine eigene Lebensmöglichkeit erkenne und in den eigenen Erfahrungen weitergeführt werde, eröffnet sich ein Zugang zur inneren Aneignung dieser Sollensforderungen. Es besteht durchaus ein Zusammenhang von biblischer Offenbarung und menschlicher Erfahrung. Dieses In- und Miteinander biblischer Offenbarung und heutiger Erfahrung erweist sich als fruchtbar; weder läßt sich aus den biblischen Texten allein eine Antwort auf die heute anstehenden konkreten Probleme finden, noch ist die Gegenwart in ihrer Aktualität hinreichendes Kriterium, um alles zu beurteilen und den Sinn menschlichen Lebens zu erschließen. Auch unsere Zeit hat ihre eigenen Voraussetzungen, blinden Flecken und ihre besonderen Sensibilitäten. Darüber hinaus besitzt auch die Kirche als glaubende Gemeinschaft für die Objektivierung individueller christlicher Erfahrung und für die Verbindlichkeit der sittlichen Botschaft des Christentums eine unersetzliche Bedeutung – Kirche hier nicht auf die sichtbare Institution eingeschränkt, sondern bezogen auf alle Christen, die durch die Taufe in ihre glaubende Gemeinde aufgenommen wurden.

Die Bedeutung des Modells

Gerade von einem strukturalen Ansatz einer Ethik her kann auch die äußerst ungenaue Vorstellung des für die Ethik bedeutsamen Modells umschrieben werden: Modelle sind Durchbrüche und Aufbrüche zu neuen

Möglichkeiten; sie sind auch ein Ergebnis von Handlungsdispositionen, die man praktisch erarbeitet hat und die in einer Wechselbeziehung zueinander stehen; bisweilen gründen sie in negativen Erfahrungen. Fehler werden zu Erfahrungschancen und vermitteln eine Einsicht auf bessere Möglichkeiten. Gerade das Modell ist nicht Ausdruck einer statischen Ordnungsgestalt sittlicher Normen; es wird dem prozessualen Charakter menschlichen Lebens und menschlicher Erfahrung besser gerecht. Modelle wollen für ein sachgerechtes und eigenverantwortliches Handeln eine Hilfestellung leisten. In diesem Sinne sind auch die neutestamentlichen Aussagen und Bilder zu verstehen, die – auch wenn sie sich vereinzelt in konkreten Anweisungen niederschlagen – ein Beispiel für christliches Verhalten bieten und Ausdruck einer bestimmten geforderten Grundhaltung sind.

Modelle können durchaus normkritischen Charakter tragen; sie heben eine normative Ethik und ein Normensystem nicht auf, öffnen sie aber für eine differenzierte Anwendung in der konkreten Wirklichkeit. Geht man bei einem strukturalen Ansatz einer Ethik und bei der Aufstellung ethischer Modelle induktiv vor, so wird man bei den Erfahrungsgestalten des sittlichen Handelns, die uns zugänglich sind, ansetzen. Natürlich darf sich die Aufstellung ethischer Modelle nicht selbst wiederum als fertiges System verstehen. Neben den Modellen besitzen konkrete sittliche Handlungsnormen durchaus ihre Bedeutung; sie entlasten den einzelnen von der Aufgabe, in jedem Augenblick neu das der Wirklichkeit entsprechende rechte Verhalten erst mühsam zu suchen. Im Unterschied zum Vorbild, das als Aufforderung zur Nachfolge oder Nachahmung verstanden wird, zeigt das Modell an, wie man in einer bestimmten Situation handeln, das Mögliche, Richtige und Angemessene finden

kann²⁸. Das Modell bedarf in jeder entsprechenden Situation einer „Übersetzung“ im Sinne einer eigenständigen Suche nach dem Rechten. Biblische Aussagen tragen weithin Modellcharakter. In den Gleichnissen der Bibel, in volkstümlichen Erzählungen, Märchen, aber auch in den Gestalten der Dichtung und Kunst besitzen wir bald anschauliche und konkret umschriebene Vorbilder, bald Modelle für eine rechte Gestaltung menschlichen Lebens und für die Lösung von Konflikten. Solche „Hilfen“ sind in stärkerem Maße lebensnah und existentiell bedeutsam als ein Katalog sittlicher Normen.

Gerade im Modell läßt sich die komplexe Wirklichkeit interpretieren, ohne daß sie vergewaltigt wird. Darum bietet sich der Modellbegriff auch für den Bereich der sittlichen Normierung insofern an, als eben konkrete Handlungsnormen nicht auf alle Situationen passen. Vielleicht könnte man konkrete sittliche Handlungsnormen mit Verkehrszeichen vergleichen, die in einem Bauhof in einer übersichtlichen Ordnung aufbewahrt werden. Solange sie hier wohlgeordnet stehen, kommt ihre lebensnahe Bedeutung, ihr konkreter Sinn nicht hinreichend zum Ausdruck. Erst wenn wir an einer entsprechenden Gefahrenstelle das richtige Verkehrszeichen als Überholverbot, Geschwindigkeitsbeschränkung, Kreuzungsanzeige oder als Wegweiser in einer bestimmten Richtung antreffen, kann die lebenswichtige und unter Umständen auch lebensrettende Funktion einer solchen Weisung erfahren werden. Dieser Vergleich macht auch deutlich: konkrete sittliche Handlungsnormen sind keineswegs alle gleich wichtig oder alle zur gleichen Zeit in derselben Weise bedeutsam; es gibt durchaus ein Beziehungsgefüge zwischen bestimmten sittlichen Normen und konkreten zeitgeschichtlichen Bedürfnissen und Erwartungen. Wird dieses Bezie-

hungsgefüge außer acht gelassen, stelle ich sittliche Normen wohlgeordnet zu einem System zusammen, wird ihr lebenstragender Sinngehalt nicht bewußt. Umgekehrt kann es durchaus sein, daß an einer Kreuzungsstelle ein Richtungsweiser mir für lange Zeit den rechten Weg weist und ich diese Straße weiter fahren kann, ohne daß ich unmittelbar weitere Hilfen und Hinweise erhalte; bisweilen führen auch verschiedene Wege zum selben Ziel. Auch dies gilt sicherlich für den Bereich sittlichen Verhaltens.

Wechselverhältnis von Erziehung und Moral

Erziehung und Moral stehen in enger Beziehung zueinander; in der Erziehung werden sittliche Grundhaltungen und Normen vermittelt und eingeübt; die Praxis zeigt jedoch zugleich, ob und inwieweit sich diese Sollensforderungen bewähren, ob sie der Wirklichkeit unserer Zeit gerecht werden oder nicht. Insofern besitzt jede Erziehung (wie jede Praxis) einen Rückkopplungseffekt für die Bestätigung oder Falsifikation sittlicher Sollensforderungen und konkreter Handlungsnormen. Bei einem unstrukturalen Verständnis von Moral erscheint Erziehung zur Sittlichkeit mehr oder weniger nur als ein selbstverständliches Sicheinfügen in bestehende Traditionen, unbestritten geltende Normen und Gesetze, also in die allgemeine Sozialisation. Einer solchen moralischen Erziehung käme nur die Funktion eines Reproduktionsprozesses der Gesellschaft zu, insofern Traditionen, sittliche Verhaltensweisen und Normen ungeprüft übernommen, eingeübt und weitervermittelt werden. Auf diese Weise können leicht inhumane Verhältnisse festgeschrieben werden. Sittliche Normen und Verhaltensweisen treten dann aus dem Interaktionszusammenhang heraus und werden als Gesetzestafeln verselbständigt; ihnen wird der Mensch

untergeordnet. Bei dem oben skizzierten strukturalen Ansatz einer theologischen Ethik erhält die Pädagogik für die Normenfindung und Normenbegründung eine heuristische und hermeneutische Funktion. In einer Gesellschaft, die keineswegs mehr eine einheitlich geschlossene Weltanschauung besitzt, in der auch der Glaube an ewig gültige Ordnungen und an eine unveränderliche Natur des Menschen als Grundlage für eine Lebens- und Weltgestaltung weithin verlorengegangen ist, muß sich eine Pädagogik kritisch Gedanken darüber machen, wie moralische Erziehung vorstattengehen soll. Hierbei können nicht mehr ungeprüft Verhaltensregeln und sittliche Normen übernommen und reproduktiv verarbeitet werden; es bedarf eines kritisch-kreativen Vorgehens. In der Erfahrung kann dann auch jeweils neu erprobt werden, was dem Zusammenleben von Menschen und was der Entfaltung menschlichen Lebens und menschlicher Reife heute am besten dienlich ist.

Die Bedeutung der Erzählung und des Beispiels

„Worte überzeugen, Beispiele reißen mit.“ – Diese Volksweisheit gilt auch für die Vermittlung von Erfahrungen, von sittlichen Grundhaltungen und Normen. Moralpädagogisch lassen sich Erfahrungen nicht rein rational oder autoritativ vermitteln; sie wollen vielmehr erzählt werden in einer Weise, daß der Zuhörende mitgerissen wird und zugleich auch erfährt, wie man solche Erfahrungen macht. Eltern berufen sich gegenüber den heranwachsenden Kindern oft auf ihre eigene Lebenserfahrung; sie sehen als Autorität darin einen Vorsprung und geben sie als Prinzip, als Norm oder Summe von Erfahrungen aus. Gleichzeitig jedoch müssen sie oft feststellen, daß ihre heranwachsenden Kinder solche Legitimationen nicht anerkennen. Die autori-

tative Vermittlung oder rationale Aussage von Erfahrungen mag zwar gehört und verstandesmäßig wahrgenommen werden; sie dringt aber nicht in die Tiefe, ins „Herz“ der menschlichen Person. Selbst wenn ein Jugendlicher guten Willens und einsichtig ist, wird er doch von dem, was er von anderen hört, innerlich solange nicht überzeugt sein, als er nicht selbst auch einen Anstoß zum Nachvollzug solcher Erfahrungen erhält. Wird diese existentielle Note von Erfahrung nicht beachtet, so gleitet Erziehung leicht in zwei extreme Positionen: Entweder möchte man mit einer rein autoritativen Einstellung dem anderen etwas abverlangen, ihn zu einem Gehorsam drängen – vielleicht mit der Drohung, daß er anderenfalls eben „seine Erfahrungen noch machen wird“ (hier wird der Begriff Erfahrung negativ besetzt!). Oder man fällt in das andere Extrem einer völlig liberalen Haltung, indem man den jungen Menschen sich selbst und seinen „Erfahrungen“ einfach überläßt. Beide Extreme vermeidet das Beispiel, aber auch die gute Erzählung. Letztere drängt sich dem anderen nicht auf; sie vermittelt nur eine Erfahrung in einer Weise, daß der Hörer eine Anregung zu ähnlichen Erfahrungen erhält. Lernziel wäre hier, dem anderen Anstoß zu Erfahrungen zu vermitteln, um sich und sein Leben in den von anderen berichteten Erfahrungen wieder zu erkennen. Solche Vermittlung von Normen zielt nicht auf Unterwerfung, sondern auf Überzeugung, nicht auf bloßes Befolgen, sondern auf eigenständigen und selbst zu verantwortenden Nachvollzug. Dies meint auch die biblische Kategorie der „Nachfolge“.

Dem Anliegen der Vermittlung von Erfahrung dient eine gute Erzählung. Dabei ist nicht so sehr die Wahrheit der Geschichte, sondern ihre überzeugende Vergegenwärtigung im Erzähler bedeutsam²⁹. Wer die Erzählung nur als Mittel zum Zweck benutzt, um hinter der

Erzählung als Surrogat seine eigene Meinung zu verstecken, wird bald unbarmherzig entlarvt; das Ganze erscheint dann als Täuschungsmanöver und führt zur gegenteiligen Wirkung, daß die Erzählung nur als Vorgabe, vielleicht sogar als Lüge entlarvt wird, um den Hörer zur entsprechenden Stellungnahme zu gewinnen. Ein ausgezeichnetes Beispiel ethischer Unterweisung durch Erzählen und nicht durch kasuistisches Argumentieren bietet das biblische Gleichnis vom barmherzigen Samaritan (Lk 10,25–37). Die Erzählung trägt zudem normkritischen Charakter. Der Gesetzeslehrer, der an Jesus herantritt, sieht im Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe ein Prinzip, das zwar grundsätzlich für jeden Menschen gilt, über dessen Auslegung man jedoch kasuistisch argumentieren kann. So fragt er Jesus, wer denn sein Nächster sei und erwartet von ihm eine autoritative und rational ethische Begründung entsprechend rabbinischer Schriftgelehrsamkeit. Bezeichnend für den Fragenden aber ist, daß er von der ethischen Grunderfahrung, wer denn sein Nächster ist, offensichtlich überhaupt noch nicht „betroffen“ wurde; eine solche Erfahrung läuft jedoch dem Gebot der Nächstenliebe, will man es zuinnerst erfassen, voraus. – Jesus aber geht nicht einfach auf die erwartete kasuistische Argumentation ein, sondern führt nun mit der Geschichte vom barmherzigen Samaritan den Fragenden in eine Betroffenheit hinein, die ihn öffnet für den eigentlichen Sinngehalt des Gebotes der Nächstenliebe. Hätte Jesus nur ganz allgemein vom Nächsten gesprochen und diesen unbestimmt gelassen, wäre der Gesetzeslehrer nicht davon berührt worden. In der anschaulichen Erzählung des Pilgers von Jerusalem nach Jericho, der unterwegs den Räubern in die Hände fällt und geschlagen und ausgeraubt wird, erweckt er im Hörer die Assoziation, daß dies auch ihm jederzeit geschehen

könnte. Hinzu kommt in dieser Erzählung jenes Skandalon, daß der fromme Priester wie der Levit an dem Verwundeten vorübergehen; der Fremde jedoch, ein Samaritaner, das heißt ein Angehöriger jener Volksgruppe, mit der die Juden in Feindschaft lagen und keinerlei Verkehr pflegten, nimmt sich des unter die Räuber Gefallenen an. Damit entlarvt die Geschichte zugleich das Ärgernis jenes Gesetzestreuens, der vor lauter Pflichtbewußtsein „auf dem Wege bleibt“ und so gerade den Menschen, der seiner Hilfe bedarf, nicht sieht. Insofern in dieser Erzählung der Fremdling dem Ausgeraubten zum Nächsten wird, erfährt auch die zeitgenössische jüdische klar umschriebene kasuistische Festlegung dessen, wer der Nächste ist, eine Kritik. Sie wird in Frage gestellt, da sie sich gerade angesichts dieses konkreten Falles eben nicht als hilfreich erweist; denn jüdische Gesetzesauslegung hätte einen Samaritaner niemals als Nächsten anerkannt.

In der Theologie nahm die Erzählung schon immer einen hohen Stellenwert ein. So wichtig diskursive theologische Überlegungen auch sein mögen, sie bleiben Gerippe, wenn sie nicht durch entsprechende Beispiele und Erzählungen erläutert und ergänzt werden. Die Erzählung als „Verdichtung“ und Niederschlag von Erfahrung besitzt somit für die Vermittlung christlichen Glaubensgutes und sittlicher Normen eine entscheidende Bedeutung. Auch ungeschichtlich-mythische Begebenheiten, Märchen und Legenden können typische Lebensvorgänge und menschliche Konfliktsituationen umschreiben. In solchen Erzählungen geht es nicht um die Frage, ob es so etwas gibt, sondern vielmehr darum: kenne ich dies? Ist mir ein solches Geschehen aus meinem subjektiven Erleben heraus bekannt. Biblische Erzählungen wie die Berufung Abrahams aus seiner Heimat in ein fremdes Land oder der Aufruf an

Abraham, seinen einzigen Sohn Isaak zu opfern, können plötzlich transparent werden für urmenschliche Situationen, aber auch durchsichtig für eine religiöse Wirklichkeit. Bild und Beispiel sind Niederschlag und Ausdruck einer ganzheitlichen Erfahrung; sie lenken den Blick vom Detail aufs Ganze, von der differenzierten Einzelheit auf die grundlegende Struktur. Die Vielschichtigkeit eines Geschehens wird im wahren Wort-sinn „vereinfacht“, auf einen Nenner gebracht und damit für den Einzelmenschen wieder verstehbar. Auch Jesus vollzog eine Vereinfachung der Moral, wenn er die 613 jüdischen Einzelgebote auf das eine Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe reduzierte. Eine gute Erzählung kann auch zu einem „Aha-Erlebnis“ führen: im archaischen Grunde unserer selbst leuchtet etwas als selbstverständlich auf, das wir zuvor nur vage geahnt, aber noch gar nicht erkannt und zuinnerst angenommen haben.

IV. Begründung sittlicher Handlungsnormen

1. Mitverantwortung für sittliche Normen

Aufweis der Vernünftigkeit

Sittliche Normen erweisen sich zunehmend als Niederschlag bewährter Erfahrungen und als Schöpfungen menschlicher Vernunft, die für ein Gelingen menschlichen Lebens und Zusammenlebens eine Hilfe bieten wollen. In diesem Sinne bleibt menschliche Freiheit gebunden an das Ziel der Sittlichkeit, nämlich an die „optimale Entfaltung des Menschlichen in der konkreten Situation des einzelnen, der Gesellschaft und der Menschheit im ganzen“³⁰. Nur das ist entsprechend sitt-

lich gut, was auch dieser Struktur entspricht, sittlich verwerflich jedoch, was der Eigenart des Menschen widerstreitet. Für Thomas von Aquin sind Handlungen dann „menschlich oder sittlich, insofern sie durch die Vernunft bestimmt sind“ (S. Th. I-II qu. 18 a. 5c). Darum sind für Thomas Vernünftigkeit (was bei ihm mehr ist als bloße Rationalität) und Menschlichkeit austauschbare Begriffe.

Sittliche Normen dürfen also nicht willkürlich gesetzt werden; sie bilden sich bald gruppenspezifisch heraus, bald werden sie aus positiven oder negativen Erfahrungen heraus erkannt und in der vielschichtig zu verstehenden Wirklichkeit vorgefunden, bald müssen sie als konkrete Handlungsnormen der jeweiligen Wirklichkeit und ihrer Zielsetzung angepaßt werden. Somit wird uns zunehmend bewußt, daß es heute nicht nur einen Gehorsam gegenüber der Autorität und den Normen gibt, sondern auch eine Mitverantwortung für die Gestaltung und Begründung sittlicher Verhaltensregeln. Auch wenn ich gehorche, bleibt meiner Verantwortung zugewiesen. Wenn aber menschliches Handeln vernünftiges Handeln ist, dann müssen auch jene Normen, die das verantwortliche Handeln eines Menschen bestimmen sollen, menschlicher Einsicht grundsätzlich offenstehen und entsprechend verständlich vermittelt werden. Dies schließt nicht aus, daß bestimmte Werte und Zielsetzungen, die konkreten Handlungsnormen vorausliegen, erst auf der Basis christlicher Offenbarung voll bewußt werden und eine weiter reichende Begründung erfahren können. Bei der Begründung sittlicher Normen und Urteile steht heute nicht so sehr der Rückgriff auf die Quellen der Offenbarung, der sog. „Natur“ des Menschen, der Tradition, der kirchlichen Autorität und die einschlägigen Aussagen der Humanwissenschaften im Vordergrund; vielmehr ist der innere Aufweis der

Vernünftigkeit einer sittlichen Handlungsnorm bedeutsam. Darum bleibt zu prüfen, in welcher Weise die innere Schlüssigkeit oder auch die Vernünftigkeit einer sittlichen Norm aufgezeigt werden kann. Aus dieser inneren Vernünftigkeit leitet sich die Verbindlichkeit sittlicher Normen ab. Darin liegt gewissermaßen auch ihre „göttliche Autorität“ begründet; denn Gott verlangt von uns nichts Unvernünftiges. Menschliche Autorität, auch die Autorität des kirchlichen Lehramtes, wird damit in keiner Weise in Frage gestellt. Ihre Aufgabe ist es, die innere Vernünftigkeit und damit auch die Verbindlichkeit sittlicher Normen zu verkünden und in ihrer Verbindlichkeit gegebenenfalls auch zu urgieren. Das kirchliche Lehramt bleibt darum durchaus auf eine moraltheologische Argumentation – in der natürlich auch *theologische* Grundaussagen mit einbezogen werden müssen – angewiesen; umgekehrt wird der Moraltheologe die Bedeutung des kirchlichen Lehramtes und seine Funktion nicht aus dem Blick verlieren dürfen. Man sollte darum nicht Moraltheologie oder theologische Ethik als Wissenschaft und kirchliches Lehramt gegeneinander ausspielen; sie bleiben aufeinander zugeordnet. In diesem Spannungsverhältnis vollzieht sich die Findung, Setzung und Begründung sittlicher Normen für den Christen. Wird „Vernünftigkeit“ nicht oberflächlich verwendet, sondern entsprechend differenziert, dann kann man der These beipflichten: „Der Grad der Verbindlichkeit ethischer Normen reicht genau so weit wie ihre Vernünftigkeit. Sie unterliegen dem Strukturgesetz der ‚abnehmenden Treffsicherheit‘ (F. Scholz)“³¹. Mit dem Strukturgesetz der abnehmenden Treffsicherheit ist nach Thomas gemeint: formale Prinzipien und transzendente Forderungen besitzen universale Geltung – so etwa der Satz: das Gute ist zu tun, das Böse zu meiden. Sobald diese letzten Prinzipien jedoch zu konkreten

operativen Handlungsnormen gemacht werden, sobald man von den Prinzipien zur Konkretisierung fortschreitet, gerät man in den Bereich des Kontingenten und Bedingten; um so mehr wird die universale Geltung aufgrund der jeweils vorliegenden Umstände eingeschränkt, um so größer erweist sich die Relativität oder Bedingtheit dieser sittlichen Handlungsregeln und um so eher ist auch ein Irrtum möglich.

Eine Mitverantwortung für die Aufstellung und Begründung sittlicher Normen erweist sich heute angesichts pluraler Wertvorstellungen als weitaus schwieriger als in einer einheitlich-geschlossenen Gesellschaft vergangener Zeiten.

Pluralismus als Herausforderung der Vernunft

War in der Vergangenheit sittliches Verhalten weithin eingebettet in ein einigermaßen kulturell und religiös einheitliches abendländisches Weltbild, versuchte man, aus einer Weltordnung oder Natur des Menschen letztgültige sittliche Normen abzuleiten, die weithin Anerkennung fanden, so ist heute diese Einheit in eine kaum mehr überschaubare Vielheit zerfallen. Die Ableitung sittlicher Normen aus einer vorgegebenen Ordnung ist weithin als Zirkelschluß entlarvt. Bereits Nietzsche bemerkte, daß die Stoiker ihre Moral nicht wirklich aus der universalen Natur und ihrer Ordnung deduzierten, sondern vielmehr in diese Natur eine Ordnung hineinlegten, um sie dann mit dem Anspruch auf absolute Gültigkeit wieder aus ihr abzulesen. Auch aus den allgemeinen Prinzipien wie dem kategorischen Imperativ von Kant lassen sich unmittelbar keine konkreten Normen und Pflichten ableiten; es handelt sich dabei vielmehr um eine Leerformel, die nichts anderes besagt, als daß der Mensch im Einklang mit den allgemeinen Wert- und Normvorstellungen handeln soll. Wo aber eine einheitli-

che Ordnung und Weltanschauung nicht mehr vorhanden ist, läßt sich mit einem solchen Prinzip schließlich jede beliebige Gesellschaftsordnung vereinbaren.

Der Zerfall der stabilen Ordnungsstruktur des Mittelalters in unserer Zeit verschärft einerseits die Gefahr, daß jegliche Orientierung verlorenght und nunmehr dem Willkürverhalten einzelner Tür und Tor geöffnet wird. Diese Situation ist aber zugleich auch eine Chance und Herausforderung an die menschliche Vernunft, nunmehr in Verantwortung für den Weiterbestand der Menschheit jene konkreten Handlungsnormen oder zumindest jene grundlegenden Prinzipien und Wertvorstellungen zu finden bzw. ins Bewußtsein der Menschen zu heben, die als unbedingt notwendig und damit als vernünftig erscheinen. Mehr und mehr wird uns bewußt, daß konkrete Normen Konstrukte des Menschen, allerdings nicht menschlicher Willkür, sondern menschlicher Erfahrung sind. „Mit der Erkenntnis der Normen als eigener Produkte bringt sich aber der Mensch in ein neues Verhältnis zum ethisch Normativen: die traditionelle Verantwortung des Menschen vor den Normen erweitert sich um die Verantwortung für die Normen. Die überlieferten Ansprüche verlieren den Bann des Unveränderlichen und werden zum Gegenstand kritischer Prüfung. Geschichte wird als Fortschritt in der Gestaltung der Normwidrigkeit zur moralischen Aufgabe“³². Es geht darum, jenes sittliche Verhalten, das bisher durch Tradition oder Autorität fraglos anerkannt und bestimmend war und auch aufgrund von Gewohnheit und Sitte realisiert wurde, nunmehr in Freiheit mit Hilfe einsichtiger Gründe als Gesolltes aufzuzeigen. Wenn sittliches Verhalten aus der Freiheit heraus lebt, dann erfährt es auf diese Weise eine Vertiefung. Von gewohntem und bislang bewährtem sittlichem Handeln abzuweichen, ohne daß hierfür gewichtige Gründe vor-

gebracht werden können, wäre jedoch unverantwortlich. Sittlichkeit zeigt sich hier als Autonomie in der Weise, daß sich der Mensch selbst jene Werte und Normen geben muß, die zur Erhaltung der eigenen Freiheit wie der Freiheit der anderen erforderlich erscheinen und daß er somit die vorgegebenen Beziehungen und Begrenzungen von sich aus berücksichtigt. Wird dabei der transzendente Bezug zu einem letzten Du Gottes mit berücksichtigt, so bleibt erst recht jede Willkür ausgeschlossen; man kann dann mit Recht von einer theonom verankerten Autonomie sprechen. Versteht man Gott nicht als Konkurrenten des Menschen, sondern als den, der in seiner souveränen schöpferischen Freiheit Welt und Mensch mit umfängt in einer Weise, daß er den Menschen als autonomes sittliches Vernunftwesen die Gestaltung dieser Welt und seines eigenen Lebens verantwortlich zuweist, dann ist Gott letzter Grund der menschlichen Autonomie. Die autonome Gestaltung dieser Welt kann dann als Auftrag Gottes verstanden werden.

Pluralismus – Chance und Gefahr

Unsere heutige Gesellschaft versteht sich als eine offene plurale Gesellschaft; sie setzt die Eigenverantwortung der einzelnen Bürger voraus. Auch für die Verantwortung des Christen sollte der Pluralismus nicht nur als Gefahr, sondern als Chance gewertet werden. R. Eganter hat in ausgezeichneter Weise dieses Problem dargelegt, indem er eine rein negative Wertung des Pluralismus als oberflächliche, gedankenlose Aussage bezeichnet³³. Die Spannungen zwischen den Menschen liegen in den verschiedenen Interessen, Wünschen, Antrieben der jeweiligen Persönlichkeitsstruktur begründet. „Pluralismus wird es also immer geben, es sei denn, man will den ‚totalen Totalitarismus‘, indem einfach das ganze

menschliche Leben durch einen Willen geregelt ist. Das aber ist der Tod der Persönlichkeit und der Kultur“³⁴. Nur im Rahmen eines gewissen Pluralismus wird sich auch unser Zusammenleben mit all den vielfältigen möglichen Formen entwickeln können. Wo man jede Form eines Pluralismus verdrängt, wird christliches Leben eingengt und verkümmert. Auch das II. Vatikanische Konzil hat in der Pastoralkonstitution den Raum für verschiedene Meinungen und Positionen in einundderselben Frage offengehalten. Es heißt in dem beachtenswerten Text, der heute von Bischöfen aus ängstlicher Reaktion auf möglichen Mißbrauch wohl kaum mehr eine so große Zustimmung finden würde:

„Oftmals wird gerade eine christliche Schau der Dinge ihnen (den Christen) eine bestimmte Lösung in einer konkreten Situation nahelegen. Aber andere Christen werden vielleicht, wie es häufiger, und zwar legitim der Fall ist, bei gleicher Gewissenhaftigkeit in der gleichen Frage zu einem anderen Urteil kommen. Wenn dann die beiderseitigen Lösungen, auch gegen den Willen der Parteien, von vielen anderen sehr leicht als eindeutige Folgerung aus der Botschaft des Evangeliums betrachtet werden, so müßte doch klar bleiben, daß in solchen Fällen niemand das Recht hat, die Autorität der Kirche ausschließlich für sich und seine eigene Meinung in Anspruch zu nehmen. Immer aber sollen sie in einem offenen Dialog sich gegenseitig zur Klärung der Frage zu helfen suchen“ (Gaudium et spes a. 43).

Pluralismus meint noch keineswegs eine totale Relativierung sämtlicher Normen und Werte; vielmehr wird der gesunde Pluralismus auch ein gemeinsames sinngebendes Fundament und Ziel bejahen; anderenfalls würden fragwürdige Polaritäten mit harten Interessenkonkurrenzen entstehen, wobei dann in einer scharfen Emotionalisierung unversöhnliche Gegensätze aufge-

baut würden, einem Freund-Feind-Denken Vorschub geleistet und damit die Basis für ein friedvolles Zusammenleben zerstört würde. Egenter sieht in dem „Miteinander reden“ eine Probe dafür, ob es sich um eine fruchtbare Polarität oder um eine zerstörende Polarisierung handelt. Die Einübung solchen Miteinanderumgehens beginnt in der Familie, geht über die Pfarrgemeinde, über die kirchlichen Gruppierungen, Diözesen und müßte schließlich auch Christen im Umgang mit größeren Gruppen der Gesellschaft bestimmen. Positiv wirkt sich der Pluralismus dort aus, wo sich trotz verschiedener Strömungen und Spannungen innerhalb der Kirche die einzelnen Glieder dem Gemeinwohl verpflichtet wissen und das Wort Gottes sowie die Heilsgüter nicht aus dem Auge verlieren; die Werte, Interessen und Ziele der Gegenseite werden auch anerkannt, geachtet; man geht fair miteinander um, verzichtet auf fragwürdige Unterstellungen und sucht auch bei noch so scharfen Auseinandersetzungen nach einem gemeinsamen Nenner³⁵.

So wäre die Spannung, die heute zwischen den Befürwortern der lateinischen Liturgie der Vergangenheit und jener vom II. Vatikanischen Konzil favorisierten Liturgie der Volkssprache herrscht, durchaus sinnvoll. Denn bisweilen wurden zu schnell und unvorbereitet Neuerungen eingeführt, die gleichzeitig bewährtes altes Gut christlicher Volksfrömmigkeit mißachteten. Hier zu einer gesunden Integration des Alten in das Neue und des Neuen in das Alte zu gelangen, bleibt uns noch aufgegeben. Dagegen dürften Parteibildungen im innerkirchlichen Leben leicht zu einem schlechten Pluralismus ausarten, indem nicht mehr christliche Brüderlichkeit und die Sorge um das Gemeinwohl, sondern eigene Gruppeninteressen vorrangig sind. Wer die konkrete Praxis kirchlichen und gemeindlichen Lebens kennt,

weiß, daß hier der Weg zu einem guten Pluralismus noch weit ist; dies bleibt uns allen in Kirche und Gesellschaft als Aufgabe gestellt.

Konflikte als Bewährungsprobe

Christlicher Glaube und christliche Moral lassen sich nicht bis in alle Einzelheiten hinein verbindlich festlegen; trotz der gemeinsamen Basis wird es über die Interpretation der Zielvorstellungen und über die einzuschlagenden Wege unter Christen verschiedene Auffassungen geben. Dies führt unweigerlich zu Konflikten. Konflikte bilden gewissermaßen „die Bewährungsprobe im kirchlichen Pluralismus. Sie sind in der Kirche wie in jedem lebendigen Gemeinwesen unvermeidbar, ja unerläßlich“³⁶.

In der Vergangenheit hat man oftmals den Konflikt von vornherein negativ gewertet. Dementsprechend wurde nicht der Umgang mit Konflikten oder die Lösung von Konflikten eingeübt, sondern nur eine Konfliktabwehr angestrebt in einem Verhaltensschema, das sich vergleichen läßt mit der Einnahme von Schmerztabletten als einziger Maßnahme gegen akute Schmerzen unbekannter Herkunft. Eine solche Form von Konfliktvermeidung im Sinne einer Verdrängung mußte sich – wie überall im Leben – negativ auswirken. Sie war zunächst Ausdruck der Unfähigkeit, Konflikte anzugehen und nach deren eigentlichen Ursachen zu fragen.

Heute wird sowohl in der Anthropologie wie in der Psychologie der Konflikt als durchgängiges Strukturmerkmal menschlicher Beziehungen gesehen, wobei der Konflikt selbst ambivalenten Charakter trägt: Er ist Chance und Gefahr zugleich. Konfliktvermeidung ebenso wie eine neurotische Fixierung auf einen Konflikt sind Fehlverhaltensweisen, die einer Aufarbeitung bedürfen. Was im zwischenmenschlichen Bereich auf

psychologischer Ebene geschieht, hat seine Parallelen in der Ethik.

Sozialpsychologie und Soziologie führen die Konflikte zurück auf Gegensätzlichkeiten zwischen psychischen Antrieben und Motivationen der Menschen einerseits und den von der Gesellschaft und der Ordnung vorgelegten Normen und Ansprüchen andererseits – oder aber auf Widersprüche im Gefüge der für den Menschen für verbindlich gehaltenen Verhaltensnormen.

Auch im sittlichen Bereich gilt, daß die Konkurrenz von Pflichten und Werten zur Eigenart menschlichen Lebens und Zusammenlebens gehört und nicht von vornherein negativ eingestuft werden darf. Dabei geht es darum, zunächst die Ursachen derartiger Konflikte freizulegen, den Widerstreit zwischen persönlichen Bedürfnissen und Gemeinschaftsverpflichtungen offenzulegen und Hilfen für die Lösung von Konflikten zu vermitteln. Unter Sozialpsychologen ist es durchaus umstritten, ob und inwieweit Konflikte sozial disfunktional, also als fortschrittshemmend bzw. -störend zu betrachten sind, oder ob sie Motor und Stimulus für einen Reifungsprozeß des einzelnen wie für einen sozialen Wandel in der Gesellschaft sind.

Gehen wir nun davon aus, daß der ethische Konflikt nicht von vornherein negativ gewertet werden sollte, dann erscheint eine Konfliktverdrängung, ein Ausweichen gegenüber der Entscheidung oder auch eine Angst vor Konflikten unangebracht, ja unverantwortlich. Für einen ethischen Konflikt wird es in concreto keineswegs stets eine glatte eindeutige Lösung geben. Ethik – deutlich abgesetzt von Ethos – stellt ja die Frage nach der Verantwortlichkeit des Menschen, nach einem sittlich guten und nach dem sittlich richtigen Handeln; Ethik will einerseits die Bedeutung der rechten sittlichen Grundhaltungen und Gesinnungen, der Freiheit des

Menschen unterstreichen, gleichzeitig aber auch Hilfen und Normen für ein sittlich richtiges Verhalten, das auch sachgerecht sein soll, aufzeigen. Es ist eben nicht gleich, ob ich aus bester Absicht heraus versehentlich einem Hungernden Steine statt Brot reiche, einem Kranken eine gut gemeinte, aber doch sachlich falsche Hilfe, die zur Verschlimmerung der Krankheit führt, vermittele. Bereits in diesem Spannungsgefüge von Subjekt und Objekt, von formalem und materialem Gehalt der Ethik, von dem, was als Aufgabe zugewiesen ist und was aufgrund menschlicher Unzulänglichkeit stets im Bereich der Möglichkeit liegt, wird es immer wieder Konflikte geben.

Im Verlauf der Geschichte zeichnen sich immer wieder falsche Lösungsversuche sittlicher Konflikte ab. Als ein solcher müßte jener Legalismus oder auch Tutorismus angesehen werden, der stets nur den sichersten Weg gehen, das Wagnis ausschließen und auch im ethischen Bereich eine letzte Sicherheit, die niemals erreichbar ist, zur Voraussetzung des Handelns machen möchte. Eine solche Haltung läßt keinen Raum für einen rechten Kompromiß, führt zu einer einseitigen Ausrichtung des Verhaltens an äußeren bestehenden Normen und Weisungen von seiten der Autorität und geht den Konflikt nur äußerlich an, ohne ihn zu lösen oder wenigstens das zugrundeliegende Problem zu sehen. Bereits 1690 hat sich die Kirche gegen eine derartige besonders auch von den Jansenisten vertretene rigorose Moralauffassung ausgesprochen³⁷. In gewisser, wenn auch abgeschwächter Weise kommt sie auch noch im Modell einer „Gesetzesmoral“ zum Ausdruck.

Doch ist nicht jeder Konflikt Ausdruck gesunden gemeinschaftlichen Lebens; nicht jeder läßt eine Lösung zu. „Wo verhängnisvolle Irrtümer oder dunkle Mächenschaften die Gemeinschaft bedrohen, kann, ja muß er

einen Kampf auf Leben und Tod auslösen“³⁸. Hier wäre es Ausdruck eines „faulen Kompromisses“ und ebenfalls eines falschen Lösungsversuches, wollte man der notwendigen Auseinandersetzung ausweichen. Verantwortungsbewußtes Handeln fordert eine Ethik des Kompromisses und der Konfliktlösungsstrategie. „Den Kompromiß durchzuhalten, ohne sich mit ihm abzufinden und ohne die Geduld und Fairneß zu verlieren, ist eine um so schwierigere Aufgabe, je ernster alle an der vollen Erreichung des Ziels interessiert sind und bleiben. Man trägt ja nicht nur Verantwortung für die Sache, sondern auch für den Partner, den man nicht verleiten darf, sich untreu zu werden oder das Engagement für die Sache zu verringern. Ein guter Kompromiß ehrt den fairen Kämpfer mehr als die Heldenpose dessen, der ein eigensinniges „Alles oder nichts“ mit Charakterstärke verwechselt³⁹.

Egozentrik und Mißtrauen als Hindernis

Die Mitverantwortung für sittliche Normen ist eine Aufgabe aller; sie verlangt ein Mindestmaß an Altruismus und Vertrauen. Wo sie schwinden, führt dies unweigerlich zu einem Übergewicht legalistischer Maßnahmen und zum Einschreiten der Autorität. Auch bei uns zeichnen sich in Gesellschaft und Kirche zunehmend als Folge egozentrischen Verhaltens ein zunehmendes Mißtrauen und Unbehagen ab. Treffend wird dies in der folgenden chinesischen Parabel von der Hochzeitsfeier⁴⁰ charakterisiert:

Die Brautleute hatten nicht viel Geld; aber dennoch waren sie der Meinung, daß viele Menschen mitfeiern sollten. Geteilte Freude ist doppelte Freude, so dachten sie. Es sollte ein großes Fest werden, so beschlossen sie, mit vielen Gästen; denn warum sollte unsere Freude nicht ansteckend sein? Es herrscht unter den Menschen

ohnehin mehr Leid als Freude. Also baten sie die Eingeladenen, je eine Flasche Wein mitzubringen. Am Eingang würde ein großes Faß stehen, in das sie ihren Wein gießen könnten; und so sollte jeder die Gabe des anderen trinken und jeder mit jedem froh und ausgelassen sein.

Als nun das Fest eröffnet wurde, liefen die Kellner zu dem großen Faß und schöpften daraus. Doch wie groß war das Erschrecken aller, als sie merkten, daß es Wasser war. Versteinert saßen oder standen sie da, als ihnen allen bewußt wurde, daß eben jeder gedacht hatte: die eine Flasche Wasser, die ich hineingieße, wird niemand bemerken oder schmecken. Nun aber wußten sie, daß jeder so gedacht hatte. Jeder von ihnen hatte gedacht: Heute will ich mal auf Kosten anderer feiern. Unruhe, Unsicherheit und Scham erfaßte alle, nicht nur, weil es lediglich Wasser zu trinken gab. Und als um Mitternacht das Flötenspiel verstummte, gingen alle schweigend nach Hause. Jeder wußte: Das Fest hatte nicht stattgefunden.

Denkt nicht auch so mancher Zeitgenosse unter uns: warum soll ich nicht auf Kosten anderer – vor allem, wenn sie es nicht bemerken – leben und feiern? Was macht schon mein geringfügiger Beitrag, meine Flasche Wasser im großen Faß Wein aus? Und ist nicht auch in einer Wohlfahrtsgesellschaft das Empfangen und Habenwollen – zumeist noch als Pochen auf ein Recht dazu – vorrangig? „Was habe ich davon? Was springt dabei für mich heraus? Welchen Profit kann ich bei möglichst geringem Einsatz – unter Inanspruchnahme der Leistung anderer – heraus schlagen?“ So oder ähnlich lauten Parolen, die in einem auf Bedürfnisbefriedigung und Leistung gegründeten Wirtschaftsgefüge mit harter Konkurrenz zwar die Funktion eines Motors einnehmen, das Zusammenleben aber keineswegs humaner

machen. Die chinesische Parabel aber deutet auch an: Wo das auf mich gesetzte Vertrauen mißbraucht wird, ja wo es überhaupt nicht gewährleistet erscheint, hört menschliche Gemeinschaftsfreude und menschliches Feiern auf. Dann tritt an die Stelle des Vertrauens jenes Mißtrauen, welches schließlich zu einer zunehmenden Bürokratisierung, im Extremfall zum Polizeistaat führen muß – entsprechend dem Axiom: Vertrauen ist gut, Kontrolle besser! Wir klagen alle über den zunehmenden Bürokratismus in unserer Gesellschaft, rügen den Freiheitsverlust und wissen zugleich nicht, daß wir selbst überall dort, wo wir Mißtrauen säen, auch zu entsprechenden gesellschaftlichen Reaktionen beitragen, die wir als unmenschlich beklagen. Es dürfte nicht schwer fallen, einen ganzen Katalog solcher kleinerer Vertrauensbrüche oder schon Folgen eines fehlenden Vertrauens und krassen Egoismus aufzuzählen, angefangen bei der kaschierten Steuererklärung, der geheimen Schadloshaltung bei Inanspruchnahme einer Versicherung, um neben dem abgedeckten Schaden auch noch andere nicht mit darunter fallende kleinere Schäden beheben zu lassen, bis zu der Möglichkeit, auf Kosten anderer krank zu feiern. Vielleicht liegt auch dem unter einigen jungen Leuten anzutreffenden Phänomen einer „Ehe ohne Trauschein“ ein gewisses Maß an Mißtrauen gegenüber der eigenen Person und dem Partner zugrunde: man will sich nicht auf Lebensdauer endgültig auf einen Partner festlegen, sondern noch einen Ausweg offenhalten, falls es nicht klappt; hier fehlt dann jenes letzte Vertrauen, das Grundlage für eine christlich verstandene (sakramentale) Ehe darstellt; nicht umsonst wird der Eheabschluß „Trauung“ genannt.

Auch in der Kirche und Theologie herrscht heute oftmals Mißtrauen vor, Unsicherheit und Angst, bis zu Lähmung oder zu stillschweigender innerer Emigration

aus der Kirche. Ist man enttäuscht von dem zunehmenden Mißbrauch der Freiheit oder von der Unreife, die sich immer wieder niederschlägt? Mißtrauen der Gläubigen gegenüber der Autorität und gegenüber den Theologen, die nach Meinung der Gläubigen oft vorschnell ihre Thesen – dazu noch in unverständlicher Sprache – vortragen; Mißtrauen der Theologen gegenüber der kirchlichen Autorität und gegenüber dem Lehramt, das sich ihrer Meinung nach nicht genügend mit theologischen Argumenten auseinandersetzt, sondern nur das bisher Gesagte einfach wiederholt; Mißtrauen der Bischöfe und des Lehramtes gegenüber Theologen, die ihrer Meinung nach nicht mehr hinreichend die Funktion des Lehramtes beachten. Gleichviel, wie man den „Fall Küng“ auch beurteilen mag, er ist sicherlich für beide beteiligten Seiten nicht gerade ein ermutigendes Beispiel dafür, wie man mit Konflikten umgeht, geschweige denn, wie man sie löst.

Vielleicht hätte hier manches noch in Form eines weiteren Dialoges vertrauensvoller, behutsamer und nicht im Rampenlicht der Öffentlichkeit ausgetragen werden können.

Wo Altruismus und Vertrauen mangeln, wirkt sich dies auch negativ auf die von uns Christen erwartete und geforderte Mündigkeit und Verantwortung, aber auch für ein strukturelles Verständnis einer theologischen Ethik aus.

2. Die verschiedenen Grundformen ethischen Argumentierens

Innerhalb der theologischen Ethik werden heute vornehmlich drei Methoden als Grundformen ethischen Argumentierens aufgegriffen: die transzendental-anthropologische Argumentation, die analytische

Methode und der Rückgriff auf die ethisch relevanten Erkenntnisse der empirischen Wissenschaften bzw. die verschiedenen Wege empirischer Argumentation⁴¹. In der transzendental-anthropologischen Argumentation richtet sich die Frage nach der Wahrheit des Menschen und des Menschseins überhaupt. Der Ansatz liegt auch hier bei der Praxis oder Erfahrung; aus den Grundverfaßtheiten menschlichen Lebens wird unmittelbar nach dem Sinn menschlichen Daseins in einer Weise gefragt, die „wie alles Gegenständliche, Objektivierende, Verdinglichende im Aufsuchen, Erfahren und Denken des Grundes dieser Wahrheit transzendiert. Solcher Grund zeigt sich dem Menschen nun aber in der Tat in bestimmten vorgängigen Grunderfahrungen“⁴². Darüberhinaus sind es Erfahrungen aus zwischenmenschlichen Beziehungen, das Miteinander menschlichen Daseins, der Dialogcharakter, die als Ausgangspunkt für einen Hinweis auf ein diese innerweltliche Beziehung noch übersteigendes ewiges Du Gottes als unmittelbaren und letzten Bezugspunkt aller menschlichen Beziehungen genommen werden. Schließlich erweist sich für eine transzendental-anthropologische Argumentation auch der gesellschaftlich-dialektische Zugang als fruchtbar, wobei auch die sog. „Kritische Theorie“ trotz ihrer Ablehnung jeder metaphysisch-theologischen Begründung von Erlösung für eine theologische Ethik eine wirkungsgeschichtliche Bedeutung erhält, insofern sie mit dem „Exodus-Motiv“ und der Kategorie der Hoffnung durchaus biblische Strukturen verwendet und somit indirekt den Anstoß zu neuen Akzentuierungen innerhalb der Theologie als „Theologie der Hoffnung“, „Theologie der Befreiung“ und als „Politische Theologie“ vermittelt. Menschliche Fähigkeit, sich selbst zu übersteigen, verweist trotz aller Endlichkeit und Kontingenz mensch-

lich-irdischen Lebens auf einen Bereich, in dem sich die Wirklichkeit Gottes selbst ankündigt.

Als Methoden einer analytischen Argumentation bieten sich der sprachanalytische und der normanalytische Ansatz an. Wenn Moralität eine Qualität praktischen menschlichen Verhaltens und Urteilens ist, dann erweist sich auch eine Analyse moralischen Sprechens und Urteilens als sinnvoll. Moralische Aussagen begegnen uns bald als normative Sätze, die in Form eines direkten Imperativs oder eines Werturteils ein Sollen enthalten, oder als Indikativsätze, die etwas beschreiben und mitteilen und die keine unmittelbaren moralischen Urteile oder Vorschriften sind. Sollensforderungen lassen sich nicht aus Tatsachensätzen ableiten, sondern nur aus Prämissen, von denen wenigstens eine einen Imperativ enthält. Dabei ist nach R.M. Hare die persönliche Bejahung bestimmter moralischer Normen nicht aus einem Imperativ ableitbar, sondern „sie bleibt eine freie, selbst zu verantwortende Entscheidung, einem bestimmten praktischen Prinzip gemäß zu handeln und zu leben“⁴³. Hare sieht den Verpflichtungsgrund zu sittlichem Verhalten im Vollzug einer Selbstverpflichtung durch den, der einer moralischen Weisung zustimmt oder sie ausspricht.

Analysiert man unser menschliches Leben, das auf vielfältige Weise normativ geprägt ist, so umschreiben moralische Begriffe ein Verhältnis der Angemessenheit oder Unangemessenheit zwischen einer Tatsache und einer menschlichen Handlung (gut, gerecht, böswillig). Das moralische Urteil bezieht sich also stets auf die Moralität einer Handlung, nicht auf die Wahrheit eines Sachverhaltes. Bei dem normanalytischen Diskurs geht es vor allem darum, ein allgemein gültiges unbedingtes moralisches Prinzip für die sittliche Verpflichtung zu finden; es gilt aber auch, die Berechtigung einer konkre-

ten Handlungsregel oder Norm in einem objektiven Begründungsverfahren – etwa durch Abwägung der Güter – aufzuzeigen. Auf letzteres richten die verschiedenen Ansätze eines Utilitarismus ihre Aufmerksamkeit; pragmatisch versuchen sie, für das richtige Handeln des Menschen als Kriterium den größtmöglichen Nutzen für möglichst viele, „die Optimierung des Wohlergehens aller“ aufzustellen. Entscheidend für die Beurteilung einer Handlung sind ihre Folgen. Die Beurteilung der sittlichen Handlung hinsichtlich ihrer Sachrichtigkeit wird ausschließlich von ihren Folgen her vorgenommen; es ist dies die sog. teleologische Begründung. Der Utilitarismus beurteilt also die menschlichen Handlungen danach, ob sie sittlich richtig oder falsch sind; Kriterium dafür ist die positive oder negative Qualität der Konsequenzen einer Handlung, ob und inwieweit sie den Menschen durch ihre Folgen nützlich ist. Dabei werden aber alle Konsequenzen der betreffenden Handlung in Betracht gezogen: also nicht nur die der einzelnen Tat für den Handelnden selbst, sondern auch unter der Rücksicht, daß alle Menschen so handeln könnten und sich daraus entsprechende Folgen ergäben. Die Verbindlichkeit wird nicht auf rein rationalem Wege durch Deduktion aus ersten Prinzipien erreicht, sondern aufgrund empirischer Kenntnisse über die Folgen einer Handlung und deren Bedeutung für das Wohlergehen der Betroffenen. Aus den verschiedenen Spielarten des Utilitarismus lassen sich als Kriterium für die Rationalität folgende vier Elemente zusammenstellen: Das Konsequenzenprinzip, insofern die Richtigkeit ~~sittlicher~~ Handlungen allein aus den Folgen abgeleitet wird; das Utilitätsprinzip, insofern Kriterium für die Beurteilung der Folgen der größtmögliche Nutzen ist; das Hedonismusprinzip, insofern sittlich das geboten ist, was am meisten Glück oder Lust bereitet; das Prinzip der Uni-

versalisierbarkeit: es müssen Nutzen und Glück bzw. die Lust aller, die von der Handlung betroffen sind, berücksichtigt werden⁴⁴. Alle diese vier Kriterien werden im Prinzip der Nützlichkeit zusammengefaßt. In der von den Theologen übernommenen teleologischen Argumentation bleibt das Hedonismusprinzip eigentlich bedeutungslos; der Akzent liegt auf der ausschließlichen Berücksichtigung der Folgen einer Handlung. Gerade in diesem Zusammenhang stellt sich aber die Frage, ob es dann noch in einer theologischen Ethik absolute sittliche Normen, die immer und überall Geltung besitzen, geben kann.

Da heute auch von Theologen gerade die teleologische Argumentation favorisiert wird, diesen aber vorschnell der Vorwurf des Utilitarismus gemacht wird, erscheint es angezeigt, die vorhandenen Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen der utilitaristischen und der theologischen Ethik zu beachten⁴⁵. Der Utilitarismus, wie er besonders im englischen Sprachraum entwickelt wurde, ist nicht mit einer bestimmten Wertlehre verknüpft. Dem Axiom „größtmöglicher Nutzen für möglichst viele“ kommt jedoch der Rang eines letzten Moralprinzips zu. Dabei kann Nutzen in einem oberflächlich-hedonistischen Sinne verstanden werden; Nutzen kann aber durchaus auch vertieft unter Einbeziehung des gesamt menschlichen, leiblich-geistig-geistlichen Wohles der Menschen gesehen werden. Letztere Sicht ließe durchaus auch eine „christliche“ Sollensbegründung aus einem transzendenten Grund und Ziel zu. Aus christlicher Sicht liegt in diesem absoluten Grund der unbedingte Verpflichtungscharakter des Sittlichen verankert; insofern aber der Mensch als kontingentes Wesen in einer kontingenten Welt immer nur an kontingenten Gütern und Werten dieser unbedingten Verpflichtung nachkommen kann, insofern auch im inner-

weltlichen Bereich keiner dieser Werte den Anspruch des Höchstwertes, der nicht mehr mit einem höheren konkurrieren könnte, erheben kann, ist gerade aus christlicher Sicht menschliche Entscheidung stets vor eine Wahl gestellt. „Im Hinblick auf die bona bleibt daher je nur die Frage nach dem vorzugswürdigeren bonum möglich, d. h., jede konkrete kategoriale Entscheidung *muß* – um nicht fälschlich Kontingentes zu verabsolutieren – letztlich auf einer Vorzugswahl beruhen, in der nach Güter- und Wertprioritäten entschieden wird. In diesem Rahmen kommt der Optimierung des Wohlergehens für möglichst viele durchaus die Funktion eines Kriteriums, einer maßgebenden Zielvorstellung zu“⁴⁶. In einer utilitaristischen wie in einer theologischen Ethik werden also normative Urteile über das sachlich richtige Handeln im zwischenmenschlichen Bereich teleologisch, nicht deontologisch begründet. Beachtet man jedoch, daß in einer theologischen Ethik sowohl „Glück“ oder „Glückseligkeit“ des Menschen wie auch $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$ oder Ziel menschlichen Lebens von den entsprechenden theologischen Vorgaben im transzendenten Sinne bestimmt werden, dann sind die immer wieder zu hörenden Vorwürfe gegen eine teleologische Normenbegründung in der Theologie gegenstandslos. Wird dieser Unterschied zwischen einer rein säkularen utilitaristischen Ethik und einer theologischen Ethik jedoch nicht hinreichend herausgestellt, dann allerdings bleibt die Rede von der teleologischen Argumentation durchaus mißverständlich und dem Mißbrauch ausgesetzt. Die teleologische Argumentation mit Vorzugswahl und Güterabwägung ist Ausdruck der Kontingenz und damit der Relativität menschlichen Handelns, aber auch des Wandels konkreter sittlicher Handlungsregeln. Auf die verschiedenen Wege empirischer Argumentation, die die Erkenntnisse der empirischen Wissenschaft-

ten auf ihre ethische Relevanz hin überprüft und für die theologische Ethik mit einzubringen versucht, kann in diesem Zusammenhang nicht näher eingegangen werden. Methodisch stehen wir hier erst am Anfang; B. Hintersberger hat versucht, aus den Erkenntnissen der Verhaltensforschung für die Gewichtung ethologischer Aussagen für eine theologische Ethik einige Grundregeln aufzustellen⁴⁷.

3. Reichweite und Grenzen der Vernunftargumentation

Was leistet die menschliche Vernunft? Um diese Frage zu beantworten, bedarf es zunächst einer Klärung jener erkenntnistheoretischen Voraussetzungen, die in einer theologischen Ethik mit eingebracht werden. Wir gehen aus von der grundsätzlichen Rationalität dieser Welt als Schöpfungswirklichkeit einschließlich des Menschen. Selbst wenn diese ursprünglich vorgegebene zugrundeliegende Ordnung nicht sofort ersichtlich erscheint, wenn sie auch gestört und dem Menschen neu aufgegeben wurde, hinter allem Leben und Sein in dieser unserer Welt, ja auch hinter den Strukturen unseres Bewußtseins, unserer Projektionen und Reflexionen zeichnet sich ein Drang nach einer vernünftigen Ordnung ab, auf dem auch das Vertrauen wie der Glaube an eine der menschlichen Geschichte letztlich zugrundeliegende Ordnung ihren Ursprung hat⁴⁸. Auch in der alltäglichen Erfahrung, die für den Prozeß der Personwerdung bedeutsam ist, zeichnet sich ein solches Erlebnis des Vertrauens in die Vernünftigkeit einer Ordnung dieser unserer Welt ab, das Ausgangspunkt für die Annahme der Rationalität der Wirklichkeit bleibt. Die grundsätzliche Einsichtigkeit oder Rationalität der Strukturen dieser Welt gilt auch für die sittlichen Forderungen des Menschen.

Die Erkenntnis sittlicher Forderungen

Uns obliegt es, immer wieder neu zu prüfen, was sachgerecht, damit „vernünftig“ und aus christlicher Sicht „Gottes Wille“ ist. Die katholische Kirche hat mehrmals, besonders nachdrücklich auf dem I. Vatikanischen Konzil (1869/70) die Bedeutung der menschlichen Vernunft für die Erkenntnis der Existenz Gottes und seines Willens herausgestellt. Gegenüber den übrigen Lebewesen ist der Mensch durch seine Vernunft geradezu ausgezeichnet. Menschliche Neigungen und Strebungen für sich genommen sind noch nicht ausreichend, um dieses Leben zu seiner vollen Entfaltung und zum Glücken gelangen zu lassen. Angesichts der fehlenden instinkthafter Steuerung und der dem Menschen zugewiesenen Freiheit bleibt es menschliche Aufgabe, das eigene Sein, Dasein und Verhalten zu erkennen, zu deuten und die natürlichen Kräfte entsprechend vernünftig zu steuern. Nach Thomas von Aquin besteht das Gut des Menschen im vernunftgemäßen Handeln, das Böse jedoch gerade darin, daß es nicht mit der Vernunft übereinstimmt. Darum nennt man Handlungen menschlich oder sittlich, insofern sie von der Vernunft geleitet sind; in der Zuordnung zur Vernunft als dem eigentlichen Prinzip menschlichen Handelns liegt also die Sittlichkeit begründet. Insofern aber dem Menschen sittliche Normen nicht einfach von der vorliegenden biologischen oder metaphysischen Natur vorgegeben oder unmittelbar aus der Offenbarung ersichtlich sind, bleibt er auf seine Vernunft verwiesen. Mit ihr müssen jene Handlungsnormen gefunden oder entworfen werden, die für eine optimale Entfaltung des Menschlichen in dieser unserer Welt als Verhaltensregeln erforderlich sind. Dies meint Thomas mit „rechter Vernunft“ (recta ratio). „Daraus ergibt sich, daß die Verbindlichkeit ethischer Normen nicht

von der Autorität stammt, die sie vermittelt, sondern aus ihrer inneren Vernünftigkeit. . . Diese innere Vernünftigkeit kann vom kirchlichen Lehramt und von der Ethik nur festgestellt und in ihrer Verbindlichkeit urgirt werden“⁴⁹. Dies schließt nicht aus, daß der Christ aufgrund seines Glaubens radikalere oder weitergehendere sittliche Forderungen für sein Leben zu erfassen vermag; aber auch diese dürfen sich zumindest nicht als völlig unvernünftig erweisen. Nach katholischer Auffassung untersteht der Christ keiner einzigen sittlichen Forderung, die rein positiven Charakter trägt, also auf einer völlig willkürlichen freien Verfügung Gottes beruht. Darum erscheint der Aufweis der Vernünftigkeit sittlichen Verhaltens so bedeutsam, weil hiermit der innere Seinsgrund für die sittliche Verpflichtung vermittelt wird; eine bloß autoritative Ableitung oder Verpflichtung bleibt letztlich vordergründig bzw. forensisch.

Die Vernünftigkeit sittlicher Forderungen nach dem Neuen Testament

Auch die Verfasser der neutestamentlichen Schriften gehen selbstverständlich davon aus, daß denen, die noch nicht zum Glauben gelangt sind, ein rechtes sittliches Urteilsvermögen zukommt. In den beiden ersten Kapiteln des Römerbriefes stellt Paulus ausdrücklich fest, daß auch die Heiden die richtige Einsicht in die sittlichen Forderungen Gottes besitzen. Sie haben nicht wie die Juden eine Thora; doch sind die im Dekalog enthaltenen Forderungen in ihr Herz geschrieben; ihr Gewissen gibt ihnen Zeugnis davon (Röm 2,14). Wenngleich sich die Urgemeinde in sittlichen Fragen zunächst an die Worte Jesu hält und nicht so sehr auf die Vernunft-erkenntnis angewiesen ist, so gab es doch bald Situationen, für deren Beurteilung die Gebote Jesu nicht ausreichten. So übernimmt Paulus Verhaltensregeln,

die sich im Diasporajudentum herausgebildet haben, für die korinthischen Christen. Sie sollen in ihren Streit-sachen nicht vor einen heidnischen Richter gehen (1 Kor 6,1–7). Eigenständig versucht er auch, in bestimmten strittigen Fragen eine Entscheidung zu fällen und sie entsprechend zu begründen („Den übrigen sage ich, nicht der Herr...“ [1 Kor 7, 12]). Paulus übernimmt durchaus vom hellenistischen Judentum Tugend- und Lasterkataloge (Röm 1,29–31; 1 Kor 6,9f.; Gal 5, 19–23; Phil 4,8), die unter dem Einfluß stoischer Popularphilosophie stehen. Nur werden die in den Haustafeln aufgezählten Standespflichten christlich motiviert. Die ersten Christen haben also durchaus die in ihrem heidnischen Umkreis gewachsenen, vernünftig erscheinenden sittlichen Erkenntnisse übernommen, sie allerdings auswählend und kritisch auf eine neue theologische Basis gestellt.

Auch die zentralen sittlichen Forderungen des Neuen Testamentes, das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe sowie der Feindesliebe, die sogenannte Goldene Regel, die Forderungen, das Leid und Kreuz willig zu tragen und im äußersten Fall bereit zu sein, den Tod zu übernehmen, sind zwar Weisungen, die der Christ gläubig in seiner Verkündigung empfängt; aber auch sie lassen sich – zumindest auf der Grundlage christlichen Glaubens und nach dem vorbildlichen Verhalten Jesu – einsichtig machen. Wer allerdings grundsätzlich bestreitet, daß der Mensch mit Hilfe seiner Vernunft zur Erkenntnis eines letzten absoluten Du gelangen kann, wer ein Grundverhältnis Gottes zum Menschen und des Menschen zu Gott schlechthin ablehnt, dem wird die Forderung der Gottesliebe oder auch der Feindesliebe nicht einsichtig zu machen sein. Wer Einsicht und Erkenntnis auf bloß empirische Erfahrung und auf das Experiment beschränkt, würde sogar die ganze Sphäre des Sittlichen

dem Glauben zuweisen, wobei er dann unter Glauben eine irrationale Kraft versteht, die jedoch wenig mit dem zu tun hat, was der Christ als Glauben bezeichnet. Dennoch bleibt uns aufgetragen, soweit wie möglich die Vernünftigkeit einer sittlichen Forderung aufzuzeigen. Auch für die Feindesliebe gilt dies: sehe ich im Feind einen Mitmenschen, der mir übel will, und würde ich ihn aus meiner Liebe ausschließen, so bekundete ich damit, daß ich den Mitmenschen doch nicht um seiner selbst willen liebe, sondern nur insoweit, als er mir wohl will oder wohl tut; eine solche Nächstenliebe wäre aber keine echte Nächstenliebe, sondern letztlich doch ein verkappter Egoismus. Auch hier ließe sich eine gewisse vernunftmäßige Einsicht für die Forderung der Feindesliebe vermitteln. Zwar gibt es Theologen, die als einzigen Grund der Feindesliebe die Versöhnungstat Gottes in Jesus Christus sehen: weil Gott uns in Christus unsere Sünden vergeben hat, sind auch wir aufgerufen, einander zu vergeben; darum könne die Feindesliebe nur von der Versöhnungstat Christi her, nicht von der Vernunft erfaßt werden. Unbestritten bleibt, daß durch den Versöhnungstod Jesu Christi und die Vergebungsbereitschaft Gottes die Forderung der Feindesliebe in einen neuen tieferen Begründungszusammenhang gelangt. Das schließt aber nicht aus, auch dem Nichtglaubenden den Sinn einer derart radikalen sittlichen Forderung aufzuzeigen – und wenn es auch nur dadurch geschieht, daß man auf die weitreichenden Konsequenzen verweist, die sich aus einem Freund-Feind-Denken und aus menschlichem Haß ergeben.

Der unbedingte Anspruch, der durch die sittliche Forderung an den Menschen ergeht, ist letztlich ein Anspruch Gottes. Darum darf der Mensch um keinen Preis sittlich böse handeln. So könnte man auch der Vernunft einsichtig machen, daß jemand im äußersten Fall bereit

sein müßte, um seiner Überzeugung willen eher einen gewaltsamen Tod zu erleiden als in Untreue zu seinem klaren Gewissensspruch zu handeln. Von hier aus wäre selbst für die Forderung, um des Glaubens willen notfalls das Leben hinzugeben (Martyrium), die „Vernünftigkeit“ solchen Verhaltens noch aufzuzeigen. Allerdings wird für einen Menschen, der sich nur auf sich selbst oder auf eine radikal autonome Vernunft gestellt sieht, eine letzte Verbindlichkeit sittlichen Verhaltens und Handelns nicht aufzuweisen sein.

Die Diskrepanz zwischen grundsätzlicher und faktischer Einsichtigkeit

Was grundsätzlich der Vernunft einsichtig ist, muß noch nicht tatsächlich für jeden Menschen und zu jeder beliebigen Zeit einsichtig sein. Sittliche Einsicht hängt von vielfältigen Faktoren ab – nicht zuletzt auch von der gesamten Grundeinstellung und existentiellen Verfassung eines Menschen, einer Zeit und von grundlegenden Werterfahrungen, die eine entsprechende Sensibilisierung und Formung des Gewissens vermittelt haben. Auch das Neue Testament bezeugt, wie Jesus bei seiner Verkündigung auf Mißverständnisse und Widerstand stieß, wie ein starres Haften am Buchstaben des Gesetzes und pharisäische Selbstgerechtigkeit den Blick für die tatsächlichen Forderungen der Situation, d.h. für den Willen Gottes, versperrten. Gerade am Beispiel vom barmherzigen Samaritan zeigt Jesus, daß er den Fragenden und Suchenden selbst dazu bringen möchte zu beurteilen, wer denn sein Nächster sei (Lk 10,25–37). Jesus geht es bei der Verkündigung um eine pädagogische (mäeutische) Vermittlung der rechten sittlichen Einsicht. Die christliche Verkündigung des Neuen Testaments knüpft also an der grundsätzlichen Einsichtigkeit sittlichen Verhaltens an, besitzt aber darüberhinaus eine

mäeutische Funktion: sie will die innere Einsicht in die Gebote Gottes vermitteln. Insofern erhält der Christ aus den Offenbarungstexten eine zuverlässige Weisung oder Richtungsangabe, mit deren Hilfe er mittels seiner Vernunft jeweils neu das konkret von ihm Geforderte zu suchen hat. Tatsächlich ist eben durch die Sünde menschliche Erkenntnis verdunkelt und menschlicher Wille geschwächt, so daß der Mensch aus sich heraus den Kerngehalt sittlicher Forderungen nicht hinreichend erfaßt. Wo er sich jedoch grundsätzlich öffnet für die Botschaft Jesu, kann ihm das Neue Testament für ein Leben aus dem Glauben heraus und für die Verbindlichkeit radikal (= an die Wurzel des Menschseins gehenden) sittlichen Verhaltens entsprechende Weisungen als Hilfen vermitteln, selbst wenn es nicht unmittelbar als „ethisches Lehrbuch“ herangezogen werden darf.

Die Vernunft – orientierungsloses Werkzeug?

Gegen den Versuch, eine auf dem christlichen Glauben gründende Ethik als „autonome Moral“ zu bezeichnen, aber auch gegen die von B. Schüller herausgestellte teleologische Argumentation als durchgängige Methode innerhalb der Moralthologie wurden in letzter Zeit von einzelnen Theologen wie Philosophen Bedenken angemeldet. Den vorgelegten Einwänden liegen jedoch weit hin Mißverständnisse wie auch Befürchtungen zugrunde. Es kann in diesem Zusammenhang nicht auf alle einzelnen Argumente eingegangen werden. Allen Einwänden gemeinsam ist jedoch der Hinweis, daß bei einer derart positiven Bewertung der Vernunftargumentation die Verderbtheit der Welt durch die Sünde und damit auch die vorhandene menschliche Schwäche nicht genügend berücksichtigt würden: „Die Fähigkeit der Menschen, die Phänomene rein zu sehen und die Dinge zur Ehre Gottes zu gebrauchen, ist korrumpiert durch

die interessierte Partikularität, durch die Sünde. Ohne ausdrückliche Rückbindung des Menschen an Gott wird die Vernunft orientierungsloses Werkzeug individueller und kollektiver Selbstsucht⁵⁰. Nun wird man tatsächlich die noch vorhandene Unheilssituation dieser Welt und die damit gegebene Schwächung menschlicher Fähigkeiten nicht unterschlagen und die Möglichkeiten menschlicher Vernunftargumentation nicht allzu optimistisch ansetzen. Doch erwecken solche Formulierungen den Eindruck, als könne der Christ unvermittelt auf die Autorität biblischer Offenbarung und kirchlicher Aussagen zurückgreifen, als erspare er sich damit die gesamte hermeneutische Fragestellung. Es gehört jedoch schließlich auch noch zur Sündigkeit des Menschen, daß er mit der ihm zukommenden Autorität selbst Mißbrauch treiben kann, ja daß auch innerhalb der Kirche menschliche Autorität z. B. durch kurzschlüssige oder nicht hinreichend begründete Forderungen versagt. Wenn sich R. Spaemann bei diesen seinen Einwänden auf die Erfahrung beruft, „daß man oft handeln muß, ehe die Sache ausdiskutiert ist“ und daß „angesichts der Unabgeschlossenheit des Diskurses jede objektive Beurteilung immer nur mehr oder weniger vorläufig“ bleibt, Handeln aber immer definitiv ist⁵¹, dann erscheint doch gerade hier die in einer strukturalen Ethik geforderte Offenheit zu fehlen; sie wird negativ bewertet. Der als Lösung geforderte Gehorsam und die Verlässlichkeit sind tatsächlich keine Lösung, es sei denn, man will einfach die Autoritätsargumentation gegen die Vernunftargumentation ausspielen bzw. dieser jene vordrängen. Erst recht gilt dies von den Einwänden gegen die teleologische Argumentation, die als „Regelutilitarismus“ ebenso mit christlicher Moral als unvereinbar dargestellt werden wie der Gedanke der Autonomie: „Es gibt keine schlechthinnige ‚Autonomie der Sachbe-

reiche'. Es gehört zu jedem endlichen Sachbereich, auf andere zu verweisen... Dagegen ist klar, daß ein Leben, das sich am Gedanken von Glück und Selbstverwirklichung orientiert, die tiefste Erfahrung von Glück und Selbstverwirklichung nicht macht. Dem Neuen Testament sind ja auch solche Zielsetzungen fremd. ‚Selbstverwirklichung‘, ‚Lebenserfüllung‘ usw. sind zunächst Leerformeln. Wo sie als ethische Schlüsselbegriffe verwendet werden, da ist das Resultat unvermeidlich am Ende ein kruder Hedonismus... Die Antwort des Neuen Testaments ist ziemlich deutlich: durch Selbstverleugnung, was gewiß kein Emanzipationsprogramm ergibt“⁵². Hier liegt nun doch ein grundlegendes Mißverständnis der tatsächlich zu dieser Thematik von Moraltheologen vorgelegten Aussagen vor. Das gleiche gilt, wenn man in einer Ethik der Güterabwägung die unbedingte Geltung bestimmter sittlicher Normen als nicht mehr gewährleistet sieht: „Die Ethik der Güterabwägung ist jene, von der es im Evangelium heißt: ‚Das tun auch die Heiden‘. Leo Strauss bezeichnet die unbedingte Geltung bestimmter sittlicher Normen als das Kennzeichen, das christliche Ethik von jeder nur philosophisch-naturrechtlichen unterscheidet... Ihre (d. i. der Christen) eigene Morallehre war jedoch stets eine andere, nämlich die, direkte Tötung unschuldigen Lebens außerhalb jeder Güterabwägung zu stellen, d. h. uneingeschränkt für unerlaubt zu halten... B. Schüllers Forderung, die direkte Tötung Unschuldiger in die Güterabwägung einzubeziehen, also in bestimmten Fällen zur Abwehr größeren Übels zu erlauben, ist ein gänzlich Novum“⁵³. R. Spaemann glaubt, mit der Güterabwägung sei gerade für den Ernstfall die Pointe der christlichen Existenz und die letzte Verbindlichkeit sittlicher Verpflichtungen aufgegeben. Gerade dies aber ist keineswegs der Fall. Zudem zeigt die Geschichte der

Moraltheologie durchaus, daß bei der Beurteilung des gerechten Krieges wie auch im äußersten Konfliktfall einer vital-medizinischen Indikation die direkte Tötung Unschuldiger nicht völlig ausgeschlossen war. Erst recht gilt dies, wenn Spaemann auch bezüglich der direkten Falschaussage und der Offenheit jedes sexuellen Aktes auf Zeugung (er spricht von „Selbsttranszendenz“ zum anderen und von „Selbstvergessenheit im Beischlaf“) keinerlei Ausnahmeregelung gelten läßt. Hier wird nun der Weg zu einem voluntaristischen Verständnis von Moral beschritten, bei dem gegenüber der Vernunftargumentation der Verpflichtungswille der Autorität und die Gehorsamsbereitschaft als die entscheidenden sittlich bestimmenden Faktoren gelten und konkrete sittliche Normen verabsolutiert werden.

Die katholische Kirche und das kirchliche Lehramt haben grundsätzlich an der Tradition festgehalten, daß mit Hilfe der menschlichen Vernunft auch noch der sündige Mensch aus seiner Natur Rechte und Pflichten zu erkennen vermag. Selbst wenn die Fähigkeit der menschlichen Vernunft entsprechende Einschränkungen erfährt, grundsätzlich wird sie niemals völlig in Frage gestellt. Wer nun glaubt, eine Verhaltensunsicherheit einfach dadurch zu beseitigen, daß unhypothetische Anweisungen, klare und eindeutige Forderungen aufgestellt werden, wer in der von den Moraltheologen geforderten „Güterabwägung“ eine unverbindliche, ja willkürliche Individualisierung und Privatisierung sittlichen Verhaltens erblickt und meint, nunmehr sei es in das Ermessen des einzelnen gestellt, das zu tun, was er gerade für richtig hält, hat die gegenwärtige Diskussion und Methodenreflexion der Moraltheologie entweder überhaupt nicht zur Kenntnis genommen oder mißverstanden. Es wäre auch ein Trugschluß, nunmehr an die Stelle einer differenzierten Aussage und Argumentation

einfach die konkrete Rede eines biblischen Textes oder des kirchlichen Lehramtes zu stellen.

Insofern Schöpfungs- und Erlösungsordnung auch durch die Sünde nicht völlig auseinandergerissen wurden, sondern eine Einheit bilden, bleibt auch christlicher Existenzvollzug auf eine rationale Argumentation angewiesen. Einer theologischen Ethik aber kommt es zu, sittliche Handlungsnormen kommunikabel zu machen, ihren Sinn und ihre Bedeutung aufzuzeigen. Auch die Kirche als Institution trägt innerhalb der Gesellschaft eine Verantwortung dafür, daß nicht blinder Gehorsam gefordert wird, sondern dem Menschen ein Gehorsam zugemutet werden muß, der auf der Vernünftigkeit sittlicher Forderungen gründet und persönlich verantwortet werden kann. Mit Berufung auf Thomas von Aquin hat sich gerade in der katholischen Moraltheologie die Bedeutung der Vernunftargumentation durchgesetzt. Wer sie bestreitet, wird unweigerlich auf das Autoritätsargument allein zurückgeworfen – das seinerseits wieder eines rationalen Aufweises bedarf. Wo aber Inhalt und Verbindlichkeit einer Norm von der Autorität her begründet werden, wo man sich einfach auf Aussagen der Hl. Schrift, auf den Dekalog oder die Bergpredigt, auf eine christliche Tradition oder auch auf die Aussagen des kirchlichen Lehramtes beruft und damit bereits die Geltung konkreter sittlicher Normen hinreichend begründet sieht, selbst wenn von Fachtheologen gewichtige Argumente dagegen eingebracht werden, nimmt man den Menschen als Vernunftwesen nicht hinreichend ernst; auf diese Weise schreibt man unmündiges Verhalten fest.

4. Der Prozeß der Gewißheitsbildung und der Zustimmung

Für eine Vernunftargumentation innerhalb einer theologischen Ethik ist der Prozeß der Gewißheitsbildung und der Zustimmung von besonderer Bedeutung⁵⁴, denn nur ein sicheres Gewissen ist unmittelbare Norm für das sittliche Handeln.

Vernünftig begründete Zustimmung

Bei dem Aufweis der Geltung einer sittlichen Handlungsregel geht es nicht einfach um einen Syllogismus, der gewissermaßen automatisch als Resultat die Zustimmung der einzelnen Person zur Geltung dieser Norm nach sich zieht. Personale Erkenntnis hat es wesentlich auch noch mit den anderen menschlichen Kräften des Willens und des Gemütes zu tun und gründet im letzten in der Freiheit des Menschen. Kardinal J. H. Newman hat in seiner Zustimmungslehre die verschiedenen Formen einer Bejahung aufgezeigt: von dem oberflächlichen Bekennen über das Glauben-Schenken, die Meinung, die Voraussetzungen als Zustimmung zu ersten Prinzipien, von denen aus unsere Überlegungen gestartet werden, bis zur geistigen Spekulation; dabei betont er, daß die *reale* Erfassung eines Geschehens und die *reale* Zustimmung dazu eine größere Kraft besitzen als die *begriffliche*. Nicht nur die Anschaulichkeit ist für die reale Zustimmung kennzeichnend, sondern auch, daß sie den Menschen persönlich ergreift und zur Tat hindrängt. Während eine rein begriffliche Zustimmung keine existentielle Bedeutung besitzt und für die eigene Lebensentscheidung neutral bleibt, erfährt die reale Zustimmung den Menschen als Ganzen. Sie kann nicht aufgeteilt oder nur halb und zögernd gegeben werden; sie ist ganz zu leisten⁵⁵. Dies gilt vor allem für die

Zustimmung zum Glauben wie auch zu sittlich bedeutsamen Handlungsregeln. Wenngleich eine solche Zustimmung rational als vernünftig ausgewiesen sein muß, so ist sie doch nicht einfach eine logische Notwendigkeit, sondern steht im Raum menschlicher Freiheit, ist nicht der Willkür des einzelnen überlassen, sondern einer Freiheit, die sich gebunden weiß. Zustimmen bedeutet also mehr als nur die erkenntnismäßige Annahme einer Wahrheit oder einer sittlichen Norm; sie trägt wie jeder sittliche Wert „Rufcharakter“, verlangt auch eine ganzheitliche Stellungnahme des Menschen in seinem Leben zu diesem Wert oder zu dieser Verpflichtung. Die ganze Person wird hiervon getroffen und betroffen; diese Wahrheit bestimmt schließlich auch die künftige Ausrichtung eines solchen Lebens – gleichviel, ob die sittliche Verpflichtung eingehalten wird oder nicht. Im guten oder schlechten Gewissen kommt nachträglich nochmals der Rufcharakter einer solchen Zustimmung zum Ausdruck. Kommt die existentielle Bedeutung eines Wertes oder einer konkreten Handlungsnorm im Leben nicht mehr zum Tragen, dann wird diese Norm vielleicht noch vordergründig „gewußt“; sie dürfte aber bald übertreten werden; dies führt dann zu einer immer größeren Entfremdung und schließlich auch zur Ablehnung bzw. zur Leugnung von deren Geltung und Verpflichtung. Wo schließlich eine Wertblindheit eintritt, läßt sich nicht einfach durch vorgetragene „Beweise“ oder Überzeugungsversuche eine neue Wertsichtigkeit oder die Zustimmung zur Geltung sittlicher Normen erreichen. Hier kann zumeist nur über die Praxis, über konkrete positive Erfahrungen, die man mit Normen und Werten macht, ein neuer Zugang zur Anerkennung sittlicher Handlungsregeln gewonnen werden.

Von der Wahrscheinlichkeit zur Gewißheit

Zum menschlichen Leben gehört ein Mindestmaß an persönlicher Sicherheit und Gewißheit. Dies gilt auch für die Voraussetzungen zu verantwortlich sittlichem Handeln. Das Verhältnis des Menschen zu seiner Welt „hat dann seine endgültige Richtigkeit und Vollkommenheit, wenn es auf Gewißheit beruht, d. h. wenn ich der fundamentalen Sachverhalte, mit denen ich es zu tun habe, unumstößlich sicher bin; wenn ich sie untrüglich und völlig zuverlässig im Griff habe, wenn ich ihrer – heißt das – absolut gewiß bin. Zur Würde des Wissens gehört Gewißheit!“⁵⁶. Nun wird gerade in Fragen der Ethik und Moral, die sich auf das Konkret-Individuelle beziehen, die Kontingenz, Relativität und Begrenztheit menschlicher Erkenntnis besonders deutlich. Bereits Aristoteles betont in seiner Nikomachischen Ethik, daß man sich damit begnügen und zufriedengeben sollte, „bei einem solchen Thema und bei solchen Prämissen die Wahrheit nur grob und umrißhaft anzudeuten... Der logisch geschulte Hörer wird nur insoweit Genauigkeit auf dem einzelnen Gebiete verlangen, als es die Natur des Gegenstandes zuläßt“⁵⁷. Hier werden die Grenzen ethischen Argumentierens aufgezeigt; Gewißheit ist also nicht automatisch Resultat eines Beweises, aber auch nicht bloß passives Empfangen eines Eindruckes, sondern ein tätiges Anerkennen einer Wahrheit, ein eigenständiger Akt, der mit Zustimmung zusammenhängt und keineswegs irrational bloße Gelegenheit des Gefühls und der Willkür bleibt. Rein logisch mag der Aufweis der Geltung einer sittlichen Norm zunächst nur als Wahrscheinlichkeitsaussage gewertet werden. Aufseiten des Subjekts führt das innere Bewußtwerden der Wahrheit bzw. der Geltung einer Norm zu persönlicher Gewißheit, die schließlich für das sittliche Handeln aus-

schlaggebend bleibt. Sie ist nicht Willkür oder Subjektivismus. Wo tatsächlich das ernsthafte Bemühen um eine Gewißheitsbildung den Menschen zur Gewißheit gelangen läßt, ist diese für sein Handeln nunmehr tragend und gibt diesem die sittliche Qualität, selbst wenn hierbei objektiv ein Irrtum vorliegt, tatsächlich also eine sittlich falsche Tat vollzogen wird. Eine solche Gewißheit ist gleichzusetzen mit dem schuldlos irrenden Gewissen, das nach moraltheologischer und ebenso kirchenamtlicher Aussage des II. Vatikanischen Konzils durchaus seine Würde behält.

Es wäre jedoch ein Mißverständnis, wollte man meinen, nur der könne und dürfe sittlich handeln, der in einem langen rationalen Beweisgang reflektierend zur Gewißheit gelangt und von der Geltung der in Frage stehenden Normen und Verpflichtungen überzeugt worden ist. Es gibt auch eine unreflektierte Zustimmung zu sittlichen Verpflichtungen – J. H. Newman nennt sie die „einfache Zustimmung“ – jenes Verhalten, das wir als den guten und unkomplizierten Glauben oder die gute Tat des „einfachen Mannes auf der Straße“ bezeichnen. Solches Tun besitzt noch vor jeder Reflexion und vor dem vollen Bewußtwerden durchaus sittliche Qualität; verfügen doch im allgemeinen Menschen aufgrund ihrer Erziehung, der Umwelt und anderer Faktoren über ein gesundes Gespür für rechtes Verhalten und für bestehende Verpflichtungen. Auch ohne jene Gewißheit, wie sie oben aufgezeigt wurde, wäre ein solches Tun sittlich wertvoll und geboten. Dennoch wird bereits der heranwachsende junge Mensch mit zunehmendem Alter mehr und mehr sein bisher noch unreflektiert vollzogenes sittliches Verhalten kritisch prüfen, zu begründen und zu rechtfertigen versuchen. Gerade in einer weltanschaulich nicht mehr geschlossenen, sondern pluralen Gesellschaft werden die für die Anerkennung und Ver-

wirklichung sittlicher Verpflichtungen vorliegenden Schwierigkeiten eine tiefere Begründung erforderlich machen, soll sich ein Leben nicht bloß an der Oberfläche vollziehen. Für den Normalfall des alltäglichen Tuns wird eine praktische Gewißheit ausreichen; zahlreiche Werte und sittliche Verpflichtungen werden ohne große Beweisführung und ohne Reflexion übernommen, angeeignet und nach Möglichkeit gelebt.

Die Konvergenzargumentation

Wie erreiche ich aber für mein sittliches Handeln und für das eigene Gewissensurteil eine höchstmögliche Klarheit – und zwar zunächst auch ohne Rückgriff auf die göttliche Offenbarung und auf Aussagen des kirchlichen Lehramtes? Ohne Zweifel bieten die theologischen Quellen dem gläubigen Christen und Katholiken eine wesentliche Hilfe für die Erkenntnis dessen, was von ihm sittlich verlangt wird. Dennoch gibt es zu zahlreichen konkreten Problemen keine unmittelbaren biblischen Weisungen; auch die kirchliche Autorität wäre überfordert, wollte sie sofort zu allen anstehenden Fragen entsprechende Anweisungen geben oder für Konflikte Lösungen anbieten. Weder ist die Bibel ein ethisches Lehrbuch, aus dem man unmittelbar die einzelnen konkreten Handlungsnormen beziehen kann, noch besteht die Aufgabe kirchlicher Autorität darin, dem einzelnen in allen schwierigen Situationen von vornherein konkrete Handlungshilfen zu vermitteln oder gar die Entscheidung abzunehmen. Wenn wir gewisse sittliche Forderungen als naturgesetzliche Verpflichtungen oder als allgemein menschliche hinstellen, dann muß sich ihre Verpflichtung auch für den Nichtchristen, auch für jene Menschen, die die kirchliche Autorität und die göttliche Offenbarung nicht als verbindliche Autorität anerkennen, aufweisen lassen, und zwar entsprechend der von

der Kirche offiziell bekundeten grundsätzlichen Möglichkeit, mit Hilfe der menschlichen Vernunft als solcher zur Erkenntnis wichtiger sittlicher Forderungen zu gelangen. Aufgabe des theologischen Ethikers ist es, eine solche Möglichkeit auch zur Wirklichkeit werden zu lassen und den „Aufweis“ so zu führen, daß er die Zustimmung zur Geltung einer Norm zwar nicht „erzwingt“, so doch als vernünftig gefordert erscheinen läßt. Selbst wenn grundsätzlich eine solche Möglichkeit der Beweisführung besteht, so vermag doch der einzelne zur Annahme aufgezeigter Werte und Normen nicht gezwungen zu werden. Außerdem trägt manche Beweisführung, obwohl sie in einer objektiven Gewißheit gründet, doch nur den Anschein einer Wahrscheinlichkeit, so daß sie andere nicht ohne weiteres von der Verpflichtung einer konkreten Handlungsnorm zu überzeugen vermag. Eine Hilfe für eine subjektive Gewissensbildung bietet die Konvergenzargumentation. Sie gründet in der Geschichtlichkeit des Menschen, in seiner Leibgebundenheit und in der Pluralität menschlicher Erfahrungsquellen. Es entspricht der Perspektivität menschlichen Erkennens, die verschiedenen Gesichtspunkte und Begründungen zu einer Gesamtschau zusammenzutragen. Die Konvergenzargumentation als solche ist die eigentlich menschliche Form des Erkennens und Aufweisens im Bereich menschlich-personalen Lebens. Sie entspricht der personalen, konkret-geschichtlichen und existentiellen Eigenart menschlichen Lebens. In ihrer Beweisführung ist sie auf das Zusammenstreben mehrerer Gründe angewiesen, da das einzelne Argument für sich genommen nicht ausreicht. Ähnlich einem Kabel, das aus einer Anzahl einzelner Drähte besteht, von denen jeder für sich genommen schwach ist und keine Tragkraft besitzt, alle zusammen hingegen stark sind wie eine Eisenstange, geht es auch beim ethischen Beweis

um eine echte Zusammenschau der Erkenntnisse im Bereich des Real-Konkreten. Es geht um die Aufgabe, mit einer Mehrzahl von Argumenten für die Zustimmung und Gewißheitsbildung eine echte Hilfe zu liefern; dabei mögen die einzelnen Beweise für sich genommen nicht tragfähig sein; zusammengenommen jedoch – nicht nur als quantitative Summation, sondern im Rahmen einer echten Zusammenschau – sind sie für das erkennende Subjekt mehr als nur die Summe der einzelnen Teile oder Argumente. Sie können in konzentrierter Synthese zu einer vertieften ganzheitlichen Erkenntnis eines Sachverhaltes oder Wertes führen. Wenn die Zustimmung zur Geltung eines Wertes, einer Verpflichtung oder eines Verbotes ein verantwortlich zu tätigender Akt des ganzen Menschen ist, der nicht erzwungen werden kann – auch nicht durch Beweise –, so wird man dem einzelnen Menschen die Gewißheitsbildung dadurch erleichtern oder überhaupt erst ermöglichen, daß man eine Vielzahl verschiedener Argumente zusammenträgt, die im einzelnen nur Wahrscheinlichkeitscharakter tragen, in konvergenter Schau – als Ganzes genommen – jedoch zur Zustimmung und Gewißheit führen können. Auch der personal-ganzheitliche Aspekt, der heute im Zusammenhang mit einer Neuausrichtung der Moraltheologie wieder an Bedeutung gewinnt, legt eine Konvergenzargumentation nahe. Eine solche ganzheitliche Schau entspricht auch dem christlichen Verständnis von Glaube und Sittlichkeit. Glaubenswahrheiten sind keine sachhaften Wahrheiten, „die man aus ihren Wirkursachen erklärt, sondern Wahrheiten, die das absolut personhafte Leben Gottes betreffen, wie es sich menschlich in Christus darstellt, und die daher aus einem Ganzen verstanden werden müssen“⁵⁸. Auch die sittlichen Werte und die sie sichernden Gebote und Verbote sind nicht bloße Sach-

gegebenheiten; in ihnen tritt dem gläubigen Menschen der persönliche Gott mit seinem Anspruch ganzheitlich entgegen und erwartet dementsprechend nicht bloß die Realisierung irgendeines Wertes, sondern den Einsatz und die Bereitschaft des ganzen Menschen. Sittliche Wertantwort ist darum für den gläubigen Christen immer auch eine Antwort auf den ihn treffenden persönlichen Anruf Gottes. Bei alledem aber bleibt, daß unser Erkennen und Tun Stückwerk ist. Erst „wenn die Vollendung kommt, wird das Stückwerk abgetan“ (1 Kor 13,9).

5. Scheinargumentationen

Bei der Begründung sittlicher Normen begegnen wir bisweilen auch Argumentationen, die nicht schlüssig sind, sondern vielmehr Fehlschlüssen oder auch Scheinargumentationen gleichkommen: so der Zirkelschluß, die Paränese und der aufgrund einer Unterschlagung einer Prämisse unvollständige Syllogismus (= das Enthymem).

Der Zirkelschluß (*petitio principii*)

Bereits die Stoa kennt unter dem Begriff „Diallele“ ein fehlerhaftes Beweisverfahren, den „*circulus vitiosus in probando*“, bei dem Teile der zu beweisenden Aussage – gegebenenfalls in versteckter Form – für den Beweis bereits vorausgesetzt werden. Dies ist auch der Fall, wenn bei dem zu Definierenden das, was definiert werden soll, bereits vorkommt oder im Begriff entsprechend vorausgesetzt wird. Ein solcher Zirkelschluß liegt z.B. vor in den Aussagen: Jeder Mord ist eine ungerechtfertigte Tötung menschlichen Lebens und darum grundsätzlich verboten! Jede Lüge ist eine ungerechtfertigte Falschaussage und darum immer unsittlich! – Hier

haben wir es mit einer tautologischen Aussage zu tun, die keiner Begründung mehr bedarf, da bereits mit dem Adjektiv „ungerechtfertigt“ der sittliche Unrechtsgehalt und damit auch das Verbot ausgedrückt wird. Wer darum „Mord“ als ungerechtfertigte Tötung und „Lüge“ als ungerechtfertigte Falschaussage deklariert, hat bereits mit dieser Definition das sittliche Verbot umschrieben, aber noch keine Begründung geliefert. Selbstverständlich kann es auf dieser Basis keine Diskussion über die Erlaubtheit eines „Tyrammenmordes“ oder einer „Notlüge“ geben; denn eine ungerechtfertigte Handlung kann eben nicht gerechtfertigt sein. Bereits in der Analyse dieser Norm kommt der Unrechtsgehalt zum Ausdruck. Doch wird damit noch keineswegs gesagt, wann im konkreten Fall eine Tötung oder eine Falschaussage „ungerechtfertigt“ und somit „Mord“ bzw. „Lüge“ ist.

Einem Zirkelschluß ähnelt auch jene Formulierung, die zwar eine Behauptung aufstellt, aber keine hinreichende Begründung liefert. So wurde 1975 in einer Stellungnahme der Glaubenskongregation auf eine Anfrage amerikanischer Bischöfe nach der sittlichen Bewertung einer direkten operativen Sterilisation ein solches Tun als zuinnerst unsittlich bezeichnet, weil dadurch die freivollzogene sexuelle Betätigung in der Ehe ihres wesentlichen Elementes, nämlich der Fruchtbarkeit, beraubt werde; eine Handlung aber, die in ihrem inneren Wesen unsittlich ist, dürfe niemals als Mittel zu einem guten Zweck bejaht werden. – Zunächst ist es selbstverständlich, daß eine in ihrem inneren Wesen unsittliche Handlung niemals als Mittel zu einem guten Zweck bejaht werden kann; doch bedarf es zuvor der Begründung jenes Argumentes, daß die eheliche Begegnung durch die Sterilisation oder – wie es in der vorliegenden Äußerung auch heißt – bereits durch die direkte Empfängnis-

verhütung eines wesentlichen Elementes beraubt wird. Hier liegt keine Begründung, sondern nur eine Behauptung vor, die lauten dürfte: Wer die einzelne eheliche Begegnung oder auch grundsätzlich jede eheliche Begegnung des Elementes der Fruchtbarkeit beraubt, macht diese sinnlos, unrichtig und damit unsittlich. – Dahinter steht jenes theologische Axiom, daß jede eheliche Begegnung offenzuhalten ist auf Zeugung. Dies ist eine Behauptung, die in der heutigen sexualethischen Diskussion von zahlreichen Moraltheologen mit bisher nicht widerlegten Argumenten ernsthaft in Zweifel gezogen wird – was noch keineswegs heißt, daß damit die „Offenheit auf Zeugung“ grundsätzlich in Frage gestellt wird. Gilt eine solche Ausrichtung auf Zeugung wirklich, wie dies in einer sehr engen Auslegung angenommen wird, für jeden einzelnen ehelichen Akt? Oder behält sie nur Geltung für die Ehe als Ganzes und für die darin geforderte Bereitschaft zum Kind? Oder läßt sich diese grundsätzlich aufgestellte Forderung nur für den Normalfall einer Ehe anwenden, wobei durchaus Ausnahmen in Frage kämen: etwa, wenn aufgrund eines zu erwartenden erbkranken Nachwuchses aus Verantwortung heraus beim Eheabschluß für diese Ehe als solche das „Ja zum Kind“ nicht gesprochen werden kann. Wenn sich der Sinngehalt der Ehe nicht nur oder nicht mehr in der Hauptsache von der Fruchtbarkeit, sondern von der partnerschaftlichen Liebe und Treue herleitet, ergeben sich eben aufgrund einer solchen personalen Sicht der Ehe auch Konsequenzen für die Anwendung bisher geltender sittlicher Normen. Hält man einfach an der bisherigen Anwendung dieses Axioms fest und erklärt man jede direkte Empfängnisverhütung und Sterilisation weiterhin als zuinnerst unsittlich, so mangelt einer solchen Behauptung heute die hinreichende Begründung; diese Norm muß also neu begründet, diffe-

renziert oder aufgegeben werden. Erspart man sich aber eine Neubegründung, dann verliert angesichts der von Fachtheologen vorgetragene Argumente die bisher bestehende Norm ihre Plausibilität, aber auch ihre innere Vernünftigkeit. Appelle der Autorität allein reichen dann nicht aus, um die Verbindlichkeit einer solchen sittlichen Verpflichtung zu erreichen.

Die Umschreibung oder Paränese

Eine Scheinbegründung liegt auch vor, wenn einundderselbe Gedankengang durch verschiedene Stilmittel immer wieder neu umschrieben wird. So wird häufig das Verbot der Selbsttötung mit dem Hinweis begründet, ein Suizid sei doch natürlicherweise bereits eine furchtbare Verirrung der menschlichen Vernunft, ein Zuwiderhandeln gegen den stärksten Naturtrieb des Menschen, ein Ausdruck höchster Eigenmächtigkeit, eine Mißachtung der Tatsache, daß Gott Herr über Leben und Tod ist und der Mensch kein Verfügungsrecht über Leben besitzt. Eine derartige Aufzählung der verschiedenen Aspekte zum gleichen Sachverhalt hat mit einer Normenbegründung bzw. mit dem inneren Aufweis der Geltung eines Verbotes noch nichts zu tun. Selbstverständlich bleibt Selbsttötung grundsätzlich ein unsittliches Verhalten. Es muß aber entsprechend differenziert werden, inwieweit eben doch Gott dem Menschen ein begrenztes Verfügungsrecht über Leib, Leben und Gesundheit zugewiesen hat und warum uns eine letzte Verfügung über die irdische Existenz nicht zukommt. Gott hat dem Menschen das Leben als Gabe und Aufgabe anvertraut; der Mensch aber darf – nur entsprechend dem Willen Gottes – darüber verfügen. Diesem Willen Gottes entspricht es nicht, wenn in einer verzweifelten Situation der Mensch aus diesem Leben flieht, wenn er sein Leben zerstört oder wenn er irrtümlich sein

Leben als sinnlos und damit nicht mehr als lebenswert ansieht und somit glaubt beenden zu können. Dagegen bleibt die Frage offen, ob es auch einmal eine Situation geben könnte, in der gewissermaßen das „Opfer“ des eigenen Lebens um der Rettung anderer Menschen willen, also als ein höchster Ausdruck der Nächstenliebe, dem Willen Gottes entsprechen und damit sittlich verantwortet werden könnte. So gesehen bliebe das Verbot der Selbsttötung immerhin noch offen für eventuell objektiv begründete Ausnahmen. Allerdings setzt eine solche Rede und Argumentation ein hohes Differenzierungsvermögen und einen hohen Grad an sittlicher Verantwortung voraus.

Vielleicht könnte man auch als Scheinargumentation die Gleichsetzung von vorsittlichem Übel und sittlichem Übel bezeichnen. Oft wird ein Verhalten deswegen als unerlaubt und unsittlich bezeichnet, weil damit eine mögliche Beeinträchtigung oder Gefährdung der Gesundheit erfolge. So hört man gelegentlich das Argument, daß die Einnahme anovulatorischer Mittel zur Empfängnisregelung womöglich langfristig gesundheitliche Schäden für die betreffende Frau oder auch für die Nachkommenschaft und das Erbgut zur Folge haben könnte. – Die mögliche Gefährdung der Gesundheit allein reicht jedoch nicht aus, um ein solches Medikament oder ein entsprechendes Verhalten als unsittlich zu erklären; wir nehmen oftmals – auch für geringfügige Formen des Genusses, etwa beim Rauchen – eine gewisse Beeinträchtigung der Gesundheit in Kauf. Es bedarf hier einer Abwägung der konkurrierenden Werte und Güter. Nur dort, wo ohne entsprechend gewichtigen Grund eine solche Gefährdung leichtsinnigerweise in Kauf genommen wird, kann man von unsittlichem Verhalten sprechen; nur dann wird das „vormoralische Übel“ auch zum sittlichen Übel.

Die unterschlagene Prämisse (das Enthymem)

Als Fehlschluß erscheint auch der unvollständige Syllogismus, bei dem eine der Prämissen oder auch die Schlußfolgerung unausgesprochen bleibt, weil sie im Kontext stillschweigend als gültig unterstellt wird. Aristoteles und die antike Rhetorik kannten das sog. „Enthymem“ als eine der wichtigsten Argumentationsformen. Der epikureische Satz „Lust ist gut, weil alle Menschen danach trachten“ schließt von einem psychologischen auf einen ethischen Hedonismus. Aus einer nicht-ethischen Prämisse wird eine ethische Schlußfolgerung abgeleitet. Aber nicht dies ist der Grund für einen Fehlschluß; vielmehr ist in der vorliegenden Form dieser Satz nicht schlüssig, da eine Prämisse unterschlagen wird. Sobald diese unterschlagene Prämisse ausdrücklich angeführt wird, liegt kein Fehlschluß mehr vor. Der unterschlagene Vordersatz dieser Schlußfolgerung müßte lauten: „Gut ist das, wonach alle Menschen trachten“. Wird sie mit eingebracht, dann ist auch dieser Schluß „Lust ist gut, weil alle Menschen danach trachten“ überzeugend. Dennoch müßte hierbei erst geprüft werden, ob die unterschlagene und später mit eingebrachte Prämisse auch stimmt; gerade dies aber dürfte im vorliegenden Falle fraglich sein.

Ein solches Enthymem liegt auch vor, wenn gesagt wird: Jede Empfängnisverhütung ist unsittlich, weil sie den ehelichen Akt seiner naturgegebenen Ausrichtung auf Zeugung beraubt. Die hierbei unterschlagene Prämisse lautet: jeder sexuelle Vollzug der Ehe muß offen bleiben auf Zeugung! Führt man diesen Vordersatz mit an, dann ist diese Schlußfolgerung überzeugend. Dennoch bleibt – wie bereits oben gezeigt – auch hier zu prüfen, ob diese vorausgesetzte Prämisse heute noch ihre Geltung besitzt; dies wird füglich bestritten.

Auf die weiteren Fehlschlüsse, wie sie in der metaethischen Diskussion heute diskutiert werden, kann in diesem Zusammenhang nicht näher eingegangen werden. Bereits David Hume (1711–1776) lehnte es grundsätzlich ab, aus nicht-ethischen Prämissen ethische Schlußfolgerungen abzuleiten. Den Sprung vom Sein zum Sollen, von der indikativen „Ist-Aussage“ zur präskriptiven „Sollens-Aussage“ bezeichnet er als naturalistischen Fehlschluß. Heute stimmen die Intuitionisten dieser Dichotomie von Sein und Sollen zu, wobei sie darüber hinaus es ablehnen, ethische Begriffe durch nicht-ethische zu umschreiben⁵⁹. Soll eine ethische Argumentation überzeugend sein, so bedarf es dafür auch einer schlüssigen Argumentation.

V. Von einer Gesetzesmoral zur Verantwortungsethik

Im folgenden sollen beispielhaft für ein geschlossenes und für ein offenes ethisches System – in vereinfachter Form – zwei ethische Modelle aufgezeigt werden: eine Gesetzesmoral und eine Entscheidungsmoral oder Verantwortungsethik⁶⁰.

1. Das Modell einer Gesetzesmoral

Im Bemühen, für das sittlich richtige Handeln des Menschen Orientierungshilfen und konkrete Normen zu finden, hat sich gerade in der katholischen Moraltheologie im Rahmen einer Naturrechtsargumentation ein Modell herausgebildet, das bis heute – nicht zuletzt auch in den vorliegenden kirchlichen Aussagen – seine Bedeutung

behalten hat und welches für den undifferenziert fragenden und verunsicherten Menschen eine eindeutige Antwort bietet. Dennoch ist es geradezu ein Musterbeispiel für ein geschlossenes System, das als solches zwar logisch stimmig ist, für neue Argumente oder für eine Korrektur jedoch keinen Raum bietet und das somit der konkreten Situation und den Problemen des heutigen Menschen nicht hinreichend gerecht wird: das Modell einer Gesetzesmoral.

Das statische Naturverständnis

Theologen der Neuscholastik Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts versuchten, für das sittlich richtige Handeln des Menschen Orientierungshilfen und Normen zu finden, die man aus der Natur als einer fest vorgegebenen Seinsordnung rein deduktiv ableitete und die schließlich als unveränderlich geltende naturgesetzliche Normen ausgegeben wurden. Während noch in der mittelalterlichen Theologie Thomas von Aquin die Vernunft selbst als normativ betrachtete, besteht in diesem neuzeitlichen Ansatz die Aufgabe der Vernunft lediglich darin, eine bereits vorgegebene Ordnung, die als göttliche Natur- und Wesensordnung gedeutet wird, zu erkennen und daraus deduktiv weitere Normen als Konsequenzen abzuleiten. Man glaubte, unmittelbar aus dem Wesen des Menschen und der ihn umgebenden Umwelt auch die konkreten sittlichen Normen gewinnen zu können. So bezeichnet A. Vermeersch (1858–1936) das Naturgesetz als Teilhabe des ewigen Gesetzes in der vernünftigen Kreatur, als jenen Teil des ewigen Gesetzes, welcher die natürliche Ordnung, die wiederum die Grundlage für die übernatürliche Ordnung darstellt, umschreibt und die allein mit der natürlichen Vernunft erkannt werden kann. Dieses Naturgesetz sei in der menschlichen Natur veröffentlicht und bilde darum die

Grundlage für jedes andere Gesetz; es ist unveränderlich. Niemals darf sich der Mensch von dieser Naturordnung entbunden wissen⁶¹.

Ein solches Naturrechtsverständnis, das die Ordnung als prinzipiell unveränderlich vorgegeben ansieht, führte schließlich auch dazu, daß von dem jeweiligen physiologischen Ablauf des Aktes aus die Natürlichkeit oder Widernatürlichkeit eines Verhaltens festgestellt wurde. So unterschied man im Bereich der Sexualität zwischen Sünden innerhalb der Natur (peccata intra naturam), bei denen das biologische Gesetz der Fortpflanzung und der normale Ablauf des ehelichen Aktes nicht vereitelt, und widernatürlichen Sünden (peccata contra naturam), bei denen diese natürlichen Gegebenheiten mißachtet werden; letztere galten bei gleichbleibenden Umständen schwerer als die ersteren⁶². Auf der Grundlage dieser Bewertung zählen Masturbation und Empfängnisverhütung ebenso als Sünden „contra naturam“ wie Homosexualität oder Unzucht mit Tieren; dagegen werden außerehelicher Geschlechtsverkehr, Ehebruch, Blutschande und Vergewaltigung, soweit hierbei der Geschlechtsverkehr normal vollzogen wird und keine empfängnisverhütenden Praktiken angewandt werden, als Sünden „innerhalb der Natur“ bezeichnet. Daß jedoch die Naturwidrigkeit etwa bei einer Vergewaltigung gerade in der Mißachtung der Freiheit und Entscheidung des Partners und im lieblosen rein triebhaft bestimmten Sexualverhalten besteht, kommt bei einem solchen naturalistischen Ansatz nicht in den Blick.

Das Problem der zuinnerst schlechten Handlungen

Um die unveränderliche Gültigkeit konkreter sittlicher Normen besonders zu unterstreichen, betonten die Vertreter einer so konzipierten Moraltheologie, daß es ganz bestimmte Handlungen gibt, die zuinnerst schlecht sind

und unter keinen Umständen jemals erlaubt werden dürfen. Solche „in sich“ schlechten Handlungen (intrinsece inhonestum) seien zu unterscheiden von den „an sich“ (in se) schlechten Handlungen; letztere könnten aufgrund bestimmter Umstände sittlich erlaubt werden – beispielsweise die Tötung menschlichen Lebens, die zwar an sich schlecht ist, aber im Falle der Notwehr oder – wie man damals meinte – beim Vollzug einer rechtmäßig verhängten Todesstrafe erlaubt sei. Dagegen blieben in sich schlechte Handlungen immer und überall verboten, selbst wenn sie Mittel zu einem guten Zweck wären. Nun ist es zunächst unter Moraltheologen unbestritten, daß es menschliche Handlungen gibt, die unter keinen Umständen erlaubt sind: jene, die das Grundverhältnis des Menschen zu Gott unmittelbar betreffen wie Gotteshaß, Verzweiflung oder ein Zuwiderhandeln gegen den klaren Gewissensspruch. Ein solches Verbot gilt selbstverständlich ausnahmslos und universal. Das gleiche gilt von den entsprechenden positiven normativen Sätzen: Du sollst Gott aus ganzem Herzen lieben, auf ihn deine ganze Hoffnung setzen! Du sollst deinem Gewissensspruch folgen! Sie beziehen sich auf „in sich gute“ Handlungen und behalten unter allen denkbaren Umständen Geltung. – Zu den universal geltenden Verboten zählen auch alle jene Verbote, die rein analytisch-explikativer Natur sind, in deren Formulierung bereits der Unrechtsgehalt mitgegeben ist, wie z. B.: du sollst nicht morden, d. h. ungerechtfertigt menschliches Leben töten; du sollst nicht lügen, d. h. ungerechtfertigt eine Falschaussage machen; du sollst nicht ehebrechen usw. Das eigentliche Problem in diesem Fall ist nur, was jeweils als Mord, Lüge oder Ehebruch zu bezeichnen ist. Doch die einer Gesetzmoral nahestehenden Theologen vertreten darüber hinaus auch die Meinung, daß zu den in sich schlechten Handlungen, die unter keinerlei

Umständen jemals sittlich erlaubt werden können, jene Umschreibungen mit gehören, die in einem synthetischen Urteil etwa Mord als direkte Tötung unschuldigen Lebens, Lüge als direkte Falschaussage oder Mißbrauch der Ehe als direkte Empfängnisverhütung charakterisieren. Von derartigen Handlungen betont man, daß sie niemals erlaubt werden könnten; in Konfliktsituationen ließe sich höchstens eine indirekte materiale Mitwirkung – nach dem Prinzip der Handlung mit Doppelwirkung – verantworten: jene Handlung, die eine gute und böse Wirkung nach sich zieht, bei der aber die böse Wirkung nur indirekt mit in Kauf genommen wird. Dagegen bleibt jede direkte und formale (innerlich bejahte) Mitwirkung an einer solchen in sich schlechten Handlung in jedem Fall sittlich verboten – was allerdings nicht ausschließt, daß im Einzelfall aus Unkenntnis oder Unvermögen ein schuldloses Verhalten vorliegt. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit sollen hier aus der traditionellen Moraltheologie beispielhaft einige solcher in sich schlechter Handlungen, die niemals erlaubt werden könnten, genannt werden:

1. Die direkte Tötung unschuldigen Lebens;
2. die direkte Selbsttötung (Suizid als Selbstmord);
3. der therapeutisch nicht unbedingt erforderliche Eingriff in die leibliche Integrität des Menschen – so die Verstümmelung, die Schönheitsoperation, die Entnahme eines gesunden Organs zur Transplantation oder auch die operative Sterilisation als Methode einer Empfängnisregelung (direkte Sterilisation – im Unterschied zur therapeutisch indizierten „indirekten“ Sterilisation);
4. die direkte (absichtliche) Falschaussage;
5. die Masturbation bzw. jede freiwillige Pollution männlichen Samens – auch nicht aus dem verständlichen Grund, um die Fruchtbarkeit der Spermien (etwa bei einer kinderlosen Ehe) zu untersuchen;
6. die direkte Empfängnis-

verhütung (als aktive Ausschaltung der Fruchtbarkeit des ehelichen Aktes; – die sog. natürliche Zeitwahl gilt als „indirekte“ Empfängnisverhütung und wurde erstmals in der Enzyklika „Casti connubii“ 1930 und in der Folgezeit mehrmals wiederholt von der kirchlichen Autorität als sittlich erlaubt bezeichnet); 7. jeder voreheliche und außereheliche Geschlechtsverkehr; 8. der Abschluß einer Zweitehe nach Scheidung der ersten kirchlich gültigen Ehe; 9. jede künstliche Insemination – auch die mit dem Samen des eigenen Ehegatten („homolog“, im Unterschied zu „heterolog“ als Fremdbesamung).

Auffällig an dieser Aufzählung ist, daß ein Großteil der hier genannten Verbote aus dem Bereich der Sexual- und Ehemoral stammt. Auch in den jüngsten Äußerungen haben Vertreter des kirchlichen Lehramtes gerade im Bereich der Sexualmoral an diesen unveränderlich und universal geltenden Verboten festgehalten. So heißt es in der am 29. Dezember 1975 herausgegebenen Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zu einigen Fragen der Sexualethik („Persona Humana“) zum vorehelichen Geschlechtsverkehr: „Die leibliche Vereinigung ist also nur dann rechtmäßig, wenn zwischen dem Mann und der Frau eine endgültige Lebensgemeinschaft geschlossen worden ist. So hat es die Kirche immer verstanden und gelehrt“ (n. 7). Ebenso eindeutig und absolut ist die Verwerfung der Homosexualität (n. 8) wie auch der Masturbation. Zu letzterer wird gesagt: „Was auch immer der Wert gewisser Argumente biologischer oder philosophischer Natur sein mag, deren sich die Theologen mitunter bedient haben, Tatsache ist, daß sowohl das kirchliche Lehramt in seiner langen und stets gleichbleibenden Überlieferung als auch das sittliche Empfinden der Gläubigen niemals gezögert haben, die Masturbation als eine zuinnerst schwer ord-

nungswidrige Handlung zu brandmarken“ (n. 9)⁶³. Ähnlich eindeutig wurde 1975 eine Anfrage der amerikanischen Bischöfe, ob eine direkte operative Sterilisation sittlich erlaubt werden könnte, negativ beschieden und als zuinnerst schlecht abgelehnt, ebenso jede direkte Empfängnisverhütung.

Das Positive eines solchen objektivistischen Modells ist: Hier werden eindeutige, klare Weisungen vermittelt. Normen, die unabhängig von jeder Situation gelten und niemals einer Veränderung unterworfen sind. Hier weiß man, woran man sich halten kann. Auf der Grundlage einer solchen objektivistischen Gesetzesethik braucht man sich mit Problemen des Sexualverhaltens, der Sterilisation, der Abtreibung und der künstlichen Insemination überhaupt nicht auseinanderzusetzen. Hier gilt nur das klare und strikte Verbot. Wenn in einer Gesellschaft unter Christen über diese Themen undifferenziert diskutiert wird, wenn man sich vorschnell von bestimmten Geboten oder Verboten dispensiert weiß, wenn zugleich viele Menschen verunsichert sind und die Autorität um klare Weisungen bitten, dann wird es verständlich, daß Vertreter des kirchlichen Lehramtes aus pastoraler Sorge die unbedingte und universale Geltung dieser Normen unterstreichen.

Kritisch ist jedoch zu bemerken: ein solches objektivistisches Modell gründet auf einer allzu optimistischen, ja bisweilen naiv anmutenden Erkenntnistheorie, die meint, der Wille Gottes lasse sich im Gesetz hinreichend festhalten: im natürlichen Sittengesetz, im positiv göttlichen Gesetz und schließlich auch in den vielfältigen menschlichen Gesetzen der Kirche und des Staates. Sittlichkeit erscheint hier als Gesetzesgehorsam. Die Differenz zwischen reflektierter Subjektivität und objektiver Welt tut sich hier nicht hinreichend auf. Ebenso wird der geschichtliche Wandel und Entwick-

längungsprozeß menschlich-sittlichen Verhaltens nicht hinreichend berücksichtigt. Vielmehr liegt ein erkenntnistheoretischer Optimismus vor. Gottes Wille läßt sich konkret nicht für alle Fälle so unbedingt im Gesetz einfangen; zudem wird „Gesetz“, „Norm“ und „Wert“ ununterschieden mit gleicher Bedeutung verwendet. Mit dem Wandel konkreter Normen befürchtet man dann auch einen Verlust von Werten. Ein solches Modell wird sicher der Wirklichkeit nicht hinreichend gerecht.

Das objektivierte Traditionsverständnis

Eigentümlich für das Modell einer Gesetzesmoral ist auch ein undifferenziertes und ungeschichtliches Verständnis von Tradition, wie es sich vor allem nach dem Konzil von Trient herausgebildet und bis zum II. Vatikanischen Konzil erhalten hat. Ohne Rücksicht auf den jeweiligen historischen Kontext werden konkrete Normierungen als unveränderliche Lehre ausgegeben, wobei man sich auf die Unfehlbarkeit der Kirche oder auf die stets gleichbleibende Tradition beruft.

Bei einer solchen Traditionsargumentation richtet sich der Blick zunächst auf das vorliegende historische Material, um aus ihm die ununterbrochene und unwandelbare Lehre zu beweisen; ist dies nicht möglich, so erscheint es als Funktion des kirchlichen Lehramtes, das zu bestimmen, was zur ununterbrochenen Überlieferung und Tradition zählt. Wo das historische Material für eine ununterbrochene Lehre keine hinreichende Stütze liefert, legt sich der Rückgriff auf das Autoritätsargument besonders nahe. Es erscheint dann geradezu ausreichend, wenn angesichts pluraler theologischer Meinungen oder verschiedener Traditionen die Vertreter des kirchlichen Lehramtes zum Schiedsrichter gemacht werden und ihre Entscheidung Geltung beansprucht, ohne daß man sich im einzelnen mit den vorgelegten

Argumenten der Gegenseite auseinandersetzt. Ein Wandel derartiger konkreter sittlicher Normen erscheint von vornherein als „Sittenverfall“. So wird in dem Minderheitenvotum jener Kommission, die vom Papst 1963 zur Vorbereitung der Enzyklika „*Humanae vitae*“ ins Leben gerufen wurde, zur Frage der Empfängnisverhütung folgendes ausgeführt:

„Die Geschichte liefert vollste Gewißheit darüber..., daß die Antwort der Kirche immer und überall die gleiche gewesen ist von den Anfängen bis zu unserem Jahrhundert. Es läßt sich keine geschichtliche Periode, kein kirchliches Dokument, keine theologische Schule, kaum ein katholischer Theologe finden, der je bestritten hätte, Empfängnisverhütung sei immer schweres Unrecht. Die Lehre der Kirche ist in dieser Sache absolut konstant“⁶⁴.

Und weiter heißt es: „Die Kirche kann ihre Antwort nicht ändern, weil diese Antwort wahr ist..., weil die katholische Kirche, von Christus selbst eingesetzt, um den Menschen einen sicheren Weg zum ewigen Leben zu zeigen, sich unmöglich während all dieser Jahrhunderte ihrer Geschichte so geirrt haben kann... Wenn die Kirche auf solche Weise irren könnte, würde die Autorität des ordentlichen Lehramtes in moralischen Dingen in Frage gestellt... Empfängnisverhütung ist immer ein schweres Unrecht. Die Wahrheit dieser Lehre ergibt sich aus der Tatsache, daß sie mit solcher Unveränderlichkeit, solcher Allgemeingültigkeit, solcher verpflichtenden Kraft immer und überall verkündet worden ist als etwas, das von den Gläubigen einzuhalten und zu befolgen ist“⁶⁵.

„Denn wenn die Kirche in ihrer schweren Verantwortung für die Seelenführung so schwer geirrt haben könnte, wäre es gleichbedeutend mit dem Hinweis, daß ihr der Beistand des Heiligen Geistes gefehlt hat“⁶⁶.

Auch in den offiziellen Äußerungen von „Persona Humana“ (1975) kommt ein solches objektivistisches Traditionsverständnis zum Ausdruck:

„Die Kirche aber hat im ganzen Verlauf ihrer Geschichte bestimmten Vorschriften des Naturgesetzes immer eine absolute und unveränderliche Geltung zuerkannt und in deren Übertretung einen Widerspruch zur Lehre und zum Geist des Evangeliums gesehen“ (n. 4). Richtig am Traditionsargument ist, daß Gottes Wille auch in der Überzeugung der glaubenden Gemeinde gefunden werden kann, daß die christlichen Gemeinden frühzeitig ein eigenständiges Ethos entwickelt haben und daß das Traditionsargument bei der Normenfindung und Normenbegründung nicht unberücksichtigt bleiben sollte. Allerdings werten Theologen des Mittelalters den Traditionsbeweis als schwächstes Argument.

Genauere Untersuchungen des vorliegenden historischen Materials auf dem Hintergrund des jeweiligen Kontextes aber zeigen, daß zwar formal gewisse Normen in ununterbrochener Folge festgehalten wurden, daß jedoch die Begründung für die sittliche Weisung einen starken Wandel erfahren hat. Bisweilen mußte auch aufgrund einer veränderten Situation ein über Jahrhunderte hindurch festgehaltenes grundsätzliches Verbot aufgegeben werden, wie dies etwa beim Verbot des Zinsnehmens der Fall war. Auch in der christlichen Ehemoral hat sich im Verlauf der Geschichte hinsichtlich der Motivation des ehelichen Vollzugs ein entscheidender Wandel vollzogen, der es verbietet, undifferenziert von einer ununterbrochenen Lehrüberlieferung zu sprechen. Gerade das vorliegende historische Material seinerseits kann eher als Aufweis für einen Wandel und damit auch für die grundsätzliche Relativität konkreter sittlicher Normen herangezogen werden. Normen, die eine lange Tradition besitzen, können durchaus in einer

veränderten Situation ihre Geltung verlieren, was noch nicht heißt, daß die von diesen Normen vorgestellten und geschützten Werte ihre Bedeutung verloren haben. Wird aber damit Ernst gemacht, daß das Traditionsargument für sich genommen das schwächste bleibt, so sollten für die Geltung einer sittlichen Norm über die Tradition hinaus weitere Vernunftgründe herangezogen werden. Weder das Mehrheitsargument noch das Traditionsargument für sich genommen reicht aus, um die Geltung oder Nichtgeltung einer sittlichen Norm aufzuzeigen. Der Wahrheitscharakter muß durch andere Argumente aufgewiesen werden. Das Mehrheits- und das Traditionsargument können als zusätzliche Bestätigung der Richtigkeit, nicht aber für die Begründung einer Norm verwendet werden.

Die Flucht vor dem Eigenentscheid

Gegen ein solches Modell einer Gesetzesmoral spricht vor allem die Tatsache, daß es nicht der Erziehung zu verantwortungsbewußtem und mündigem Verhalten dient, sondern eher Unmündigkeit festschreibt. Die Versuchung ist auch zu groß, daß man in Konfliktsituationen unter Berufung auf ein Gesetz einer anstehenden schweren Entscheidung ausweicht.

Der mißglückte Versuch, die Lösung eines ethischen Konflikts mit Hilfe des Rückgriffes auf gesetzliche Formulierungen und Vorschriften zu erreichen, kommt in der folgenden jüdischen Legende zum Ausdruck:⁶⁷

Zu Rabbi Josua ben Levi kam eines Tages ein Flüchtling und sprach: „Die Häscher des Königreichs sind hinter mir her, um einer Staatssache willen mein Leben zu nehmen; verbirg du mich und errette mich!“ Und Rabbi Josua sah sein gehetztes Angesicht, nahm ihn auf in seinem Haus und verbarg ihn.

Gegen Abend umringten die Häscher die Stadt, sandten

einen Boten hinein und ließen sagen: „Der Flüchtling ist in die Stadt geflohen. Gebt ihn heraus, wo nicht, so soll euer aller Leben für seines büßen“. Da lief das Volk auf dem Markt zusammen, die Weiber erhoben ihre Stimme in Geschrei, und die Menge brandete um Rabbi Josua, daß er ihnen rate und helfe. Er aber stand bleich und still in ihrer Mitte und erbat Bedenkzeit bis zum Morgen.

Da es Nacht war, saß Rabbi Josua in seiner Stube bei der brennenden Lampe. Vor dem verhüllten Fenster klang noch das Heulen aufgeregter Weiber. Im Zimmer war es still. In den Decken des Lagers ruhte der Flüchtling im erschöpften Schlaf, das Licht der Lampe entdeckte scharfe Schatten in seinem unter Träumen angstvoll zuckenden Gesicht. Rabbi Josua aber saß in Bangigkeit über der schweren Entscheidung, die ihm aufgeladen war, und wußte sich nicht zu helfen. Leben lag in seinen Händen. In der einen dieses gehetzte, das zu ihm geflohen war, in der anderen das Leben seiner Gemeinde. Durfte er den vertrauenden Flüchtling opfern? Durfte er die ihm anvertrauten Menschen in Gefahr bringen? Er bebte, daß er nicht mit reinem Herzen die Frage entscheide, an der er selbst so nah beteiligt war. Und er wagte nicht allein zu handeln, zu verantworten die furchtbare Wahl. So suchte er sich Rat bei den Meistern der Lehre, die vor ihm gewesen waren. Er saß vor der Lampe, gebeugt über die Bücher, und forschte im Gesetz und in der Mischna nach. Zuletzt fand er ein Wort, das entschied: „Wenn das Leben vieler in Gefahr ist, so darf der Angeklagte ausgeliefert werden“. Er lehnte sich zurück im Stuhl und atmete tief auf. Hinterm Fenstervorhang graute schon der Morgen. Rabbi Josua sah mit schlaflos brennenden Augen übergroß die Schrift der Mischna, erkannte aber nicht die Schrift im Angesicht des Menschen, jenes Flüchtlings,

der sich seinem Schutz anempfohlen hatte. Er beugte sich über das Lager und schüttelte den Schlafenden wach: „Ich bin verantwortlich für die Gemeinde, von meiner Hand wird dein Leben gefordert. Ich habe nach bestem Wissen und Gewissen die Mischna durchforscht und die Vorschrift gefunden: wo das Leben vieler in Gefahr steht, darf der Angeklagte ausgeliefert werden“. So sprach Rabbi Josua tonlos. Der Flüchtling aber sank zurück in Todesangst. Rabbi Josua sprach hastig weiter: „Entkommen kannst du nicht, denn die Stadt ist von Häschern umstellt. Ich muß dich ausliefern um der vielen Leben willen, die mir anvertraut sind. Erspare mir die letzte Bitterkeit, daß ich Gewalt gegen dich anwende, und liefere dich selbst aus!“ Des Lehrers Entschlossenheit aber war größere Gewalt als Faust und Schlag. Der Flüchtling sah die letzte Brücke seiner Rettung brechen. Vor der Stadt erschollen die Signale der Häscher; heulend vor Angst stürzte das Volk gegen Rabbi Josuas Haus. Und er stand bleich und still in ihrer drängenden Mitte, während der Flüchtling hinausging, sein einziges Leben zu opfern.

In der nächsten Nacht saß Rabbi Josua wieder still bei der Lampe. Draußen auf der Straße verklang der Jubel des geretteten Volkes. Sein Gesicht aber war bleich; er wußte seine Gemeinde in Sicherheit, den Flüchtling aber tot. Wieder prüfte er alles, was seinen Entschluß bestimmt hatte. Doch plötzlich bemerkte er in der Stille draußen leises Bewegen an der Wand, und die Tür öffnete sich. Eine große Gestalt trat herein, es war der Prophet Elia. Josua stand auf und grüßte ihn mit schweigendem Gruß. Der Prophet sah zunächst stumm im Zimmer umher, deutete auf das leere Lager und fragte: „Wo ist der Flüchtling?“ – Rabbi Josua erschrak und antwortete hastig: „Die Häscher drohten, wenn er nicht ausgeliefert würde, die ganze Stadt zu zerstören. Ich

aber forschte nach bestem Gewissen in der Mischna und fand eine Vorschrift: wo das Leben vieler in Gefahr steht, darf der Angeklagte ausgeliefert werden“. Der Prophet aber stand, als höre er nicht, und fragte erneut nach dem Flüchtling. Rabbi Josua sank zurück in seinen Stuhl, bedeckte sein Gesicht mit den Händen, konnte aber vor dem forschenden Blick des Propheten nicht bestehen und antwortete bebend: „Er ist gegangen, sich selbst auszuliefern, denn ich sprach mit ihm, und ich fand eine Vorschrift in der Mischna...“ Da trat der Prophet dicht an den Rabbi und sprach mit starker Stimme: „Warum warst du nicht eingedenk der Mischna der Frommen, die allein in den Herzen der Gerechten geschrieben steht? Bist du darum ein Gerechter ohne Fehl, daß du an den Buchstaben der Vorschrift dich klammerst? Siehe, in der bittersten Not helfen nicht die Meister der Lehre, weder die vorher waren, noch die nachher sein werden, da bist du mit Gott allein und mußt vor ihm erleiden die menschliche Nichtigkeit bis auf den Grund. Wehe dir, daß du geflüchtet bist zu irdischer Hilfe und hast Gottes Angesicht nicht ertragen!“

Und der Prophet wandte sich und ging hinaus ohne Gruß. Rabbi Josuas Kopf aber sank auf den Tisch nieder in bitterster Not, und er erkannte, daß er falsch gewählt hatte.

Konnte Rabbi Josua überhaupt eine andere Wahl treffen? Hat er nicht doch richtig entschieden? – Doch darum geht es in dieser Legende nicht; sie will vielmehr aufzeigen, daß jeder, der einer ihm von Gott auferlegten persönlichen Entscheidung einfach durch den Rückgriff auf eine legalistische Anweisung auszuweichen versucht, dem Willen Gottes nicht gerecht wird, daß er dann falsch gewählt hat. Eine solche Wahl verleiht auf Dauer kein gutes Gewissen, da sich der Betreffende in letzter

Radikalität nicht mit dieser Entscheidung identifizieren kann. Eine solche letzte Identifikation, eine Entscheidung, die in der Tiefe des Herzens gründet, wird dem Christen abverlangt. Den Weg dazu bietet nicht eine Moral, die ein festes Normensystem als Handlungsvorlage besitzt, sondern eine Ethik, deren Ziel die auf der Freiheit und Verantwortung gründende Entscheidung des einzelnen ist.

Vorrang der deontologischen Begründung

Eigentümlich für das Modell einer Gesetzesmoral ist auch, daß bei der Ableitung sittlicher Normen aus einem objektivistischen Naturrechtsverständnis und einem gleichgearteten Traditionsverständnis die deduktive Methode und eine deontologische Begründung der Normen den Vorrang einnehmen. Der aus der angelsächsischen Diskussion übernommene Begriff „deontologisch“ (vom griechischen τὸ δέον) meint so viel wie: aufgrund einer sittlichen Verpflichtung handeln. Darunter werden jene sittlichen Urteile verstanden, die ohne Rücksicht auf Umstände und Folgen universale Geltung beanspruchen und die durch kein menschliches Urteil relativiert und durch keine Situation verändert werden können. Sie fallen auch zusammen mit den sog. in sich guten bzw. in sich schlechten Handlungen. Die Begründung erfolgt dann „aus der Natur der Sache“. So wird das Verbot der Lüge als einer direkten Falschaussage damit begründet, daß durch solches Tun die Sprache nicht mehr der Wahrheitsmitteilung dient, sondern zur Täuschung mißbraucht wird. Dies aber sei falsch und darum grundsätzlich verboten. Ein solches Tun sei unsittlich, weil damit gegen die Natur bzw. auch gegen den Schöpfer der Natur verstoßen werde. Darum bleibe jede direkte Falschaussage – auch bei negativen Folgen der Wahrheitsaussage – immer und überall verboten.

Bei diesem Argumentationstyp werden oft vorsittliches und sittliches Gut (oder Böses) verwechselt. Es bleibt auch die Tatsache unberücksichtigt, daß der Anspruch auf eine wahre Mitteilung in dem Augenblick verlorengehen kann, wo eine solche Aussage aus Bosheit in schwerer Weise mißbraucht und damit der Sinn sprachlicher Kommunikation ins Gegenteil verkehrt wird.

Der deontologischen Argumentation wird in der angelsächsischen Ethik die teleologische Argumentation gegenübergestellt. Nach C. D. Broad vertreten deontologische Theorien normative Sätze von der Art: Diese oder jene Handlungsweise ist unter diesen und jenen Umständen immer sittlich richtig (oder falsch), gleichgültig, welche ihre Folgen auch sein mögen. Teleologische Theorien dagegen behaupten, der sittliche Charakter einer Handlungsweise werde ausschließlich durch ihre guten oder üblen Folgen bestimmt⁶⁸.

B. Schüller greift diese Unterscheidung auch für die theologische Ethik auf. Dabei bleibt zu beachten, daß deontologisch in kontradiktorischem Gegensatz zu teleologisch bestimmt wird; deontologisch heißt somit jede Theorie, die behauptet, daß die sittliche Beurteilung einer Handlung nicht ausschließlich von ihren Folgen her geschehe⁶⁹.

Die Gefahr einer überwiegend deduktiven und deontologischen Normenbegründung ist, daß die sittliche Bedeutsamkeit anthropologischer Erkenntnisse nicht hinreichend berücksichtigt wird. Es zeichnet sich leicht eine „Immunisierungsstrategie“ ab: bei der Begründung sittlicher Handlungsnormen zieht man sich allein auf theologische Aussagen zurück, vermag dann aber keine wirklichkeitsgerechte Antwort mehr zu geben. Theologie erhält dann einen ideologischen Akzent. Auch der Praxisbezug und die Realisierbarkeit sittlicher Normen sind nicht mehr gewährleistet.

2. Absolute sittliche Normen – Ausnahmen

Die Absolutheit sittlicher Handlungsnormen

In der Erzählung vom „Kleinen Prinzen“ hat A. de Saint-Exupéry literarisch bereits vor einigen Jahrzehnten das eingefangen, was heute die Überzeugung zahlreicher Christen ist: eine Skepsis gegenüber konkreten Handlungsnormen, die als universal gültig ausgegeben werden:

Auf dem fünften Planeten begegnet der kleine Prinz einem Laternenanzünder, der nichts anderes zu tun hat, als jede Minute die Laternen zu entzünden und wiederum zu löschen. Der kleine Prinz fragt nach dieser ihm sinnlos erscheinenden Beschäftigung und erhält vom Anzünder die Antwort: „Die Weisung ist eben die Weisung... Ich tue da einen schrecklichen Dienst. Früher ging es vernünftig zu. Ich löschte am Morgen aus und zündete am Abend an. Den Rest des Tages hatte ich zum Ausruhen und den Rest der Nacht zum Schlafen... Die Weisung wurde nicht geändert... Das ist ja das Trauerspiel! Der Planet hat sich von Jahr zu Jahr schneller und schneller gedreht, und die Weisung ist die gleiche geblieben... Und jetzt, da er in der Minute eine Umdrehung macht, habe ich nicht mehr eine Sekunde Rast. Jede Minute zünde ich einmal an, lösche ich einmal aus!“⁷⁰

Hier kommt zum Ausdruck: Handlungsregeln, die sich verselbständigen haben und nicht mehr den Bezug auf die jeweils vorliegende konkrete Situation berücksichtigen, werden sinnlos und verlieren damit ihre Geltung. Die weithin bestehende Allergie gegen absolute sittliche Normen gründet darin, daß man „absolut“ im Sinne von allgemeingültig oder universal versteht. Umgekehrt muß jener Christ, der die absolute Geltung sittlicher Handlungsnormen in Frage stellt, häufig den Vorwurf

hören, er nehme die Unbedingtheit sittlicher Verpflichtung nicht mehr hinreichend ernst.

Wenn jedoch in der theologischen Ethik von absoluten Normen gesprochen wird, ist nicht die Allgemeingültigkeit sittlicher Normen gemeint, sondern ihre objektive Geltung. In diesem Sinne sind auch konkrete Handlungsnormen, selbst wenn sie entsprechend der Kontingenz menschlichen Lebens und ihrer Abhängigkeit von den Umständen „relativ“ bleiben, unter den jeweils gegebenen Umständen absolut verpflichtend. Diese Unterscheidung wurde oft übersehen; allerdings gibt es auch heute noch einige Sozialethiker, die an der Allgemeingültigkeit konkreter sittlicher Handlungsnormen festhalten und – weithin aufgrund eines Mißverständnisses des tatsächlichen Anliegens – in der Betonung der Relativität aller konkreten sittlichen Handlungsregeln bereits eine Leugnung der allgemein formulierten Normen wie „Du sollst stets gerecht handeln, Du sollst stets keusch sein“ usw. erblicken. Sie sehen auch in der sog. Güterabwägung eine Aufweichung der traditionellen katholischen Moral⁷¹. Tatsächlich müßte man hierbei beachten, daß sich derart allgemein und abstrakt gehaltene Normen oder Prinzipien auf sittliche Werte beziehen und daß erst in der Anwendung bzw. materiellen Auffüllung dieser Normen deren relative Geltung zum Ausdruck kommt. Selbstverständlich gibt es abstrakte sittliche Normen, die den Charakter eines Prinzips haben; sie sind allgemeingültig, dementsprechend unveränderlich und zeitlos. Die Begriffe relativ und absolut, wie sie in diesem Zusammenhang Verwendung finden, schließen sich gegenseitig nicht aus, da sie jeweils einen verschiedenen Bezugspunkt besitzen. Relativ bezieht sich sowohl auf die zeitlichen wie örtlichen Gegebenheiten. So kann sich eine sittliche Verpflichtung sowohl für den pubertären Menschen wie

auch für ein unterentwickeltes Land in einer anders gelagerten Wertdringlichkeit ergeben als für den erwachsenen Menschen oder für ein hochentwickeltes Industrieland. Ebenso spielen örtliche Voraussetzungen für die Konkretisierung grundlegender sittlicher Prinzipien eine nicht unbedeutende Rolle. Die klassische Moralthologie hat diese Elemente schon immer mit der Forderung der Berücksichtigung der Umstände von Ort und Zeit aufgegriffen. Der Begriff absolut bezieht sich jedoch auf den Verpflichtungscharakter einer Handlungsregel.

Wertfeststellung und sittliche Bewertung

Die Erkenntnis und Feststellung eines Gutes als vorsittlicher Wert ist nicht mit der eigentlichen sittlichen Bewertung gleichzusetzen. Letztere bezieht sich immer auf das Handeln eines Menschen als einen wertrealisierenden Akt. Die Feststellung, daß die Beachtung der Menschenwürde, die Bedeutung sittlicher Normen, Institutionen und der Gemeinschaft für das Zusammenleben, daß die leibliche Integrität und die Sexualität Werte sind, die menschlichem Handeln verpflichtend vorgegeben sind, kann noch nicht als eigentlich sittliches Urteil bezeichnet werden. Sie ist Ausdruck einer Wert Einsicht und einer Wertfeststellung. Es gibt auch Werte, die sich unmittelbar auf einen wertrealisierenden Akt beziehen wie Treue, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Demut. Sie weisen auf Grundhaltungen hin, die für menschliches Zusammenleben unverzichtbar bleiben. Aber auch sie sind noch keine konkreten Handlungsregeln; denn im Einzelfall muß jeweils geprüft werden, wie sich Treue realisiert bzw. wann und inwieweit ein Versprechen einzuhalten ist und wann nicht, was Klugheit zu tun oder zu unterlassen gebietet. Gerade für die Regelung und Lösung von Konflikten werden bestimmte, auch aus

der Erfahrung gewonnene Wertvorzugsregeln eine Hilfe bieten. Hierbei kann die christliche Botschaft von der Zuwendung Gottes zum Menschen Impulse und Kriterien mit einbringen, die zur Korrektur falscher Prioritäten führen und auf die Werteinsichten einen entscheidenden Einfluß ausüben. So wird eben bei aller Berechtigung einer Selbstliebe und einer entsprechenden Selbstverwirklichung vom christlichen Glauben der Akzent in besonderer Weise auf die Nächstenliebe gelegt, wobei am Beispiel Jesu und seinem Kreuzestod für uns diese Nächstenliebe eine letzte Radikalität erfährt. Wenn in diesem Zusammenhang von vorsittlichen Werten oder Unwerten, Gütern oder Übeln gesprochen wird, dann heißt dies nicht, daß solche Werte oder Verhaltensweisen für das sittliche Verhalten völlig unbedeutend sind – im Gegenteil: uns ist aufgegeben, soweit als möglich alles Negative abzuwehren und das Positive zu bejahen und zu fördern. Nur ist ein solches Übel – etwa die Anwendung von Zwang, die Tötung oder Verstümmelung eines Menschen – für sich genommen noch nicht ausreichend, um die sittliche Qualität eines solchen konkreten Tuns zu beurteilen; denn im Falle äußerster Notwehr könnte bei der Abwehr eines ungerechten Angriffes auch die Tötung eines Angreifers, falls sie die einzige Möglichkeit zur Rettung des eigenen Leben oder des Lebens anderer darstellt, sittlich gerechtfertigt erscheinen; ebenso ist eine Verstümmelung (z. B. eine operative Amputation eines menschlichen Gliedes), wo sie aus therapeutischen Gründen um der Erhaltung des Lebens unbedingt angezeigt erscheint, ein sittlich positiver Akt. Ausschlaggebend für die sittliche Bewertung des Tuns ist also nicht allein die äußere Tat, sondern vor allem das Motiv und die Umstände, die ein entsprechendes Verhalten rechtfertigen.

F. Böckle möchte den Begriff „Wert“ und „Unwert“ für den sittlichen Bereich, den Begriff „Güter“ dem vorsittlichen, aber sittlich bedeutsamen Bereich reservieren. Er versteht unter Gütern jene realen Gegebenheiten, die außerhalb des handelnden Subjekts und unabhängig von unserem persönlichen Denken und Wollen existieren, also dem Handeln vorgegeben sind, während Werte für ihn bereits feste Werthaltungen (Tugenden), also real existierende Qualitäten des menschlichen Willens sind⁷². Doch dürfte sich diese begriffliche Trennung kaum durchsetzen; zudem gibt es eine Reihe von „Gütern“, die unmittelbar zur Person gehören und für die wir verantwortlich sind: das Leben, die eigene Gesundheit, die äußere Handlungsfreiheit. Sie werden durchaus als Werte verstanden, müssen aber unter Umständen zurückgestellt werden um anderer höherer geistiger Werte willen. Sittliche Werthaltungen wie Wahrhaftigkeit, Treue und Gerechtigkeit dagegen dürfen niemals relativiert werden; sie verpflichten immer.

Ausnahmen als Bestätigung der Regel

Die im Volksmund öfters zu hörende Aussage „Ausnahmen bestätigen die Regel“ bringt bereits zum Ausdruck, daß mit einer Ausnahme noch keineswegs die Geltung einer Regel oder Handlungsnorm, ihr Unbedingtheitscharakter, in Frage gestellt werden muß. Gerade in der Ausnahmeregelung zeigt sich, daß die vorliegende Formulierung der Norm entweder nur rein formal eine subjektive Grundhaltung verlangt, aber noch nicht inhaltlich-material konkretisiert wurde, oder daß sie zu allgemein gehalten ist und darum den vielschichtigen Umständen einer Situation nicht hinreichend gerecht zu werden vermag. So trägt sicherlich die Forderung des Schutzes menschlichen Lebens den Charakter einer unbedingten Verpflichtung. Daraus leitet sich das allge-

meine Tötungsverbot ab, das jedoch bereits in der zweitausendjährigen Geschichte christlichen Glaubens immer wieder Ausnahmen erfuhr, wenn man Argumente für einen sog. „gerechten Krieg“ vortrug oder wenn man die Berechtigung der Todesstrafe gegenüber schwersten Verbrechern lehrte. Angesichts der Fortentwicklung des Systems von Vernichtungswaffen und der möglichen Ausweitung jeder Kriegshandlung zu einem totalen Krieg muß heute jede kriegerische Auseinandersetzung bzw. der Krieg grundsätzlich verurteilt werden (Vaticanum II, Pastoralkonstitution a. 79–82); ebenso kann man nicht mehr mit jener Unbefangenheit die Berechtigung der Todesstrafe vertreten, wie dies die traditionelle Moraltheologie tat; doch wird es immer wieder Ausnahmen vom Tötungsverbot geben müssen – etwa im Falle äußerster Notwehr. Darum wurde das Verbot „Du sollst nicht töten“ nicht auf jedwedes Töten von Menschen bezogen; bereits das im Dekalog verwendete hebräische Wort „rasah“ meinte das willkürliche und gewaltsame Vergießen von Menschenblut, den Totschlag unter freien rechtsfähigen israelitischen Vollbürgern, die Blutrache, die dem willkürlichen Urteil des Rächers entzogen werden soll. Dementsprechend wurde das Verbot konkretisiert zu „Du sollst nicht direkt unschuldiges menschliches Leben töten“. Aber auch ein solches synthetisches Urteil, das in der traditionellen Moraltheologie als ausnahmslos geltend verstanden wurde, hat angesichts möglicher Situationen noch seine Grenzen. Wollte man an der ausnahmslosen Geltung des Verbotes der direkten Tötung unschuldigen Lebens festhalten, dann gäbe es in jenem Konfliktfall keine Lösung, wo eine Schwangere nach gewissenhaftem Urteil der Ärzte aufgrund ihres schlechten Gesundheitszustandes die Zeit ihrer Schwangerschaft (lebend nicht überstehen, Mutter und Kind also sterben würden, es sei

denn, daß wenigstens ein Leben – und zwar das der Mutter – mit Hilfe eines direkten Abbruchs der Schwangerschaft gerettet werden könnte. Hier einfach den Dingen „ihren Lauf“ zu lassen, dürfte doch kaum vernünftig und dem Willen Gottes entsprechend sein. In einem solchen Extremfall – vorausgesetzt, daß auch die entsprechende nahezu sichere Indikationsstellung vorgenommen wurde – wäre der Abbruch der Schwangerschaft zwar eine direkte Tötung unschuldigen Lebens, aber zugleich der einzig mögliche Weg, von zwei Menschenleben wenigstens das eine zu retten. Dies dürfte Ausdruck hoher sittlicher Verantwortung und damit auch sittlich erlaubt sein. Mit einer solchen „Ausnahme“ wird die Geltung des Tötungsverbotes in keiner Weise aufgehoben; das Verbot wird vielmehr der tatsächlichen menschlichen Lebenswirklichkeit und Situation „angepaßt“ (Anpassung hier im guten Sinne verstanden!); eine rein legalistische unmenschliche Anwendung dieser Norm wird verhindert. Selbstverständlich sollte man in solchen differenzierten Fällen sofort jede Form eines Mißbrauches abwehren. Doch der mögliche Mißbrauch hebt nicht die Berechtigung des rechten Gebrauchs einer Regelung auf (*abusus non tollit usum*).

Wenn P. Pius XII. in seinen Ansprachen vom 29. Oktober und vom 28. November 1951 jeden direkten Angriff auf das Leben eines Schuldlosen, jede direkte Tötung und jeden Abbruch einer Schwangerschaft ausnahmslos als verboten und diese Norm als Gebot Gottes bezeichnet, dann wird damit der Ernst der Verpflichtung des Schutzes jeden menschlichen Lebens deutlich herausgestellt und die grundsätzliche Geltung eines solchen Verbotes unterstrichen; eine Ausnahme, wie sie in dem oben genannten äußersten Extremfall umschrieben wurde, erscheint jedoch dabei nicht ausgeschlossen, es sei denn, man besteht auf einer legalistischen Anwen-

dung dieser Weisung. Auch P. Paul VI. hat nochmals die ausnahmslose Geltung des Verbotes des Abbruchs der Schwangerschaft unterstrichen; diese Aussagen sind wesentlich bestimmt von einer tiefen pastoralen Sorge, daß angesichts der Änderung der strafrechtlichen Bestimmungen zur Abtreibung in verschiedenen Ländern eine Aufweichung der sittlichen Verpflichtung zum Lebensschutz erfolgt und das Tötungsverbot nicht mehr ernst genommen wird. Im übrigen ist jedoch auch die katholische Tradition bezüglich des Verbotes der direkten Tötung menschlichen Lebens im äußersten Konfliktfall keineswegs so einhellig, wie es den Anschein erweckt. So hatte das Heilige Offizium 1872 auf eine Anfrage des Bischofs von Mainz, ob eine Kraniotomie zur Rettung der Mutter erlaubt sei, ausweichend mit dem Hinweis geantwortet, man möge dieses Problem bei älteren und jüngeren Autoren prüfen und dann klug handeln⁷³. 1884 und 1889 meinte es auf weitere Anfragen zu dem nämlichen Thema, man könne an den Katholischen Hochschulen die Erlaubtheit der Kraniotomie nicht mit Sicherheit lehren. Erst im Jahre 1895 wurde der Abbruch der Schwangerschaft (*ejectio foetus*) zur Rettung der Mutter grundsätzlich als unerlaubt erklärt⁷⁴. Zwei Jahre zuvor aber beginnt der Kanonist und Moralist Arthur Vermeersch SJ zunächst in Löwen seine Tätigkeit – ein Gelehrter, der später durch seine Mitarbeit bei der Kodifizierung des Kirchenrechtes wie bei der Systematisierung der Moral in Rom bekannt wurde und der dann die ausnahmslose Geltung dieser Forderungen unterstreicht und von den sog. in sich schlechten Handlungen (*malitia intrinseca*) spricht. Hier nun setzt ein legalistisches Verständnis der Anwendung geltender sittlicher Normen ein. Noch 1887 hatte der Tübinger Moraltheologe F. X. Linsenmann (der 1898 zum Bischof von Rottenburg gewählt wurde, aber noch

vor der Bischofsweihe starb) erklärt: „Die Mutter ist nicht verpflichtet, ihr eigenes Leben zu opfern, um das ihres Kindes zu retten. Ja selbst sittlich berechtigt ist sie dazu nur, wenn wirklich einige Hoffnung vorhanden ist, daß ihr Opfer des eigenen Lebens der Erhaltung des Kindeslebens zu gute komme, was aber in den bei weitem meisten Fällen nicht zutrifft. Gleichwie nun durchweg angenommen wird, daß während einer Krankheit der Mutter ein Heilmittel angewendet werden dürfe, durch welches voraussichtlich der Tod des Kindes erfolgen werde – wenn nur der Tod des Kindes nicht direct beabsichtigt werde –, so darf auch gesagt werden, daß eine Mutter nicht verpflichtet werden könne, den Kaiserschnitt an sich vornehmen zu lassen, um das Kind zu retten. Von einer Mutter die Erlaubniß zum Kaiserschnitt fordern, heißt nämlich das Opfer ihres Lebens fordern, weil es nur äußerst seltene Ausnahmefälle sind, in denen die Mutter mit dem Leben davon kommt; und fast eben so oft wird sogar die Hoffnung vereitelt, das Kind mit Aufopferung der Mutter zu retten“⁷⁵. Diese Formulierungen sind zu verstehen auf dem Hintergrund des damaligen Standes der ärztlichen Wissenschaft und Heilkunst, bei der eine Schnittentbindung offensichtlich noch mit einem hohen Risiko verbunden war. Sie sind aber Ausdruck des Versuchs, eine geltende Norm in einer konkreten Situation entsprechend anzuwenden bzw. die Grenzen dieser Norm aufzuzeigen. Auch bischöfliche Äußerungen aus jüngster Zeit, die die Tötung werdenden Lebens aufgrund einer vitalen medizinischen Indikation von dem Vorwurf schwerer Sünde ausnehmen, müßten von der Kirche zurückgewiesen werden, wollte man auf einer ausnahmslosen unbedingten Geltung und konkreten Anwendung des direkten Tötungsverbotes bestehen⁷⁶. Sieht man mit der Ausnahme die Regel grundsätzlich in Frage gestellt, so

könnte man solche Ausnahmen nur als „scheinbare Ausnahmen von der Norm“ bezeichnen. Tatsächlich bekunden sie jedoch eine verantwortungsbewußte Anwendung einer gültigen und damit verbindlichen Norm auf die jeweilige Situation. Zunehmend stimmen darum heute Moraltheologen darin überein, daß bei einer objektiv begründeten sog. Ausnahme der Norm nichts von deren Geltung genommen, sondern vielmehr die wahre Geltungsbreite der Norm genauer umschrieben wird⁷⁷.

Ausnahme von der Regel nur scheinbar?

Das Tötungsverbot wurde bereits im Alten Testament keineswegs universal verstanden; vielmehr war damit eine ganz bestimmte Art der eigenmächtigen Tötung gemeint, nicht jedoch die Todesstrafe, das Töten im Krieg oder in einer Notwehrsituation. Insofern begegnen wir in der traditionellen Moral schon immer Ausnahmeregelungen. G. Ermecke lehnt jedoch in diesem Zusammenhang den Begriff „Ausnahme“ ab; es handle sich keineswegs um eine Ausnahme von der geltenden Norm, sondern um völlig verschiedene und nur dem äußeren Schein nach ähnliche oder gleiche Vorgänge, wie dies etwa beim Stehlen und Mundraub, bei Tötung aus Notwehr und bei Mord der Fall sei; durch das transzendente Verhältnis des Handelnden zu dem verwirklichten physischen Übel liege keine Ausnahme von der Norm vor, vielmehr sei dies nur eine Folge der „objektiven Seins- und Wertstufenordnung, die die allgemeine Norm zu achten gebietet“⁷⁸.

Geht man jedoch von der Kontingenz aller irdischen Güter aus, dann sind bei sekundären Gebots- und Verbotsnormen Ausnahmen nicht nur berechtigt, sondern sogar geboten. „Ethische Normen, die die Verwirklichung eines bestimmten relativen Wertes gebieten, ent-

halten dadurch durchwegs eine Ausnahmeklausel. Sie haben bindende Kraft, es sei denn, der Wert, den sie zu verwirklichen gebieten, konkurriere in einer bestimmten Situation mit einem anderen vorzugswürdigen Wert“⁷⁹.

Sollen aber Ausnahmen berechtigt sein, so müssen zwei Bedingungen erfüllt sein: „Die Gründe müssen sich universalisieren lassen, eine unparteiische Anwendung erlauben; sie müssen, wenn von allen Betroffenen in Anspruch genommen, dahin führen, daß dem Wohl aller mehr oder besser gedient ist“⁸⁰.

Mit der Relativität von Werten ist auch erst recht die grundsätzliche Überholbarkeit konkreter sittlicher Normen gegeben – Überholbarkeit meint nicht unbedingt, daß sich diese Normen ins völlige Gegenteil abändern; sie tragen jedoch stets den Charakter und das Kolorit ihrer Zeit und müssen, sollen sie den Erfordernissen der jeweiligen Situation weiterhin gerecht werden, entsprechend dem Wandel dieser Situation auch weiter entfaltet bzw. geändert werden. Konkret-operative Handlungsnormen können wegen ihrer Bedingtheit keinen absoluten Geltungsanspruch im Sinne der Universalität erheben; sie müssen für Ausnahmen offen bleiben. Es gibt zwar grundlegende Strukturen der Sittlichkeit, die für menschlich-sittliches Verhalten schlechthin charakteristisch sind. Aber alle Sollensvorschriften werden durch die material-inhaltliche Auffüllung zu konkreten sittlichen Handlungsnormen, die stets auf die vorgegebenen Umstände bezogen bleiben und diese zu berücksichtigen haben, um so den Erfordernissen der jeweiligen Situation gerecht zu werden. In diesem Sinne sind sie grundsätzlich auch variabel, offen für weitere Entfaltungen und wandelbar.

J. Fuchs betont, daß die bei negativen Normen vorgenommenen Ausnahmen eigentlich nur zeigen, „daß das

in der Norm verworfene malum nicht schon als sittliches Übel zu verstehen ist. Eben darum kann seine Verwirklichung zwecks Vermeidung eines anderen malum (oder um eines relativ hohen bonum willen) aus den angegebenen Gründen sittlich berechtigt sein⁸¹.

3. Das Entscheidungsmodell einer Verantwortungsethik

Einem strukturalen Ansatz einer theologischen Ethik entspricht besser das Entscheidungsmodell, das Grundlage einer Verantwortungsethik bleibt. Doch bedarf es zuvor einer Klärung, was in diesem Zusammenhang unter Verantwortungsethik verstanden wird.

Entscheidungsmoral – Verantwortungsethik

Der deutsche Soziologe Max Weber (1864–1920) stellt in seinem 1919 erschienenen Aufsatz „Politik als Beruf“⁸² Verantwortungsethik und Gesinnungsethik als zwei Idealtypen ethischer Handlungsweisen einander gegenüber. Unter Verantwortungsethik versteht er jene Haltung, die die Richtigkeit des Handelns nicht an den diesem Handeln zugrundeliegenden Motiven und Beweggründen beurteilt, sondern die in erster Linie ihr Augenmerk auf die voraussehbaren Konsequenzen der jeweiligen Tat richtet. Dabei spielen auch die für die Erreichung des Zieles erforderlichen Mittel eine wichtige Rolle. Eine solche Entscheidung bringt nicht immer eine glatte Lösung, sondern verlangt bisweilen einen notwendigen Kompromiß. Im Unterschied zur Verantwortungsethik gründet die Gesinnungsethik auf der einmal gefällten Grundentscheidung; sie kennt bei der Verwirklichung des Zieles keinerlei Kompromiß. M. Weber glaubt, daß in einer so verstandenen Gesinnungsethik letztlich der Erfolg und die Konsequenzen der Handlung nicht mehr im menschlichen Verantwortungsbereich liegen, son-

dem auf äußere Umstände, innerweltliche Zustände oder auf den göttlichen Willen verlagert werden: „Der Christ tut recht und stellt den Erfolg Gott anheim“⁸³. Dagegen bleibt bei der Verantwortungsethik der Handelnde für alle voraussehbaren Folgen seines Tuns mit verantwortlich, da er sie ja auch verursacht hat⁸⁴. Nach Weber liegt also die Verantwortungsethik in der Mitte zwischen Gesinnungsethik und Erfolgsethik.

Wenn in diesem Zusammenhang von Verantwortungsethik gesprochen wird, so versteht sich diese als Mittelweg zwischen einer Gesetzesmoral und einer extremen Situationsethik, als Ansatz einer Ethik, die durchaus an der „absoluten“ Geltung sittlicher Normen festhält, absolut aber nicht im Sinne von universal versteht und die angesichts der im voraus nie voll auszulotenden konkreten Situation den relativen Charakter konkreter sittlicher Handlungsnormen und deren Wandelbarkeit betont. Dabei kommt der zu treffenden sittlichen Entscheidung, innerhalb deren die Folgen und das Endziel (τέλος) der Handlung vorrangig Berücksichtigung finden, ein besonderes Gewicht zu. Zweifelsohne zählt zu den zentralen Problemen einer theologischen Ethik das bei einer sittlichen Entscheidung geforderte Vorzugsurteil, bisweilen – allerdings nicht ganz zutreffend – „Güterabwägung“ genannt. Es geht darum, aus einer Reihe von mitsammen konkurrierenden Werten eine Wahl zu treffen, *einem* Wert den Vorzug zukommen zu lassen. Wie und in welcher Weise die Wahl jeweils getroffen wird, hängt ab sowohl von der Werthöhe und Wertdringlichkeit als auch von der dem Gesamtverhalten der Person zugrundeliegenden sittlichen Einstellung oder Grundentscheidung.

Werthöhe und Wertdringlichkeit

Unter Werthöhe wird nun hierbei die für eine ver-

antwortliche Lebensgestaltung zu beachtende Stufenfolge (Hierarchie) der Werte verstanden, ihre objektive Wertrangordnung. So bilden Sachwerte wie Nahrung, Wohnung, Kleidung und Besitzgüter für unsere Lebensgestaltung eine materiale Grundlage. Werte gesellschaftlichen Geltens wie Ehre, guter Ruf, Freiheitsraum für die eigene Gestaltung des Lebens und für die Wahl des Berufes nehmen einen höheren Rang ein; weiter bilden Vitalwerte wie Gesundheit und Lebenskraft, geistige Werte, schließlich sittliche und religiöse Werte die Skala dieser Werthierarchie; sie wurde in der Vergangenheit sehr klar in Form eines Stufendenkens vorgelegt⁸⁵. G. Ermecke sieht die Lösung des geforderten Wertvorzuges „nur von einer Wertmetaphysik und Werttheologie aus begründet und ermöglicht“⁸⁶. Nun zeigt sich zunehmend, daß ein solches Stufendenken gemäß der objektiven Wertrangordnung Theorie bleibt; in der Wirklichkeit greifen derartige Werte weitaus stärker ineinander. Vor allem spielt die Dringlichkeit eines Wertes für die jeweilige menschliche Existenzverwirklichung eine entscheidende Rolle für die konkrete Rangordnung, die ein Wert einnimmt. So kann es sein, daß in einer stark gestörten ehelichen Beziehung für die gute Erziehung der vorhandenen Kinder wie für die Existenzverwirklichung beider Partner eine Trennung der Ehegatten als notwendig erachtet wird, selbst wenn aufgrund des Eheversprechens und des bei beiden vorhandenen sakramentalen Verständnisses der Ehe in der objektiven Rangordnung die Ehe als höherer Wert erscheinen mag. Geht man aber von der im sittlichen Akt geforderten Identität der handelnden Person mit dem eigenen Tun aus, so nimmt wiederum die Existenzverwirklichung (die nicht einfach als bloße „Selbstverwirklichung“ im Sinne einer Egozentrik verstanden werden darf, wie dies Theologen oft unterstellt wird!) den

höchsten Stellenwert ein. Hier kann es zu Konflikten kommen, die konkret eine Lösung verlangen, die nicht einfach mit der theoretisch aufgrund einer objektiven Rangordnung entworfenen Lösung übereinstimmt – und dies auch dann, wenn man grundsätzlich davon ausgeht, daß es objektiv keinen absolut unlösbaren sittlichen Konflikt geben kann in dem Sinne, daß ich „sündigen muß“. Werthöhe und Wertdringlichkeit stehen also in einem komplementären Verhältnis zueinander in einer Weise, daß es immer noch offen bleibt, welchen Rang in der konkreten Entscheidung für den betreffenden Menschen dieser oder jener Wert einnimmt. Eine solche Offenheit bedeutet nicht, daß willkürlich entschieden werden kann oder daß jeder von der objektiven Rangordnung abweichende Entscheid sofort als irriger Gewissensentscheid bezeichnet werden könnte; vielmehr erfährt auch die objektive Wertrangordnung durch die Wertdringlichkeit eine gewisse Relativierung. Man sollte dies jedoch nicht sofort negativ als „Relativismus“ bewerten⁸⁷.

Grundentscheidung und Vorzugswahl

Die menschliche Person ist Träger des Sittlichen; von ihrer persönlichen Grundeinstellung – sie wird oft als Gesinnung bezeichnet – bleibt ihr gesamtes Tun geprägt: etwa von einem Egoismus, der den Mitmenschen lediglich für die eigenen Bedürfnisse und Zwecke geradezu „benutzt“ – oder von einer Altruistik, die eigenes Verhalten von der Liebe her stets oder vorrangig als „Dienst am Nächsten“, als „Dasein für“ versteht. B. Schüller, der sich ebenso wie andere Moraltheologen ausführlich mit diesem Problem auseinandergesetzt hat⁸⁸, spricht von der freien Entscheidung (liberum arbitrium) des menschlichen Individuums, die den rein sittlichen Bereich betrifft: ob jemand aus Liebe oder aus

Selbstsucht handelt. Eine solche Entscheidung wird nicht täglich neu vollzogen; sie bedarf nur einer einmaligen grundsätzlichen Annahme der fundamental gewollten personalen Haltung (*optio fundamentalis*). Zwar wird man sich immer wieder neu dieser Grundhaltung bewußt werden und sie im Handeln manifestieren; der Entscheidungsakt aber ist nur einmal zu setzen und bestimmt dann die einzelnen Lebenssituationen. Allerdings kann eine solche Entscheidung auch widerrufen werden. Kriterien dieser freien Entscheidung sind die Möglichkeit, auch anders handeln zu können, und der freie Wille des Subjekts. Auf der Grundlage dieser Entscheidung vollzieht sich dann die Vorzugswahl; auch hier ist wiederum das Subjekt Träger der Wahl, aber nicht aufgrund des freien Willens, sondern aufgrund des Vermögens zu urteilen. Zunächst wird entschieden, welche von zwei Alternativen auszuführen ist. Dieses Urteil bildet die Basis für die Wahl. Für dieses Urteil sind verschiedene Kriterien ausschlaggebend, wobei das für die Erreichung eines Zieles beste Mittel ausgesucht wird. „Niemand *kann* ein Mittel wählen, das er für untauglich hält. Von zwei tauglichen Mitteln kann man nicht anders als das für sich vergleichsweise besser gehaltene Mittel wählen. Das ist einfach eine Sache eines in sich stimmigen Wollens“⁸⁹. Wo in dem genannten Fall einer zerrütteten Ehe beide Partner – vielleicht auch noch aufgrund einer ausgiebigen Beratung – zur Erkenntnis gelangen, daß eine Trennung sowohl für sie selbst als auch für die Kinder der bessere Weg ist gegenüber einem Zusammenbleiben, können sie, wenn sie auf das Wohl aller bedacht sind, letztlich nichts anderes tun, als diesen Weg zu beschreiten. Es geht dann höchstens noch um die Art und Weise der bestmöglichen Realisierung dieses Vorhabens.

So richtig diese Analyse Schüllers auch ist, wird man

doch dabei bedenken, daß sich eine solche Grundentscheidung in zahlreichen Fällen nicht einfach punktuell vollzieht, sondern Ergebnis eines langen Prozesses bestimmter Verhaltensformen, Vorentscheidungen und Einzelentscheidungen oder Wahlen darstellt. Sie liegt nicht immer so eindeutig vor; vielmehr zeigt sich oft erst in äußersten Konfliktsituationen, ob und inwieweit man bereit ist, nunmehr zu der allmählich gewachsenen „Gesinnung“ auch voll zu stehen. Mit der jeweiligen Vorzugswahl vollzieht sich zugleich wiederum eine Vertiefung oder Schwächung der vorliegenden Grundentscheidung. Denn Verstandesurteil und Willensentscheidung sind zwar theoretisch zwei verschiedene menschliche Fähigkeiten, greifen aber in der Praxis eng ineinander über.

Das vorsittliche und das sittliche Übel

Bereits die traditionelle Moraltheologie unterscheidet zwischen einem physischen Gut und Übel und einem moralischen Gut und Übel; in Anlehnung daran spricht Schüller vom nicht-sittlichen und vom sittlichen Gut (Übel); J. Fuchs verwendet den Begriff des moralischen und des vormoralischen Guten (Übels). So ist etwa die Amputation eines Beines ein physisches Übel; es wird dann zum sittlichen Übel, wenn eine solche Tat aus niederen Motiven oder ohne zureichenden Grund gesetzt wird. Wo jedoch um eines höheren Wertes willen – etwa als notwendige Operation um der Gesundheit eines Menschen willen – ein solches „Übel“ verursacht wird, ist dieses Tun sittlich richtig und gut. Insofern jedoch ein solches Übel oder Gut, auf das sich die Vorzugswahl richtet, in enger Beziehung zur Sittlichkeit steht, erscheint mir die Bezeichnung „vorsittlich“ zutreffender als nur „physisch“ oder „nicht-sittlich“. In der Regel vollzieht sich eine solche Vorzugswahl und Ent-

scheidung im alltäglichen Leben selbstverständlich und „mit erstaunlicher Sicherheit. Wir wachsen eben von Kind auf in eine Gesellschaft hinein, die durch die in ihr geltenden sittlichen und rechtlichen Regeln mehr oder weniger konkrete Schemata für sittlich richtiges Verhalten immer schon bereit hält“⁹⁰.

Die Zielausrichtung (Teleologie) sittlichen Handelns

Bereits Aristoteles hat in seiner Nikomachischen Ethik die Zielausrichtung allen Lebens und Strebens betont. Alles ist in Bewegung, unterliegt dem Gesetz des Werdens und Vergehens. Alles strebt auf ein Ziel (τέλος) hin; dies gilt auch für die menschliche Vernunft. Als vernünftiges Wesen stellt auch der Mensch sein Verhalten unter bestimmte Zielvorstellungen, ob es politische Macht oder Lust ist oder die Glückseligkeit (εὐδαιμονία). Aristoteles unterscheidet diese Glückseligkeit sehr wohl von der bloßen Lust (ἡδονή) und umschreibt sie als das vollkommene Leben in der „Theoria“, wonach er die letzten Dinge erkennen kann. Im antik-griechischen Verständnis ist es die Schau des Göttlichen. Darin verwirklicht sich das Individuum (ἐντελέχεια) und gelangt schließlich auch zur besten Praxis (εὐπραξία). Das höchste Gut (τὸ ἀγαθόν) ist die Glückseligkeit als „eupraxia“⁹¹. Die Wahl (προαίρεσις), die gleichzeitig geprägt ist von der vernünftigen und triebhaften Struktur des Menschen, richtet sich jedoch auf ein bereits vorgegebenes Ziel, indem es die besten und entsprechendsten Mittel zur Erreichung dieses Zieles sucht⁹². Für Aristoteles besteht also das Ziel in der Vollkommenheit des Menschen, seines Lebens und Handelns. Es ist die letzte Bestimmung des Individuums. Alle Möglichkeiten und Wege richten sich auf dieses Ziel.

Thomas von Aquin übernimmt nun auch im moraltheo-

logischen Teil seiner Summe diese aristotelischen Gedanken, indem er über die Glückseligkeit und Vollendung des Individuums spricht⁹³. Geht man von diesem Teleologieverständnis antiker und mittelalterlicher Philosophie aus, so verbietet sich eine Gleichsetzung von Teleologie und Utilitarismus, von Zielausrichtung und vordergründigen Nützlichkeitsbegründungen.

Die teleologische Argumentation nach B. Schüller

B. Schüller hat in seinen verschiedenen Beiträgen die teleologische Argumentation innerhalb der Moralthologie immer deutlicher herausgearbeitet. In den ersten einschlägigen Artikeln begnügt er sich mit der Erläuterung der teleologischen Theorie, wobei er bisher deontologisch vorgelegte Normen teleologisch zu begründen bzw. zu korrigieren versucht. Eine Ausweitung der Methode der allgemeinen Vorzugsregel auf sämtliche ethische Normen bezeichnet er zunächst ausdrücklich nur als Hypothese. In seinen späteren Ausführungen baut er die Skizze der teleologischen Theorie weiter aus, greift zur Begründung auf das Prinzip „Liebe“ zurück und bezieht alle Lebensbereiche, in denen sich die Tradition ihre sittlichen Urteile immer schon teleologisch gebildet hat, mit ein. Schließlich versucht er, von hier aus die gesamte Spezielle Ethik vom ‚ordo caritatis‘ her systematisch zu entwickeln und die These aufzustellen, daß sämtliche ethischen Handlungsnormen teleologisch begründet werden. Auf eine Kurzformel gebracht, lautet schließlich seine These: Sittlich richtig ist eine Handlungsweise dann, wenn sie dem Nächsten des Handelnden nützt.

Nun wird heute im allgemeinen Sprachgebrauch unter „Nutzen“ eine sehr vordergründige Zwecksetzung verstanden. Berücksichtigt man jedoch, daß in der Tradition – sowohl bei Aristoteles wie bei Thomas von Aquin

– „telos“ nicht bloß eine vordergründige Zwecksetzung, sondern das vorgegebene Ziel umschreibt, so meint teleologische Argumentation „Nutzen“ im Sinne einer letzten Zielsetzung. Dann aber ist es verfehlt, von „Regelutilitarismus“ zu sprechen und Schüller eine Methode vorzuwerfen, die einem Hedonismus oder Utilitarismus gleichkomme. Schüller geht aus von der grundsätzlichen Unterscheidung sittlicher und nicht-sittlicher Güter oder Werte; er weist darauf hin, daß im nicht-sittlichen Bereich alle Güter und Werte kontingent, also begrenzte Werte sind. Sie bleiben relativ, können also von Fall zu Fall mit anderen Werten konkurrieren. Gerade diese Konkurrenz muß bei der Beurteilung sittlichen Handelns berücksichtigt werden. Darum wird sich bei der konkreten Entscheidung stets die Frage nach dem jeweils vorzugswürdigeren Gut stellen. Kriterium für die Beurteilung des je vorzugswürdigeren Gutes aber sind die vorhersehbaren Folgen der entsprechenden Handlung. Letztes Prinzip bleibt die Liebe – sowohl als Liebe zum Nächsten wie auch als Liebe zu Gott⁹⁴. Dies aber bedeutet, daß man keineswegs ein für allemal gültige konkrete sittliche Normen festsetzen kann, die von vornherein auf alle denkbaren Situationen angewendet werden können. Insofern legt Schüller nur ein Handlungsmodell mit unbedingten Grundsätzen und mit einer Auflistung einzelner Beispiele und Situationen vor, bei denen die Vorzugsregel zum Tragen kommt entsprechend dem Grundsatz: Wo zwei einander ausschließende Normen miteinander konkurrieren, muß diejenige handelnd verwirklicht werden, die unter sonst gleichen Umständen mehr oder ein höheres Gutes verspricht⁹⁵.

Schüller kennt aber auch eine Teleologie der (sittlichen) Prinzipien oder obersten Maßstäbe, die für die konkrete Handlung eine Leit- und Orientierungsfunktion besit-

zen. Sie sind Ziel (τέλος) der Sittlichkeit, ja allen menschlichen Handelns. Jede sittliche Entscheidung soll diesem obersten allgemeinen Prinzip entspringen; jedes Urteilen, Überlegen und Handeln sollte auf dieses Prinzip ausgerichtet sein. Es ist das Ziel des Sittlichen schlechthin: „Das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe begreift zugestandenermaßen alle sittlichen Forderungen in sich, von denen der Mensch je betroffen werden kann. Darum muß die Argumentationsweise, die dem inneren Aufweis dieses Doppelgebotes dient, auf alle Fälle für grundlegend gelten⁹⁶. Und weiterhin: „Es bereitet kaum große Schwierigkeiten, den Maßstab anzugeben, nach dem wir die Gesinnung oder innere Einstellung eines Menschen sittlich bewerten. Man pflegt diesen Maßstab auf bündige Kurzformeln zu bringen. Die uns vom Neuen Testament her am besten vertraute Formel ist das Doppelgebot der Liebe“⁹⁷. Hier wird die Struktur der Teleologie ersichtlich; diese für das Handeln des Christen bedeutsamen sittlichen Prinzipien – ob es das Doppelgebot der Liebe ist oder die sog. Goldene Regel (Mt 7,12: „Alles, was ihr also von anderen erwartet, das tut auch ihnen! Darin besteht das Gesetz und die Propheten!“) – setzen für die in der jeweiligen Situation zu treffende Entscheidung bereits einen Maßstab, ein Ziel. Von diesem letztgültigen Ziel her empfängt auch die konkrete Handlung ihre Ausrichtung.

Die Frage muß offenbleiben, ob und inwieweit Schüler das angelsächsische Teleologieverständnis eigenständig weiterentwickelt, damit aber auch zu einem anders gear- teten Verständnis von Deontologie gelangt als Kant. Wenn heute der Begriff der Teleologie häufig Mißverständnissen ausgesetzt ist, erscheint es besser, auf ihn (aber nicht auf die Sache) zu verzichten.

Das lebendige Traditionsverständnis

Der Rückgriff auf die Tradition bleibt auch für einen strukturalen Ansatz einer theologischen Ethik bedeutsam. Jedoch muß Tradition dynamisch-geschichtlich verstanden werden. Das II. Vatikanische Konzil hat in seinen Aussagen den verengten nachtridentinischen Traditionsbegriff ausgeweitet. Tradition erscheint nun nicht mehr vorrangig als gleichbleibender Inhalt von Sätzen oder Praktiken, sondern als der in der Kirche gelebte Glaube⁹⁸. Das gleiche Konzil spricht von einer „Hierarchie der Wahrheiten“⁹⁹. Gewisse Glaubens- und Sittenlehren werden eben zu einer bestimmten Zeit und in einer bestimmten Denkform die zentrale Botschaft des Christentums nicht berühren, sondern mehr am Rande stehen. „Der katholische Christ kann, auch wenn er die bleibende Wahrheit einmal definierter Glaubensinhalte anerkennt, manches seinem impliziten Glauben überlassen“¹⁰⁰. So wie es eine Dogmenentwicklung gibt, so zeichnet sich auch und gerade in den Fragen der Normenfindung und Normenbegründung, die ja nicht einfach zum unfehlbaren Lehrgut zählen und auch nicht ohne weiteres von vornherein als „heilsnotwendig“ deklariert werden können, eine Entwicklung, ein Fortschritt sowohl im Verständnis als auch in der Argumentation ab. Das Konzil hat damit den dynamisch-organischen Traditionsbegriff der Tübinger Schule des 19. Jahrhunderts aufgenommen und in seine Aussagen eingearbeitet.

4. „Kaufet den Kairos aus!“

In einer so verstandenen Verantwortungsmoral wird Ernst gemacht mit dem Grundsatz, daß die Norm um

des Menschen willen da ist, nicht der Mensch um der Norm willen. Die menschliche Person bleibt Subjekt der Moral nicht nur im Sinne der Entscheidung, sondern auch im Sinne der Normsetzung. Normsetzung aber darf auch hier nicht als willkürliche Setzung mißverstanden werden. Insofern menschliches Handeln unabdingbar gemeinschaftsbezogen, solidarisch gesehen werden muß, zielt die teleologische Blickrichtung stets auf ein größeres gesellschaftliches Verantwortungsbewußtsein, also nicht auf eine vordergründige utilitaristische Moral. Auch die konkreten Handlungsnormen und Gesetze dürfen darum nicht verabsolutiert werden; sie behalten ihre Funktion in einer ganz bestimmten geschichtlichen Epoche und Kultur, aber sie müssen sich stets neu bewähren. Wo diese Bewährung nicht mehr gegeben ist, werden sie dementsprechend in Frage gestellt, unter Umständen weiterentwickelt, abgeändert oder sie verlieren überhaupt ihre Geltung. Nimmt man die Geschichtlichkeit und die Kontingenz menschlichen Daseins und menschlichen Handelns ernst, dann verbietet sich eine universelle, für alle Zeiten in gleicher Weise geltende konkrete Regulierung sittlichen Handelns, die unabhängig von jeder kontingenten Bedingung, von allen Umständen ausnahmslos gültige Gebote oder Verbote festsetzt. Wer die Kontingenz irdischer Güter anerkennt, bestreitet noch keineswegs deren Verbindlichkeit. Soweit entsprechende Normen die kontingenten Bedingungen, unter denen sie gegebenenfalls ihre Gültigkeit einbüßen, berücksichtigen, sind sie ebenso verpflichtend wie die von der Tradition bisher vorgelegten bedingungslosen sittlichen Grundsätze. Man könnte darum sagen: teleologisch begründete Normen richten sich genauso wie deontologisch begründete auf Güter und Werte, die weiterhin verpflichten. Sie nehmen lediglich die Geschichtlichkeit und Kontingenz unseres

Lebens ernst und werfen eben die Frage immer wieder erneut auf: Werden wir mit dem konkreten Tun tatsächlich dem Anspruch der Wirklichkeit, in dem sich Gottes Wille uns gegenüber immer wieder „verleiblicht“, hinreichend gerecht? Sie fordern also den einzelnen auf, sich nicht mit einem bloß legalen Verhalten zu begnügen, sondern immer wieder neu nach dem zu fragen, was das Gebot der Stunde (der „Kairos“) von uns verlangt. Dies meint eigentlich „Entscheidungsmoral“. Bereits die Antike wußte um den für die Entscheidung einmalig günstigen Augenblick (καιρός). In Griechenland stand in Olympia die Statue des Gottes „Kairos“: ein junger Mann, der nackt auf den Zehenspitzen dahinläuft; an den Füßen hat er Flügel. In der rechten Hand trägt er ein spitzes Messer. Eine Haarlocke fällt ihm in die Stirn. Auf dem Hinterkopf aber ist er kahl. Der Torso dieses Reliefs findet sich heute im Museum der jugoslawischen Hafenstadt Trogir. Zu diesem Bildnis hat im 4. Jahrhundert vor Christus der griechische Komödiendichter Poseidippos in Kassandria in Makedonien, ein Zeitgenosse Kaiser Alexanders des Großen, ein Epigramm geschrieben als Dialog des Beschauers mit dem Bildnis des Gottes Kairos; es weist hin auf die Bedeutung dieses „rechten Augenblicks“¹⁰¹:

„Wer bist du?“

„Ich bin Kairos, der alles be-
zwingt.“

„Warum läufst du auf
den Zehenspitzen?“

„Ich (der Kairos) laufe un-
ablässig!“

„Warum hast du an bei-
den Füßen Flügel?“

„Ich fliege wie der Wind.“

„Warum trägst du in der
Rechten ein spitzes
Messer?“

„Um die Menschen daran zu
erinnern, daß ich (der Kai-
ros) spitzer bin als die
Spitze!“

„Aber warum fällt dir eine Haarlocke in die Stirn?“

„Warum bist du am Hinterkopf kahl?“

„Und zu welchem Zweck hat der Künstler nun dich geschaffen?“

„Damit mich ergreifen kann, wer mir begegnet.“

„Wenn ich mit geflügelten Füßen an jemandem vorbeigeflogen bin, wird mich keiner von hinten erwischen, so sehr er sich auch mühte!“

„Euch Menschen zur Lehre hat er mich hierher in den Vorhof der Palaestra in Olympia gestellt!“

Von diesem Bild „Kairos“ leitet sich das Sprichwort ab: „Die Gelegenheit beim Schopf packen“. Auch das Neue Testament kennt *καιρός* im Sinne der Zeit, die dem Willen Gottes unterworfen ist; *καιρός* stellt eine heilsgeschichtlich-eschatologische Größe dar: die Heilszeit, die mit dem Kommen Jesu erfüllt ist und die ebenfalls verpaßt werden kann. *Καιρός* ist aber auch die Möglichkeit jedes einzelnen, sich jetzt für oder gegen das Heilsangebot Gottes zu entscheiden. Paulus greift in seinem Brief an die Gemeinde von Ephesus dieses Wort auf. Bevor er die einzelnen Pflichten der Familienmitglieder aufzählt (Eph 5, 21–6, 9), leitet er seine Überlegungen ein mit den Sätzen: „Wach auf, du Schläfer, und stehe auf von den Toten, und Christus wird dein Licht sein! (Jes 60, 1–3) Achtet also sorgfältig darauf, wie ihr euer Leben führt, nicht töricht, sondern klug! *Nutzt die Zeit* (kaufet den Kairos aus!); denn diese Tage sind böse. Darum seid nicht unverständig, sondern begreift, was der Wille des Herrn ist“ (Eph 5, 14–16).

WANDEL SITTLICHER NORMEN, DARGESTELLT AM TOLERANZETHOS

Die vorausgehenden theoretischen Überlegungen zum Wandel sittlicher Normen sollen im folgenden nur kurz skizziert werden am Beispiel des Verständnisses der Toleranz, wie es sich in der Geschichte des christlichen Abendlandes und speziell in der katholischen Lehre darstellt. Dabei geht es nicht um eine ausführliche thematische Abhandlung der Toleranz; vielmehr soll gerade an Hand der Aussagen des II. Vatikanischen Konzils aufgezeigt werden, welcher entscheidender Wandel sich in dieser Frage abzeichnet. Diese positive Entwicklung ist durchaus charakterisiert durch jene Faktoren der Offenheit, der differenzierten Bewertung des jeweiligen Falles (Details) und des Blicks für das Ganze.

I. Theorie und Praxis von Toleranz im Verlauf der Geschichte des christlichen Abendlandes

1. Toleranz in der frühen Kirche und im Mittelalter

Biblische Impulse

Den biblischen Texten ist der Begriff ‚Toleranz‘ unbekannt. Eine Toleranzproblematik, wie sie sich heute für uns darbietet, gibt es in der Antike noch nicht; sie ist eine Fragestellung der Aufklärungsphilosophie, nicht der biblischen Theologie¹. Dennoch gibt es in der Bibel Beispiele toleranten und intoleranten Verhaltens. Für das Volk Israel wie für die frühchristliche Gemeinde kann man dies ablesen an dem geforderten Verhältnis

zum Fremden, zum Sklaven und auch zu den in den eigenen Reihen bestehenden Mißständen und zu den Sündern. Für Altisrael galt der Fremde außerhalb der Mauern noch als Feind; den Fremden selbst aber schloß man aus der Lebensgemeinschaft mit Israel nicht aus, sondern entwickelte für die im Land Siedelnden ein eigenes Fremdenrecht, das sein Vorbild im Verhalten Gottes besitzt: „Er verschafft Waisen und Witwen ihr Recht. Er liebt die Fremden und gibt ihnen Nahrung und Kleidung – auch ihr sollt die Fremden lieben, denn ihr seid Fremde in Ägypten gewesen!“ (Deut 10,8). – In den biblischen Gedanken, daß jeder Mensch Bild Gottes ist, daß darüberhinaus einer unser Vater, wir alle aber Brüder sind, wird bereits der Ansatz zu einer Theologie der Solidarität, der Brüderlichkeit und der Toleranz gelegt. Modellhaft zeigt sich den neutestamentlichen Gemeinden an dem Verhalten Christi gegenüber den Zöllnern, Dirnen und Sündern Gottes Langmut und Bereitschaft, dem Menschen – und zwar gerade dem Hilfsbedürftigen, Ausgestoßenen und Geächteten – Rettung und Heil anzubieten. So werden auch die sündigen Gemeindemitglieder zwar ermahnt und zurechtgewiesen, dennoch duldet und trägt sie die Gemeinde mit. Wo eine Trennung von dem sich verfehlenden Glied erforderlich erscheint, darf diese niemals als endgültig verstanden werden, sondern muß noch das Moment der Aussöhnung in sich tragen. Das Neue Testament bietet keine Anhaltspunkte dafür, daß die Gemeinde mit Gewalt oder Zwang gegen Außenseiter vorgeht. Paulus kennt in der römischen Gemeinde „Starke“ und „Schwache“; letztere lehnen den Genuß von Fleisch und Wein grundsätzlich ab, die Starken hingegen wissen sich an solche Askese nicht gebunden. Nach der Überzeugung von Paulus ist die Position der Starken die richtige (vgl. Röm 14,1–14). Doch billigt er – im Gegensatz zu

den Gliedern der römischen Gemeinde – auch das Verhalten der Schwachen; die Starken mahnt er, sie sollten sich in ihrer Freiheit nicht selbst gefallen und dem schwachen Bruder keinen Anstoß und kein Ärgernis geben (Röm 14,13.22)². Modell für das Verhalten des Apostels ist Jesus Christus, der einerseits Diener der Beschnittenen wurde, zum anderen aber Gottes Erbarmen auch den Heiden eröffnete (Röm 15,8 f.).

Das Evangelium des Matthäus deutet im Gleichnis vom Unkraut, das zugleich mit dem Weizen aufwächst (Mt 13,24–30), an, daß auch die christliche Gemeinde Gute und Böse bis zum Endgericht in ihren Reihen haben wird und halten sollte. In besonderer Weise wird in diesem Evangelium die Verantwortung gegenüber dem sündigen Bruder betont; er soll nicht alleingelassen, sondern brüderlich zunächst unter vier Augen, dann im Beisein von zwei oder drei Glaubensbrüdern ermahnt werden. Bleibt dieser Schritt erfolglos, wird die Gemeindeversammlung eingeschaltet. Verwirft er ihren Spruch, so schließt er sich damit aus der Gemeinde aus. So kann die Kirche die Sünde ihrer Glieder zwar nicht einfach hinnehmen; aber ihre Aufgabe bleibt es, dem Sünder zu helfen, von seinem Fehlverhalten loszukommen. Immer steht die gemeinsame Verantwortung füreinander vor Augen; selbst die letzte und härteste Reaktion, der Ausschluß aus der Gemeinde, muß noch getragen bleiben von der Sorge um das Heil des Bruders, um seine Bekehrung³.

Das Recht auf Glaubensfreiheit

Bei den frühchristlichen Schriftstellern – besonders während der Zeit der Verfolgung der Christen – begegnen wir der Forderung des Rechtes auf Freiheit im Glauben. Tertullian bezeichnet es als ein Menschenrecht, das zu verehren, was man glaubt; darum sei es gegen die Reli-

gion, die Menschen zu einer bestimmten Religion zu zwingen. Durch die Verletzung der Religionsfreiheit werde der Staat selbst gottlos, da er das natürliche Recht des Menschen, das zu verehren, was er für gut hält, verletzt. Ähnliche Auffassungen finden wir bei Origenes, Cyprian, Laktanz und anderen christlichen Schriftstellern. Sie sind Ausdruck einer in der Verfolgung stehenden Kirche, die sich noch als Minderheit gegenüber der heidnischen Staatsreligion erfährt.

Durch das Toleranzedikt von Mailand (313 n. Chr.) ändert sich die Situation. Der Staat stellt die Religionsfreiheit her. Als jedoch im Jahre 380 durch das Gesetz von Kaiser Theodosius alle Untertanen des römischen Reiches gesetzlich auf den christlichen Glauben verpflichtet werden sollen, das Christentum also die Stelle einer Staatsreligion einnimmt, wird dieser Toleranzgedanke wieder aufgegeben. Die Glaubenseinheit soll im Rahmen der Staatskirche Fundament der Reichseinheit werden. 392 wird schließlich jeder heidnische Kult verboten; nur die schwierigen politischen Verhältnisse lassen die Christen vor Gewaltmaßnahmen zurückschrecken⁴.

Was während der Verfolgungszeit unter Christen wach geworden war, der Gedanke, daß echte Glaubensüberzeugung nur in Freiheit wachsen und gedeihen kann, wird in dem Augenblick, da die Christen selbst ihre Macht etabliert haben und das Christentum an die Stelle des untergehenden römischen Reiches tritt, wieder aufgegeben. Es ist die tragische Versuchung der Macht, die sich für den Besitzenden ergibt. Über 1000 Jahre hindurch bestimmte diese Einstellung abendländisches Denken. Es ist verständlich, daß auf einer solchen Theorie gewaltsame Heidenbekehrungen und Judenverfolgungen nicht ausgeschlossen waren. Das biblische Gleichnis vom Festmahl, bei dem die Geladenen nicht

erscheinen und der über das Ausbleiben der Gäste erzürnte Hausherr nun seinen Knechten befiehlt, von den Landstraßen und Zäunen alle *zu nötigen hereinzukommen* („compelle intrare“) (Lk 14,15–24), wird von Augustinus auf die Bekehrung der Heiden hin ausgelegt. Karl der Große konnte sich bei seinen Bemühungen um die „Sachsenbekehrung“ auf dieses Wort stützen. Trotzdem wird auch den Theologen des Mittelalters zunehmend bewußt, daß der echte Zutritt zum Glauben nur in Freiheit möglich ist⁵.

Im 13. Jahrhundert ist es Thomas von Aquin, der ausdrücklich betont, daß es nur Sache des freien Willens sein kann, den Glauben anzunehmen. Man duldet Heiden und Juden als Minderheit am Rande der christlichen Gesellschaft; dagegen verhält man sich gegenüber den sog. „Häretikern“ intolerant, da man in ihnen eine Bedrohung der Glaubenseinheit der christlichen Gesellschaftsordnung erblickt. Während Thomas von Aquin grundsätzlich für die Freiheit in der Glaubensannahme plädiert, verlangt er, daß Häretiker oder vom Glauben Abfallende gezwungen werden müßten, den Glauben festzuhalten oder zurückzukehren. Eine Berufung der Häretiker auf ihre Freiheit lehnt Thomas ab; er vermag sich nicht vorzustellen, daß der Christ hinsichtlich einer Glaubenswahrheit einem unüberwindlichen und damit schuldlosen Irrtum verfällt – höchstens bei Geisteschwachen und Wahnsinnigen macht er dieses Zugeständnis. Wenn also das einmal gegebene „Ja“ des Glaubens widerrufen wird, kann es nach Thomas durchaus mit Gewalt wieder erzwungen werden⁶. Dies ist auch die durchgängige Meinung der übrigen Theologen des Mittelalters.

Aus diesen Worten spricht ein inquisitorischer Geist. Zwar können Heiden und Juden, die niemals zum Glauben gelangt sind, keinem Glaubenszwang unterworfen

werden. Doch abgefallene Christen dürfen unter Androhung und Anwendung materieller wie körperlicher Strafen „heimgeholt“ werden. Ein Treueversprechen abzulegen, sei Sache des freien Glaubens, so betont man, das Versprechen aber unabdingbar einzuhalten, unterliege dem Zwang. Wie der Kranke oder Irrende notfalls gewaltsam wieder auf den rechten Weg gebracht werden müsse, so auch der vom Glauben Abgefallene. Zudem war man offensichtlich der irrigen Meinung, daß die Androhung materieller Strafen ein wirksames Mittel für eine innere Umkehr darstelle. Darum war man auch schnell zur Hand mit der Strafe des Kirchenbannes, der den religiösen und bürgerlichen Verkehr zwischen den Gläubigen unterband. Mit der Exkommunikation wollte man eine Rückkehr gleichsam erzwingen.

Insofern bewegten sich im mittelalterlichen Staat Häretiker außerhalb des Gesetzes oder waren zumindest anderen Rechtes. Dies blieb auch noch die Überzeugung der Reformatoren. Selbst Luther, Calvin und Zwingli waren der Meinung, daß der Staat nur den rechtgläubigen Christen ihres Bekenntnisses die vollen Bürgerrechte zugestehen dürfe, gegen Andersgläubige aber notfalls staatliche Zwangsmittel einsetzen könne. Selbst der Augsburger Religionsfriede vom 25. 9. 1555 bleibt noch innerhalb der Tradition, da eben die Staaten als geschlossene Einheiten in katholische und evangelische geteilt werden, jedem Staat aber seine eigene legitime Religion zugestanden wird. Andersgläubigen ist es möglich auszuwandern. Die Formel „wessen die Herrschaft, dessen der Glaube“ (*cuius regio, eius religio*) ist für das Ende des Mittelalters und den Beginn der Neuzeit Spiegelbild dieses Sachverhaltes. Allerdings war es ein erster Fortschritt, wenn der Landesherr in seinem Gebiet auch die Untertanen anderen Glaubens „duldet“. Hier liegt der Ursprung des modernen Toleranz-

begriffes der Neuzeit: Toleranz nur als Duldung eines notwendigen Übels⁷.

Man ist vom Absolutheitsanspruch des christlichen Glaubens und der biblischen Botschaft von der Erlösung in Jesus Christus als der zentralen Wahrheit überzeugt. Jesus Christus und seine Botschaft sind die einzige Wahrheit schlechthin, außerhalb dieser Botschaft kann es keinerlei Wahrheit geben. Diese Exklusivität eines geschlossenen Wahrheitsverständnisses sollte erst mit der Aufklärung durchbrochen werden.

2. Der Streit der Konfessionen im Zeitalter der Reformation

Die Spaltung der abendländischen Christenheit und die sich gegenseitig bekämpfenden Konfessionen ließen Zweifel an dem objektiven Wahrheitsanspruch der christlichen Offenbarung aufkommen. Jede christliche Konfession: Katholiken, Lutheraner, Reformierte wie Anglikaner behaupteten, die volle Wahrheit Jesu Christi zu besitzen. Luther selbst lehnte das kirchliche Inquisitionsverfahren ab und trat für die Freiheit des Glaubens und des Gewissens ein, sowohl für Christen wie für Ketzer: „Oberkeit soll nicht wehren, was jedermann lehren und glauben will, es sei Evangelium oder Lügen“. Darum dürfe der Staat in Sachen des Glaubens keinen Zwang und Terror ausüben. Die Ketzerei sei ein „geistlich Ding“, das man nicht mit Gewalt überwinden und austreiben kann. Nur das Wort Gottes ist mächtig wider sie⁸. Allerdings sah auch Luther eine Grenze der Toleranz dort, wo die Ketzerei die öffentliche Ordnung untergräbt und öffentlich gegen die allgemeine christliche Lehre auftritt. Hier solle die Obrigkeit eingreifen. Öffentliches Lehren gegen den Glauben der Christenheit müsse darum verboten und unter Strafe gestellt

werden. Aus Sorge vor der Zerstörung der staatlichen Ordnung nahm Luther hier eine intolerante Haltung ein; so war er bereit, der reformatorischen Predigt in katholischen Gegenden Beschränkungen aufzuerlegen, wie er auch den Verzicht auf öffentliche Verkündigung anderen Glaubens in evangelischen Gegenden forderte. In einem Land, in dem nach Luther die Blasphemie, die Messe, die Synagoge und die schwärmerische Predigt zugelassen werde, müsse die Obrigkeit dieses Landes Ordnung schaffen – aber nicht um des Evangeliums willen; das brauche keinen Schutz, sondern um der bestehenden oder entstehenden Unruhen willen, die ansonsten über das Land kämen. Für Luther verschärfen die Täufer dieses Problem; sie erschienen ihm nicht nur als Ketzer, sondern als Aufrührer – wie Thomas Müntzer (1490–1525), der mit den aufständischen Bauern in Verbindung trat und nach seiner Gefangennahme und harter Folterung hingerichtet wurde. Wenngleich mit spürbarem Zögern, so stimmt Luther doch 1531 einem Gutachten Melanchthons zu, wonach für besonders hartnäckige Aufrührer und Ketzerführer die Todesstrafe gefordert wird⁹. Allerdings solle je nach dem vorliegenden Fall auch Gnade gewährt werden. Ähnlich wie Luther fordert auch Zwingli die Ausweisung Andersgläubiger, in einigen Fällen sogar die Hinrichtung. Calvin verteidigt die Hinrichtung des spanischen Arztes Servets (1511–1553), der als Gegner der Trinitätslehre von der Inquisition verfolgt, auf sein Betreiben aber in Genf verbrannt wird. Doch lehnt Calvin für die Täufer die Todesstrafe ab.

So sehr Luther und das orthodoxe Luthertum für die Gewissensfreiheit eintreten – wobei für sie persönliches Gewissen und geoffenbarte Lehre zusammenfallen –, so sollten doch die Männer der Aufklärung folgerichtig dieselbe Freiheit des persönlichen Gewissens für sich in

Anspruch nehmen, um ihre Leute aus dem Luthertum herauszuführen. In diesem Sinne fragt Lessing: „Was hatte Luther für Rechte, die nicht noch jeder Doktor der Theologie hat?“¹⁰. So kommt die Idee der Toleranz der Aufklärung – ganz gegen die ursprüngliche Intention der Reformatoren – in einer von den Reformatoren nicht geahnten Weise zur Auswirkung.

3. Die relativierende Toleranzidee der Aufklärung

Für die Streiter der Toleranz des 16. Jahrhunderts tritt zunehmend die Wahrheitsfrage in den Hintergrund. Christentum erweist sich vornehmlich als eine humanistische sittliche Aufgabe. Wenn sich schon die Konfessionen streiten, warum soll man dann nicht einen jeden glauben lassen, was er will, wenn er nur in seinem Leben die Liebe verwirklicht? So entwickelt Sebastian Castello (1515–1563) ein für die Folgezeit bedeutsames Toleranzverständnis: Es gibt einige christliche Grundlehren, die allen gemeinsam sind – gleich dem Gold, aus dem in allen Ländern die Münzen geprägt sind –; die Prägebilder sind verschieden wie die Meinungen über Taufe, Abendmahl und dgl. Wer diese Grundlehren bestreitet, gegen den muß der Staat eingreifen; gegenüber den Häretikern oder Ketzern, die nur von einer Einzelmeinung der Kirche abweichen, ist jedoch Toleranz gefordert¹¹. Bereits im 16. Jahrhundert taucht der Gedanke auf, den später Lessing im Rahmen seines Dramas „Nathan der Weise“ in der Parabel von den drei Ringen neu formuliert, daß nämlich alle positiven Religionen mehr oder weniger verzerrt die eine wahre Gottesordnung widerspiegeln; keine besitzt eine Einzigartigkeit, um derentwillen sie mit einem Ausschließlichkeitsanspruch auf Wahrheit auftreten kann. Das Hohelied rassistisch-konfessioneller Toleranz erklingt in Lessings

Drama „Nathan der Weise“. In der Ringparabel ist es zwar am Anfang noch ein echter Ring, der aber bald von dem unechten nicht mehr unterschieden werden kann. Es ist auch der Vater, auf den die unechten Ringe zurückgehen. Er will nicht mehr länger die Tyrannei des einen Ringes in seinem Haus dulden. Am Schluß geht es gar nicht mehr um die Echtheit der drei Ringe, sondern um etwas anderes: „Jeder soll mit seinem sittlichen Bemühen, mit seiner Ergebenheit in Gott, also mit der reinen Menschlichkeit, die die Frucht der Vernunft ist, der Kraft seines Ringes zu Hilfe kommen. Keiner der Ringe hat eine Kraft, die aus sich wirkt; nur treibt der Besitz des Ringes an, die Kräfte der Vernunft freizumachen und zu entfalten. In tausend Jahren wird sich dann zeigen, was es mit den Ringen war...“¹².

Eine solche Gleichsetzung aller Religionen ist zahlreichen modernen Menschen aus der Seele gesprochen. Sie findet sich auch im Disput Goethes mit Lavater. Im Brief vom 4. Oktober 1782 schreibt Goethe u. a.: „Was sind die tausendfältigen Religionen anders als tausendfache Äußerungen dieser Heilungskraft. Mein Pflaster schlägt bei dir nicht an, deins nicht bei mir, in unseres Vaters Apotheke sind viele Rezepte... Wir sollten einmal unsere Glaubensbekenntnisse in zwei Kolumnen nebeneinandersetzen und darauf einen Friedens- und Toleranzbund errichten“¹³.

Die gleiche relativierende Toleranzidee findet sich in unserem Jahrhundert in der vergleichenden Religionswissenschaft vor, wenn etwa die fünf großen Religionen der Erde (Brahmanismus, Buddhismus, Chinesischer Universalismus, Islam und Christentum) verglichen werden mit den Fingern einer Hand, die zwar voneinander verschieden sind, dennoch aber als Teile eines Ganzen zusammengehören; ähnlich wie Karl Jaspers lehnt Gustav Mensching auf dem Religionswissenschaftlichen

Kongreß in Marburg 1953 den Absolutheitsanspruch des Christentums ab. Beide werfen dem christlichen Glauben Intoleranz vor, weil er auf seinen Absolutheitsanspruch nicht verzichtet, verfallen allerdings damit gleichzeitig einer Haltung der Intoleranz, insofern sie einer ihrer eigenen Ansicht widersprechenden Überzeugung die Anerkennung verweigern und eine solche Gesinnung nur als Ausdruck von Machtwillen oder Verkleidung von Hochmut ansehen¹⁴. Christliche Wahrheitsüberzeugung und moderne Toleranzauffassung erscheinen hier in einem unversöhnlichen Gegensatz – nicht zuletzt deshalb, weil sich zwei geschlossene Systeme gegenüberstehen, die sich beide im ‚Besitz‘ der vollen Wahrheit wähnen. Kennzeichnend für diese relativierende Toleranzidee ist ein gewisser Agnostizismus. Man ist der Überzeugung, daß das Transzendente völlig unerkennbar bleibe und auch auf keine Formel gebracht werden könne. Dogmen seien demnach nicht Wiedergabe von Wirklichkeit oder Hinweis auf einen Wahrheitsgehalt, sondern rein subjektive Deutungen. Nach Meinung der Vertreter dieser aufklärerischen relativierenden Toleranzidee liege der Grund für die religiösen Streitigkeiten in der unerlaubten Gleichsetzung der eigenen Religion mit der Wahrheit schlechthin, so wie man eine mathematische Formel als wahr bezeichnet. Statt dessen müßten alle Religionen der Menschheit einschließlich des Christentums und seiner Konfessionen als gewaltiger durch die Zeit gehender Strom angesehen werden, der von der Sehnsucht des Menschen nach Heil und Erlösung getragen bleibe. Dieser Strom besitze zwar verschiedene Formen und Flußläufe; keiner von diesen dürfe aber eine Sonderstellung beanspruchen. Religion habe es zudem nicht mit Erkenntnis, sondern mit einem lebendigen Vollzug zu tun – nicht Dogma, sondern Moral sei gefordert.

Es war verständlich, daß christliche Theologen sich mit einer solchen relativierenden Toleranzidee nicht einverstanden erklären konnten und entsprechend scharf darauf reagierten.

4. Der kontradiktorische Gegensatz von „Toleranz“ und christlicher Glaubensüberzeugung

Ein solches relativierendes Toleranzverständnis der Aufklärung entspricht durchaus dem Daseinsgefühl des heutigen Menschen. Dieser reagiert mit einem gewissen Affekt gegen jede Form einer dogmatischen Intoleranz. Dennoch forderte gerade diese Toleranzidee im 19. Jahrhundert die christlichen Theologen heraus, die Überzeugung von der Ausschließlichkeit des christlichen Offenbarungsglaubens als radikalen Widerspruch zu diesem Toleranzverständnis zu erklären. Die Überzeugung, daß durch die in Jesus Christus erfolgte Offenbarung der eigentliche und nicht mehr überholbare Weg der Erlösung eröffnet wurde und daß somit die übrigen Weltreligionen in gewissem Sinne „überholt“ sind, gehört zum Wesen christlichen Glaubens. Insofern widerspricht eine Toleranz, die alle Religionen als gleich wahr und gleich falsch ansieht, dem Kern christlicher Glaubensüberzeugung. Sören Kierkegaard (1813–1855) bezeichnete die Forderung einer solchen Toleranz als „die furchtbarste Beleidigung gegen das Christentum“¹⁵. Wenn der Christ eine solche Toleranz radikal ablehnt, tut er nichts weiter, als daß er seinem christlichen Glauben treu bleibt – anderenfalls müßte er um der Toleranz willen auf seine christliche Überzeugung verzichten. Wenn er dies nicht tut, so bleibt er eben Christ und bekennt den christlichen Glauben als Wahrheit, von der er überzeugt ist. Das ist nicht Ausdruck von Intoleranz. Vielmehr gilt: „Derjenige, der nicht an die Offenbarung

glaubt, benennt den Mangel an christlichem Glauben mit dem positiv verstandenen Worte Toleranz und verlangt vom Gläubigen im Namen der Toleranz, er solle auch nicht mehr oder wenigstens nicht mehr so ganz ernstlich glauben... Wenn der Christ ernstlich glaubt, muß er die Allgemeingültigkeit seines Glaubens behaupten. Denn die Wahrheit ist immer allgemeingültig... Sobald auf sie verzichtet wird, wird auf die Wahrheit verzichtet“¹⁶. Es war verständlich, daß auf diesem Hintergrund einer Polarisierung von Toleranz und Wahrheitsfrage auch die Päpste im 19. Jahrhundert die Forderung einer Religionsfreiheit für den Christen nicht akzeptieren konnten. Zwar verlangt man bürgerliche Toleranz, wo sie für die eigenen Belange in Anspruch genommen wird; man „duldet“ die andere Lehre nur dort, wo sie als Zugeständnis an die tatsächlichen Machtverhältnisse notwendig erscheint. Aber Religionsfreiheit und Toleranz als rechtliches Prinzip finden keine Anerkennung; denn es gilt das Prinzip, daß die Wahrheit vor der Freiheit den Vorrang besitzt. Man folgerte: der Irrtum hat kein Existenzrecht. Weiterhin war man der Auffassung, daß der einmal übernommene Glaube ein rechtsartiges Treueverhältnis begründe; in dem Augenblick, da der Gläubige dieses eingegangene Treueverhältnis mißachte, könne er auch zur Raison gezwungen werden. In diesem Sinne sei Religion nicht Freiheit, sondern Bindung. Bei der Ausbreitung des Evangeliums wie bei der Unterdrückung der Häresie habe die Kirche darum ein Recht, auf die Hilfe der staatlichen Macht zurückzugreifen. Wo diese Forderung nicht durchgesetzt werden könne, finde man sich vorläufig mit einer „Duldung der Häresie“ ab; eine so verstandene Religionsfreiheit sei im Hinblick auf das Gemeinwohl das geringere Übel.

Im Anschluß an seinen Vorgänger Papst Gregor XVI.

bezeichnet Papst Pius IX. die Forderung nach einer gesetzmäßig zu verankernden Gewissens- und Religionsfreiheit als irrig und für die katholische Kirche wie für das Seelenheil der Gläubigen als verderblich¹⁷. Mit dieser Verurteilung ist jedoch der freischwebende Gewissensbegriff, wie er im 19. Jahrhundert in säkularisierten Aussagen immer wieder anzutreffen ist, gemeint. Die These, daß nur der Glaube Recht auf Existenz besitzt, findet sich bis zu Beginn des II. Vatikanischen Konzils auch noch in namhaften kirchenrechtlichen Lehrbüchern: „Der religiös-neutrale Staat der Neuzeit erscheint ihr (der Kirche) als nationale Apostasie. Als getreue Hüterin der christlichen Offenbarung kann die Kirche dem Irrtum keinerlei Rechte zugestehen und muß daher die unbeschränkte Bekenntnis- und Kulturfreiheit ablehnen; sie verkennt indessen nicht, daß der konfessionell gemischte Staat in einer anderen Lage ist als der katholische des Mittelalters“¹⁸. Und gestützt auf das Schreiben von P. Leo XIII. „Immortale Dei“ heißt es: „Wenn die Kirche es auch nicht erlaubt, den verschiedenen Religionsformen dasselbe Recht einzuräumen wie der wahren Religion, so tadelt sie deswegen die Regierungen nicht, wenn sie wegen großer staatlicher Vorteile... dulden, daß diese im Staate bestehen“¹⁹. Hier stehen sich zwei Positionen in einander ausschließender Weise gegenüber, wobei ein Vermittlungsweg unmöglich erscheint. Es sind eben zwei in sich geschlossene Systeme, die keinen Raum für eine weitere Entfaltung besitzen. Selbst wenn man als glaubender Christ der relativierenden Toleranzidee der Aufklärung nicht beipflichten kann, so erscheint doch die Gegenüberstellung von Toleranz und Wahrheitsidee von vornherein als eine Sackgasse, aus der heraus nur ein neuer Ansatz zu führen vermag.

II. Christliche Wahrheitsüberzeugung und Toleranz

1. Toleranz – nicht Wahrheitsurteil, sondern Forderung der Mitmenschlichkeit

Begriffsklärung

Toleranz in seiner ursprünglichen Wortbedeutung meint zunächst: etwas ertragen, erdulden, notdürftig erhalten. Diese mehr negative Bedeutung bezieht sich auf die Duldsamkeit gegenüber andersgearteten Überzeugungen, Wertvorstellungen oder Verhaltensweisen, die man als lästig empfindet, die man jedoch als „kleineres Übel“ hinnimmt. Im positiven Sinne kann „tolerare“ auch bedeuten: etwas erträglich machen, mittragen, aushalten, stützen. In der ersten Ausgabe des Kirchlichen Handlexikons findet sich Toleranz nur unter dem Stichwort „Duldung“ und wird umschrieben als „die hochsinnige Ertragung eines fremden Glaubens mit dem sittlichen Willen, ihn und seine Anhänger öffentlich und privatim unbelästigt zu lassen. Die wahre Religion soll nicht wie ein Übel einfach geduldet, sondern als hohes Gut geschätzt und gefördert werden“²⁰. Hier wird die positiv stützende Anerkennung nur der wahren Religion des christlichen Glaubens zugesprochen; dem fremden Glauben wird lediglich die Existenzmöglichkeit zugebilligt. Geht man jedoch von der Toleranz als einer sittlichen Grundhaltung aus, dann beinhaltet sie einerseits eine klare eigene Überzeugung, zum anderen auch die andersartige Überzeugung des Mitmenschen. Selbstverständlich hat meiner Überzeugung nach der andere nicht recht; aber über diese Frage der Wahrheitskenntnis wird in der Toleranz nicht geurteilt, noch dazu eine Stellung bezogen. Vielmehr bildet die Voraussetzung für eine positive Toleranz die Überzeugung, daß jeder Mensch

das Grundrecht besitzt, entsprechend seiner Glaubensüberzeugung sein Leben zu gestalten.

Die persönliche Wahrheitsüberzeugung als Voraussetzung von Toleranz

Wenn sich Toleranz nicht als Urteil über eine bestimmte Wahrheit versteht, dann läßt sie die Frage nach Wahrheit und Irrtum offen und räumt nur dem Mitmenschen das ihm von Natur aus zukommende Persönlichkeitsrecht ein, sein Leben entsprechend dieser Überzeugung zu gestalten. Dieses Recht wird lediglich durch die Rechte Dritter begrenzt. Insofern steht Toleranz nicht im Widerspruch zum Absolutheitsanspruch des christlichen Glaubens. Dieser Wahrheitsanspruch ist eng mit der biblischen Botschaft verknüpft, wenn Jesus sagt: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater außer durch mich“ (Joh 14,6). Ähnlich spricht Petrus vor dem Hohen Rat: „Und in keinem anderen ist das Heil zu finden. Denn es ist uns Menschen kein anderer Name unter dem Himmel gegeben, durch den wir gerettet werden sollen“ (Apg 4,12). Ebenso bekennt Paulus: „Doch es gibt kein anderes Evangelium“ (Gal 1,7) und „Wer euch aber ein anderes Evangelium verkündigt, als wir euch verkündigt haben, der sei verflucht“ (Gal 1,8)! Dieser Wahrheit weiß sich der Christ im Glauben absolut verpflichtet. Hier gibt es keine Relativität. Dennoch ist er nicht in einem fertigen satten Besitz von Wahrheit, er „hat“ nicht die Wahrheit, sondern die Wahrheit, wie sie in Jesus Christus geoffenbart ist, beansprucht ihn als Menschen. Diese Wahrheit kann auch immer nur perspektivisch, niemals in der ganzen umfassenden Fülle voll erkannt, erst recht nicht adäquat ausgesagt werden. Zudem schließt dieses Wahrheitsverständnis christlichen Glaubens nicht verschiedene Ausprägungen der Offenbarungswahrheit aus.

Wenn im Begriff der Toleranz bereits enthalten ist, etwas zu ertragen und auszuhalten, dann gehört dazu auch, daß auf beiden Seiten eine entsprechende Überzeugung vorliegt. Der Indifferente ist eigentlich gar nicht tolerant, sondern hält sich völlig aus dem Streit der Meinungen und Überzeugungen heraus, bezieht selbst keine Position und bezeichnet höchstens den Mangel an eigener Überzeugung als Toleranz. „Die Toleranz wird überhaupt *nur* zu einem ernsthaften Problem, wenn sie in Verbindung mit der unbedingten Vertretung einer Position geübt wird... Die Toleranz des Indifferenten ist im Grunde ein Widerspruch in sich selbst“²¹. Somit gehört es zur Eigenart der Toleranz, die andersartige Überzeugung zu ertragen, ohne sie jedoch selbst zu teilen. Darin liegt auch der wesentliche Unterschied zwischen der christlichen Idee der Toleranz und jener relativierenden Toleranzidee der Aufklärung.

Man sollte die sittliche Grundhaltung der Toleranz nicht mit dem Wahrheitsbegriff vermengen; Wahrheit ist weder tolerant noch intolerant. Insofern ist es auch unsinnig zu sagen, der Christ sei zwar gegenüber dem Andersgläubigen und Häretiker als Person tolerant, er vertrete aber eine dogmatische Intoleranz. Eine Glaubensaussage im Sinne eines Dogmas ist nicht „intolerant“; umgekehrt bedeutet dogmatische Toleranz eigentlich Indifferentismus oder Verzicht auf die eigene Überzeugung, was Ausdruck von Unentschiedenheit oder eines Agnostizismus wäre.

Toleranz ist darum keine Stellungnahme zur Wahrheit, sondern bleibt eine Forderung der Mitmenschlichkeit. Sie steht allerdings auch in Spannung zur Zeugnispflicht des Christen; das Bekenntnis des eigenen Glaubens darf nicht auf Kosten einer falsch verstandenen Rücksichtnahme oder Toleranz einfach unterschlagen werden.

Christliche Toleranz versteht sich als Stehen zur Wahr-

heit in Liebe: „Wir wollen uns, von der Liebe geleitet, an die Wahrheit halten und in allem wachsen, bis wir ihn erreicht haben. Er, Christus, ist das Haupt“ (Eph 4,15). Dabei ist Toleranz keine in sich stehende sich selbst genügende Größe, sondern besitzt ihre Berechtigung in Verbindung mit anderen Werten. Sie umschließt die Bereitschaft, innerhalb bestimmter Grenzen auch Beeinträchtigungen hinzunehmen, die sich aufgrund der andersartigen Überzeugung oder auch aus dem Fehlverhalten des Mitmenschen ergeben.

2. Das Toleranzverständnis des Vatikanum II

Welche Bedeutung die Aussagen des II. Vatikanischen Konzils zum Ethos der Toleranz einnehmen, läßt sich erst auf dem Hintergrund der in Theorie und Praxis im Verlauf der Geschichte in der vorausgehenden Zeit vertretenen Toleranz aufzeigen. Die Erklärung über die Religionsfreiheit war unter allen Dokumenten am heftigsten umstritten; erst nach sechs Textentwürfen erteilten die Konzilsväter am 7. Dezember 1965 mit überwältigender Mehrheit ihre Zustimmung. Erstmals in der Geschichte der Kirche versucht hier ein Konzil, sich positiv mit aufklärerischem Gedankengut über die Freiheit auseinanderzusetzen. Die Schwierigkeit lag vor allem darin, daß die Konzilsaussagen mit der bisherigen Tradition, besonders mit den päpstlichen Lehräußerungen des 19. Jahrhunderts (vor allem P. Gregor XVI. 1832 in seiner Enzyklika „Mirari vos“ und P. Pius IX. in seinem „Syllabus“ 1864) nicht übereinstimmten. In der Einleitung zu dieser Erklärung wurde zunächst das Selbstverständnis des christlichen Glaubens und der Kirche eindeutig umschrieben und betont, daß alle Menschen verpflichtet sind, die religiöse Wahrheit zu suchen und die erkannte Wahrheit zu bejahen. Eingeleitet wird

der Text mit dem Hinweis auf die Würde der menschlichen Person, die darin besteht, daß Menschen bei ihrem Tun ihr eigenes Urteil und eine verantwortliche Freiheit besitzen und davon Gebrauch machen sollten²². Die entscheidende Aussage der Erklärung jedoch ist, daß niemand gezwungen werden darf, gegen sein Gewissen zu handeln, auch gehindert werden soll, innerhalb der gebührenden Grenzen gemäß seiner Gewissensüberzeugung zu handeln. Der Staat darf nicht die Entscheidungsmöglichkeit des Menschen im religiösen Bereich tangieren, will er die Würde der menschlichen Person hinreichend achten. Selbst wenn die Konzilsaussagen zur Religionsfreiheit zunächst für den staatlichen Bereich Geltung beanspruchen, so sind sie doch auch für das innerkirchliche Toleranzethos von Bedeutung. „Trotz der unverzichtbaren Treue zum Offenbarungsgut, die die Identität der Kirche durch die Jahrhunderte ausmacht, verbietet sich der Kirche wegen ihres ebenso unverzichtbaren pastoralen Auftrags die Übung einer kompromißlosen und darum kaum begründbaren dogmatischen Intoleranz, die auch nicht dadurch entschuldigt werden kann, daß man betont, sie verletze niemanden und gebe nur der Wahrheit die Ehre“²³. Der freie, aus innerer Überzeugung getätigte religiöse Akt ist also für den sittlichen Wert des Menschen ausschlaggebend; in ihm gelangt der Mensch zu seinem ewigen Heil – diese anthropologische Grundtatsache kommt durch die Anerkennung der Religionsfreiheit zum Tragen. Damit ist der Glaubensinhalt keineswegs beliebig. Dennoch ist in der dem religiösen Akt eigentümlichen Sehnsucht nach Freiheit immer auch schon das Streben nach Wahrheit mitgegeben. Im gesellschaftlichen wie im innerkirchlichen Bereich besteht darum die Verpflichtung, diese freie Entscheidung zu respektieren, selbst wenn man ihrem Inhalt nicht zuzustimmen vermag. Wo

es sich um eine unaufgebbare Glaubenswahrheit handelt, die verneint wird, „wird der so irrende Mensch um seines Wahrheitsgewissens und um seines Heiles willen die Kirche verlassen müssen, weil die Kirche eine freie Gemeinschaft des einen Glaubens ist. Das Toleranzethos wird von den verbleibenden Kirchengliedern verlangen, einen solchen Ausscheidenden nicht zu diffamieren, sondern ihn in seiner Gewissensentscheidung zu achten, auch wenn die materiale Grundlage der Entscheidung nicht gebilligt werden kann“²⁴.

Zur Struktur des Glaubensvollzugs gehört also die Freiheit vom Zwang; sie darf nicht verletzt werden. Darüber hinaus soll jedem – auch innerhalb der Kirche – die Möglichkeit eingeräumt werden, entsprechend seiner Überzeugung und dem kirchlichen Selbstverständnis den Glauben zu leben und auszugestalten, selbst wenn einer die Äußerungen des Glaubenslebens eines anderen als Beeinträchtigung seiner eigenen Einstellung empfindet. Eine Begrenzung findet diese Freiheit im Gemeinwohl und in der Liebe. Wo die Kirche, ihr Glaube und ihre grundlegenden sittlichen Überzeugungen entscheidend bedroht sind oder von einem Kirchenglied bekämpft werden, zeichnen sich jene Grenzen innerkirchlicher Toleranz ab, die zu überschreiten gegebenenfalls Ausdruck dafür sind, daß der Betreffende nicht mehr in der Kirche steht. Aber auch ein solcher Schritt muß respektiert werden. Wollte die Kirche auf diese Begrenzung verzichten, so wäre ihre Identität in Frage gestellt. Als Gesinnungsgemeinschaft mit einem klaren Glaubensbekenntnis kann sie nicht hinnehmen, daß in ihrem eigenen Raum alles und jedes unter Berufung auf das eigene Gewissen gelehrt und getan wird. Aber auch hier müssen alle Maßnahmen getragen bleiben von der Liebe und von der Achtung der persönlichen Gewissensüberzeugung²⁵.

In zwei weiteren Konzilstexten kommt diese neue offene Position zum Ausdruck: im „Dekret über den Ökumenismus“ und in der „Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen“. Das Ökumenismusdekret bekundet, daß unter den verschiedenen christlichen Konfessionen in den grundlegenden Glaubenswahrheiten eine gemeinsame Basis gegeben ist, daß vor allem die Christen durch den Glauben in der Taufe auch dem Leibe Christi eingegliedert sind und mit Recht als Brüder im Herrn angesehen werden: „Denn wer an Christus glaubt und in der rechten Weise die Taufe empfangen hat, steht dadurch in einer gewissen, wenn auch nicht vollkommenen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche“²⁶. Vor allem soll beim Vergleich der Lehren der einzelnen Konfessionen miteinander nicht vergessen werden, „daß es eine Rangordnung oder ‚Hierarchie‘ der Wahrheiten innerhalb der katholischen Lehre gibt, je nach der verschiedenen Art ihres Zusammenhangs mit dem Fundament des christlichen Glaubens“ (n. 11).

Die verhältnismäßig kurz gehaltene Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen nimmt Bezug auf die Religionen des Hinduismus und Buddhismus und betont, daß auch in diesen Religionen Wahres und Heiliges vorzufinden ist: „Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. . . . Deshalb mahnt sie ihre Söhne, daß sie mit Klugheit und Liebe, durch Gespräch und Zusammenarbeit mit den Bekennern anderer Religionen sowie durch ihr Zeugnis des christlichen Glaubens und Lebens jene geistlichen und sittlichen Güter und auch die sozial-kulturellen Werte, die sich bei ihnen finden, anerkennen, wahren und fördern“ (n. 2). Besondere Hochachtung wird den Muslim wie den Juden ausgesprochen, die den alleinigen Gott anbeten und

Elemente der Offenbarungsreligion kennen, wenngleich sie Jesus nicht als Gott anerkennen. Allen gegenüber wird eine brüderliche Haltung gefordert, vor allem die Ablehnung jeder Diskriminierung eines Menschen und jedes Gewaltaktes.

3. Folgerungen aus dem neuen Toleranzverständnis

Es dürfte nicht abwegig sein, dieses hier skizzierte Toleranzethos des II. Vatikanischen Konzils als Beispiel für einen inhaltlichen Wandel des Ethos und der damit zusammenhängenden sittlichen Normen anzuführen. Dies zeigt sich vornehmlich in den Folgerungen, die aus einer solchen Theorie zu ziehen sind; es soll nur an einem Beispiel dargestellt werden: an der Forderung der religiösen Erziehung der Kinder in einer Mischehe. In der vorkonziliaren Pastoral ließen die kirchenrechtlichen Normen, die die Mischehe aufs strengste verbieten und nach Möglichkeit davon abschrecken wollten (can. 1060 und 1064 CIC), den Abschluß einer Mischehe mit kirchlicher Dispens nur dann zu, wenn auch positiv vom andersgläubigen Partner die katholische Kindererziehung versprochen und gewährleistet war. Wo die Gefahr des Glaubensabfalls des katholischen Gatten und der Nachkommenschaft bestand, wurde das naturgegebene Recht auf Ehe insofern nicht gewährt, als eine solche Ehe einfach als „durch göttliches Gesetz verboten“ angesehen wurde. In einem solchen Konflikt gab es schlechterdings keine Lösung. Wer gegen die Mischehenverpflichtungen verstieß, unterlag der kirchlichen Strafe.

Bereits am 18. März 1966 wurde durch die Instruktion „Matrimonii Sacramentum“ eine mildere Dispenspraxis eingeleitet und der Weg für eine Berücksichtigung der jeweils vorliegenden Gewissensüberzeugungen in einem

Motu Proprio vom 31. März 1970 noch weiter geöffnet. So muß seit „Matrimonii Sacramentum“ nicht mehr der nichtkatholische Partner die katholische Erziehung seiner Kinder positiv versprechen – daß ein so gefordertes Versprechen als Widerspruch zu seiner eigenen Gewissensüberzeugung stehen und damit unsittlich sein konnte, wurde in der vorkonziliaren Zeit nicht bedacht. Der nichtkatholische Partner sollte jetzt nur eingeladen werden zu versprechen, die katholische Erziehung nicht zu behindern. Somit wurde bereits auf das Gewissen des Andersgläubigen Rücksicht genommen. Mit dem Schreiben vom 31. 3. 1970 wurde offiziell auch auf diese „Einladung“ verzichtet. Der katholische Partner wird nunmehr bei einer konfessionsverschiedenen oder religionsverschiedenen Ehe nur gefragt, ob er in seiner Ehe als katholischer Christ leben und seinen Glauben bezeugen will. Darüber hinaus wird er daran erinnert, daß er als katholischer Christ die Pflicht hat, die Kinder in der katholischen Kirche taufen zu lassen und im katholischen Glauben zu erziehen. Schließlich soll er versprechen, sich nach Kräften zu bemühen, dieses sittliche Gebot zu erfüllen, soweit dies in seiner Ehe möglich ist. Der nichtkatholische Partner aber soll über dieses Versprechen und die Verpflichtung des katholischen Partners unterrichtet werden. Eine Verletzung von Mischehenverpflichtungen steht aber nicht mehr unter einer kirchlichen Strafe. Die Strafbestimmungen wurden zudem rückwirkend aufgehoben²⁷. Selbst wenn die katholische Kindererziehung nicht mehr gewährleistet ist, geht doch das natürliche Recht auf Ehe vor. Das vorliegende Versprechen ist kein Erfüllungsversprechen, sondern nur ein Verpflichtungsversprechen. Nicht der tatsächliche oder wahrscheinliche Erfolg, sondern die Aufrichtigkeit des Verpflichtungswillens ist entscheidend für die Ernsthaftigkeit dieses Versprechens.

Daß sich eine solche Offenheit der Entscheidung auch für die Anerkennung des Gewissensentscheids eines andersgläubigen Partners bezüglich der religiösen Erziehung der Kinder in der konfessionsverschiedenen Ehe sittlich verantworten läßt, wurde in einschlägigen moraltheologischen Einzelstudien aufgezeigt²⁸. Auch für das Verständnis anderer Probleme wie der Interkommunion ergeben sich aus einem solchen offenen Ansatz einer Ethik neue bislang noch nicht hinreichend ausgelotete Möglichkeiten.

4. Die Verantwortung des Christen angesichts sich wandelnder sittlicher Normen

„Nichts ist so beständig wie der Wechsel“ – diese in der Einleitung genannte Volksweisheit gilt auch für die konkreten Handlungsnormen christlichen Lebens. Die vorausgehenden Überlegungen haben gezeigt, daß Wechsel und Veränderung Ausdruck von Leben sind, daß jedoch dieser Wechsel in keiner Weise einem radikalen Relativismus gleichkommt; der Mensch in seiner personalen Würde bleibt als Subjekt und Objekt von Geschichte das Substrat allen Wechsels.

Doch was lebt, entfaltet sich und steht darum einem weiteren Wandel offen. Der Prozeß dieses Wandels ist äußerst vielschichtig. Die Frage nach einem unwandelbaren Kern aller Veränderung ist letztlich eine Frage nach der Identität. Der Mensch aber erreicht in seinem Leben und Tun seine Identität dadurch, daß er sich offenhält für den „Kairos“, damit auch für eine weitere Entfaltung und Gestaltung der ihm zukommenden Möglichkeiten. Im Wandel vollzieht sich seine Identität. Insofern ist das hier genannte Thema nicht so sehr der Wandel, sondern die Identität und Veränderung menschlichen Daseins. Auch Gott ist nicht unwandel-

bar, sobald man seine Beziehung zur Schöpfung, besonders zum Menschen im Rahmen der Heilsgeschichte bedenkt. Menschlicher Wandel vollzieht sich darum ähnlich einer Spirale, die zwar stets weiterschreitet, aber dieselbe Achse behält.

Das Verhältnis des Menschen zu Gut und Böse – es ist zugleich sein Verhältnis zu den Mitmenschen und zu Gott – besitzt darum eine grundlegende und bleibende Struktur: die ihm in Freiheit aufgetragene und von niemandem abzunehmende Verantwortung. Nur insofern der Mensch sich selbst in seiner Geschichtlichkeit auf das Absolute hin übersteigt, ist dieses Absolute („der Gute“ oder Gott) jene Achse, um die sein ganzes Leben und Tun kreist. Im Bereich der Sittlichkeit heißt dies: Was sich unveränderlich durchhält, sind jene allgemeinsten Prinzipien wie „Du sollst das Gute tun und das Böse meiden!“ oder „Handle verantwortlich!“ Doch kommt dies einer Umschreibung der dem Menschen zugewiesenen Freiheit und Verantwortung gleich. Sobald ein solches Prinzip material-inhaltlich aufgefüllt wird, unterliegt es dem Wandel. Es gibt durchaus eine bleibende Gültigkeit sittlicher Prinzipien gerade durch den Gestaltwandel konkreter Handlungsnormen. Dabei sollte man Wandel nicht nur passiv verstehen als Hinnahme der jeweils veränderten Voraussetzungen und Gegebenheiten einer Situation, sondern auch als aktives Vorantreiben auf ein vorgegebenes Ziel. Der Begriff der Wandelbarkeit wird darum eingebunden bleiben in ein Geschichtsverständnis, das zwar nicht geradlinig verläuft, vielmehr Fortschritt und Stagnation kennt, das aber doch Ausdruck eines fortschreitenden Bewußtseins menschlicher Verantwortung ist. Geschichte stellt auch eine bleibende fundamentale theologische Kategorie dar.

Identität durch Gestaltwandel, dies gilt vom Menschen

wie von der Kirche als ganzer. Papst Johannes XXIII. forderte darum zu Beginn des II. Vatikanischen Konzils eine solche Anpassung (aggiornamento) von der Kirche. Wenn hier vom Wandel der Normen die Rede ist, so dient dieser Wandel der Identität des Menschen im Verlauf der Geschichte.

Für das Verständnis des Menschen spielt das Bild vom Menschen eine entscheidende Rolle. Hierzu vermittelt die Theologie grundlegende Aussagen. Entsprechend dem theologischen Schöpfungsgedanken versteht der Christ sein Leben als verdanktes Leben. Ursprung und Ziel aller Wirklichkeit gründen in einem letzten personalen Du, das Inbegriff der Güte und Liebe ist. Darum kommt jedem Menschen trotz aller Forschung und Erforschung der Natur und des Lebens eine letzte Würde zu, die es verbietet, über ihn einfachhin zu verfügen. Wer diesen Schöpfungsgedanken übersieht, macht sich die Natur und mit ihr bald auch die Menschen leicht „zuhanden“, wird zum Technokraten; ihm verschließt sich die Wirklichkeit in ihrer tiefer liegenden Dimension. Er wird leicht zum Spielball vordergründiger Interessen.

Zum christlichen Menschenbild zählen aber auch die Aussagen vom Versagen des Menschen, von seiner Erlösungsbedürftigkeit und von der in Christus erfolgten Erlösung. Die Tatsache menschlichen Versagens verlangt eine entsprechende Wachsamkeit. Immer stehen wir vor der Gefahr, unsere Freiheit mit Beliebigkeit zu verwechseln. Darum bedarf es einer steten kritischen Prüfung der Motive und Ziele des Handelns. Die mit Christus erfolgte Erlösung aber besagt: Heil kann nicht „verdient“ werden, sondern bleibt Gnadengeschenk Gottes. Darum gilt vor Gott auch im sittlichen Bereich nicht das Leistungsprinzip, sondern die Offenheit und Bereitschaft des Menschen für Gottes Willen. Ethische

Prinzipien und konkrete Handlungsnormen bieten uns eine erste Orientierung und sind eine wichtige Hilfe. Sie dürfen aber nicht in eine letzte Kasuistik münden, die keinen Raum mehr für Einzelentscheidungen beläßt. Immer noch bleibt dem Menschen als Menschen und erst recht dem Christen die Verantwortung und Entscheidung selbst zugewiesen. Er kann sie nicht von einem „Computer“ abrufen lassen. Auch dies wäre ein Verlust an Menschlichkeit. Heute tragen wir alle mit Verantwortung für den Weiterbestand und die Zukunft dieser unserer Erde und des Menschen. Diese Verantwortung schließt einen Aufbruch aus einem engstirnigen mikrosoziologischen Denken zu weltweiter Verantwortung ein²⁹.

Jede Ethik – Individual- und Sozialethik in ihrem gegenseitigen Bezug, Gesellschaftsethik und theologische Ethik – sollte sich nicht als fertiges System verstehen; vielmehr muß sie offengehalten werden für neue tiefere Einsichten und weitere mögliche Entfaltungen. Auch dies wäre das Ziel eines strukturalen Ansatzes: Den Blick auf das Ganze nicht zu verlieren, gleichzeitig aber auch die Einzelheiten und konkreten Umstände differenziert zu berücksichtigen; weiterhin alle geschlossenen Systeme mit ihren Verabsolutierungen aufzubrechen und die grundsätzliche Korrekturfähigkeit sämtlicher Systeme aufzuzeigen; die mögliche und notwendige Weiterentfaltung von Dogmen und konkreten Handlungsnormen zu unterstreichen, gleichzeitig aber auch die sich durchhaltende und weiterentfaltende grundlegende Struktur christlichen Glaubens und sittlichen Lebens aufzuzeigen.

Eine Gesetzesmoral läßt sich systematisch klar in einem Lehrbuch erfassen; eine struktural konzipierte theologische Ethik wird jedoch eher modellhaft in Einzeldarstellungen dargelegt werden und fragmentarischen Charak-

ter behalten im Blick auf neue weiterführende Ansätze. Aber gerade auf diese Weise entspricht sie der vielschichtigen dynamisch-geschichtlichen Wirklichkeit menschlichen Lebens besser als eine Gesetzesmoral. Offenheit und Dynamik sind darum die grundlegenden Strukturen einer auf einer reflektierten Erfahrung rational begründeten theologischen Ethik. Diese wird zugleich den Bezug zur Praxis suchen, da sie sich in dieser Praxis immer wieder neu zu bewähren hat und von ihr auch Anstöße für eine vertiefte Begründung oder für eine Korrektur ihrer sittlichen Normen erhält.

Anmerkungen

Zu Kapitel 1

- 1) A. Solschenizyn, Im Interesse der Sache. Erzählungen, Neuwied-Berlin⁷ 1970, 268. Vgl. hierzu auch J. Gründel, Theologische Ethik und Erziehung, in: H. Mayer (Hrsg.), Aspekte christlicher Erziehung in der Schule, Regensburg 1978, 96–127.
- 2) Vgl. Röm 8, 19–23; ebenso R. Egenter, Von der Freiheit der Kinder Gottes, Freiburg 1941.
- 3) Vgl. hierzu A. Paus (Hrsg.), Freiheit des Menschen (Salzburger Hochschulwochen), Graz u. a. 1974, bes. den Beitrag von A. Müller, Freiheit als ethische Berufung des Menschen, 81 ff.; R. Egenter, Christliche Freiheit – grundsätzlich und konkret, in: Freiheit und Determination (Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern, Bd. 38), München² 1969, 121–140.
- 4) Vgl. hierzu R. Spaemann, Rundfunkvortrag im Deutschlandfunk am 13. 4. 1975.
- 5) Vgl. Urs von Balthasar, Wer ist ein Christ? (Offene Wege 1), Einsiedeln² 1965, 87–91.
- 6) Vgl. R. Ginters, Freiheit und Verantwortlichkeit (Texte zur Religionswissenschaft u. Theologie IV 2), Düsseldorf 1977.
- 7) Ausführlicher hierzu B. Schüller, Gesetz und Freiheit, Düsseldorf 1966; K. Demmer – B. Schüller (Hrsg.), Christlich glauben und handeln. Fragen einer fundamentalen Moraltheologie in der Diskussion, Düsseldorf 1977.
- 8) H. Rombach, Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit, Freiburg-München 1971.
- 9) P. Klein, Die „kreative Freiheit“ nach Nikolaj Berdjajew. Zeichen der Hoffnung in einer gefallenen Welt (Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie Bd. 21), Regensburg 1976.
- 10) Vgl. H. Kessler, Erlösung als Befreiung, Düsseldorf 1972; E. Käsemann, Der Ruf der Freiheit, Tübingen 1968.
- 11) Vgl. hierzu den Bericht über Ethik in Polen von H. Juros – T. Styczeń, Methodologische Ansätze ethischen Denkens

- und ihre Folgen für die theologische Ethik, in: Theologische Berichte IV, Zürich u. a. 1974, 89–108, bes. die Ausführungen über M. Fritzhand, 96–98.
- 12) Boethius, De duabus naturis, III: Persona est naturae rationalis individua substantia (PL 64, 1343).
 - 13) J. Splett, Der Mensch ist Person. Zur christlichen Rechtfertigung des Menschseins, Frankfurt 1978, 28.
 - 14) So O. von Nell-Breuning, Subsidiarität, in: Sacramentum Mundi IV, 755.
 - 15) Ebenda 757.
 - 16) O. von Nell-Breuning, Der Staat und die Grundwerte. Was kann die katholische Soziallehre dazu beitragen?, in: Stimmen der Zeit 102 (1977), 378–388, bes. 385.
 - 17) Ebenda; vgl. hierzu auch J. Gründel, Solidarität und Subsidiarität aus christlicher Sicht, in: Die christliche Frau 67 (1978), 1–18.
 - 18) Vgl. hierzu R. Pohlmann, Autonomie, in: J. Ritter (Hrsg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie Bd. 1, Basel-Stuttgart 1971, 701-719.
 - 19) Sophokles, Antigone 821, zit. nach R. Pohlmann, a. a. O. 701 f.
 - 20) I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft, A. 289; vgl. hierzu auch K. Schmitz-Moormann, Menschenwürde. Anspruch und Wirklichkeit, Osnabrück 1979, 38–44.
 - 21) I. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Akademieausgabe Bd. IV, 40.
 - 22) Zit. nach K. R. Popper, Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Bd. I, München⁵ 1977, 18.
 - 23) R. Pohlmann, a. a. O. 709.
 - 24) R. Schmitz-Moormann, a. a. O. 43–44.
 - 25) J. Splett, Der Mensch ist Person. Zur christlichen Rechtfertigung des Menschseins, Frankfurt 1978, 28.
 - 26) Ebenda 30; vgl. auch J. Pieper, Über die Liebe, München² 1972, 94.
 - 27) Vgl. hierzu H. Jonas, Das Prinzip Verantwortung, Frankfurt² 1979, 22 ff.; W. Schulz, Philosophie in der veränderten Welt, Pfullingen⁴ 1980, 629–751.

Zu Kapitel 2

- 1) Vgl. hierzu B. Hintersberger, *Theologische Ethik und Verhaltensforschung*, München 1978.
- 2) C. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, Paris 1965, 44; deutsch: *Traurige Tropen*, Köln 1960; zit. nach G. Schiwy, *Neue Aspekte des Strukturalismus*, München 1971, 45.
- 3) G. Schiwy, *Sittliche Normierungen im Strukturalismus*, in: A. Hertz (Hrsg.), *Moral*, Mainz 1972, 152–179; D. Mieth, *Dichtung, Glaube und Moral. Studien zur Begründung einer narrativen Ethik*, Mainz 1976.
- 4) A. N. Chomsky, *Sprache und Geist*, Frankfurt 1971, 183; vgl. hierzu auch die Ausführungen von G. Schiwy, *Sittliche Normierungen*, 152–167. Als gründlicher Kenner des Strukturalismus versucht Schiwy, diese Ansätze auch für die Ethik fruchtbar zu machen. D. Mieth hat inzwischen auch diesen strukturalen Ansatz für eine theologische Ethik mit aufgegriffen.
- 5) G. Schiwy, *Sittliche Normierungen*, 156.
- 6) So H. Rombach, *Strukturontologie*, 14.
- 7) G. Schiwy, *Sittliche Normierungen*, 158–159.
- 8) Vgl. hierzu H. Rombach, *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewußtseins*, Freiburg 1980.
- 9) Vgl. oben die Ausführungen über die Personsspekulation bei Boethius S. 35 f.
- 10) E. Neuhäusler, *Anspruch und Antwort Gottes. Zur Lehre von den Weisungen innerhalb der synoptischen Jesus-Verkündigung*, Düsseldorf 1962, 115 f.
- 11) H. Rombach, *Strukturontologie*, 252.
- 12) H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 26 ff.
- 13) Ebenda.
- 14) Vgl. hierzu W. Korff, *Norm und Sittlichkeit*, Mainz 1973, 113 ff.; vgl. hierzu auch F. X. Kaufmann, *Theologie in soziologischer Sicht*, Freiburg u.a. 1973, bes. 63–77; F. Böckle, *Fundamental-moral*, München 1977, 36–39; A. Biesinger, *Die Begründung sittlicher Werte und Normen im Religionsunterricht*, Düsseldorf 1979; A. Paus (Hrsg.),

- Werte, Rechte, Normen (Salzburger Hochschulwochen 1978), Graz u. a. 1979; A. Hertz u. a. (Hrsg.), Handbuch der christlichen Ethik Bd. I und II, Freiburg u. a.² 1979.
- 15) Vgl. hierzu J. Wiebering, Christliche Ethik in interkonfessioneller Kooperation, in: Theol. Literaturzeitung 105 (1980), 161–170; A. Hertz u. a., Handbuch der Christlichen Ethik I, 168–176.
 - 16) Vgl. O. Schwemmer, Philosophie und Praxis, Frankfurt 1971.
 - 17) Vgl. hierzu H. Schüssler, Norm und Situation in der theologischen Ethik, in: Zeitschr. für Evangelische Ethik 5 (1961), 149–170.
 - 18) Vgl. A. Auer, Autonome Moral und christlicher Glaube, Düsseldorf 1971.
 - 19) So E. Schillebeeckx, Glaube und Moral, in: D. Mieth – F. Compagnoni (Hrsg.), Ethik im Kontext des Glaubens. Probleme, Grundsätze, Methoden, Freiburg 1978, 17–45, bes. 34.
 - 20) R. Egenter, Erfahrung ist Leben. Über die Rolle der Erfahrung für das sittliche und religiöse Leben des Christen, München 1974, 20.
 - 21) E. Schillebeeckx, Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis, Freiburg 1977, 34–57.
 - 22) M. Heidegger, Unterwegs zur Sprache, Pfullingen³ 1965, 159.
 - 23) B. Hintersberger, Theologische Ethik, 158.
 - 24) Vgl. hierzu T. Styczeń, Autonome Ethik mit einem christlichen „Proprium“ als methodologisches Problem, in: D. Mieth – F. Compagnoni, Ethik im Kontext des Glaubens, Freiburg 1978, 75-100.
 - 25) Ebenda 97.
 - 26) Vgl. D. Mieth, Der Wissenschaftscharakter der Theologie, in: Freiburger Zeitschrift f. Philos. und Theol. 23 (1976), 13–41, bes. 38.
 - 27) Vgl. hierzu P. L. Berger, Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft, Frankfurt 1980.
 - 28) I. Mieth – D. Mieth, Vorbild oder Modell? Geschichten und

- Überlegungen zur narrativen Ethik, in: G. Stachel – D. Mieth, Ethisch handeln lernen. Zu Konzeption und Inhalt ethischer Erziehung, Einsiedeln 1978, 106–116, bes. 110.
- 29) E. Schillebeeckx, Christus und die Christen, 30 ff.
- 30) A. Auer, Absolutheit und Bedingtheit ethischer Normen, in: J. Brantschen – P. Selvatico (Hrsg.), Unterwegs zur Einheit (Festschrift H. Stirnimann), Freiburg-Wien 1980, 345–362, bes. 350.
- 31) Ebenda 351.
- 32) So L. Honnefelder, Die ethische Rationalität der Neuzeit, in: Handbuch der Christlichen Ethik I, 19–45, bes. 31; vgl. zum folgenden auch F. Böckle, Fundamentalmoral, 80–92.
- 33) R. Egenter, Miteinander umgehen. Pluralismus in der Kirche, Auftrag und Chance, München 1978.
- 34) Ebenda 13.
- 35) Ebenda 25 f.
- 36) Ebenda 115.
- 37) Denzinger-Schönmetzer, Enchiridion Symbolorum, Freiburg³² 1963, n. 2303.
- 38) R. Egenter, Miteinander umgehen, 122.
- 39) Ebenda 129.
- 40) In etwas abgewandelter sprachlicher Form übernommen aus: Werkbrief für Landjugend. In Geschichten uns wiederfinden, München 1977, II, 86.
- 41) Den folgenden Überlegungen liegen die drei ausführlichen Beiträge von G. W. Hunold, F. Böckle und W. Korff im Handbuch der Christlichen Ethik I, 46–107 zugrunde, in denen die Grundformen heutigen ethischen Argumentierens dargelegt werden.
- 42) Ebenda 47.
- 43) So A. Pieper, Sprachanalytische Ethik und praktische Freiheit. Das Problem der Ethik als autonomer Wissenschaft, Stuttgart u. a. 1973, 82.
- 44) Vgl. N. Hoerster, Utilitaristische Ethik und Verallgemeinerung, Freiburg-München 1971; O. Höffe (Hrsg.), Einführung in die utilitaristische Ethik, München 1975.

- 45) F. Böckle, Wege analytischer Argumentation, in: Handbuch der Christlichen Ethik I, 67–83, bes. 74 ff.
- 46) Ebenda 75.
- 47) So B. Hintersberger in ihrer oben genannten Arbeit: Theologische Ethik und Verhaltensforschung.
- 48) Vgl. hierzu P. L. Berger, Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz, Frankfurt³ 1972, 73, bes. 75 ff.
- 49) So A. Auer, Absolutheit und Bedingtheit ethischer Normen, 351.
- 50) So R. Spaemann, Wovon handelt die Moraltheologie? in: *Communio* (1977), 289–311, bes. 294.
- 51) Ebenda 298.
- 52) Ebenda 304 f.
- 53) Ebenda 306 f.; vgl. hierzu auch J. Ratzinger, Prinzipien christlicher Moral, Einsiedeln 1975, 41–66, bes. 47 f.
- 54) Hierüber ausführlich J. Gründel, Die Bedeutung einer Konvergenzargumentation für die Gewißheitsbildung und für die Zustimmung zur absoluten Geltung einzelner sittlicher Normen, in: L. Scheffczyk u. a. (Hrsg.), Wahrheit und Verkündigung (Festschrift Michael Schmaus), München u. a. 1967, 1607–1630.
- 55) J. H. Newman, Entwurf einer Zustimmungslehre, übers. von Th. Haecker (Ausgewählte Werke Bd. VII), Mainz 1961.
- 56) So J. Pieper, Weistum – Dichtung – Sakrament, München 1954, 41 f.
- 57) Aristoteles, Nikomachische Ethik, lib. I cap. 1 ed. I. Bekker, Berlin 1960/61, 1094 b; vgl. F. Dirlmeier, Aristoteles, Nikomachische Ethik, Berlin 1956, 6 f.
- 58) A. Brunner, Glaube und Erkenntnis. Philosophisch-theologische Darlegungen, München 1951, 225.
- 59) So W. K. Frankena, Der natürliche Fehlschluß, in: G. Grewendorf – G. Meggle (Hrsg.), Seminar: Sprache und Ethik. Zur Entwicklung der Metaethik (Suhrkamp 91), Frankfurt 1974, 83–99.
- 60) Ausführlicher hierzu J. Gründel, Normen sittlichen Verhal-

tens in der Gesellschaft, in: Salzburger Hochschulwochen (Hrsg.), Menschenwürdige Gesellschaft, Graz – Wien – Köln 1977, 111–179.

- 61) A. Vermeersch, *Theologia Moralis*, I, Roma 1922, n. 237–245.
- 62) So G. Ermecke, *Katholische Moraltheologie* Bd. 3, Münster¹⁰ 1961, 382 ff.
- 63) Auffallend ist, daß an dieser Stelle – entgegen dem lateinischen Text und der am 15. 1. 1976 von der Pressestelle des Sekretariats der Deutschen Bischofskonferenz veröffentlichten ersten Übersetzung – in der vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz herausgegebenen offiziellen Übersetzung statt „zunnerst schwer“ zu lesen steht: „zumindest schwere“!
- 64) Vgl. hierzu F. E. von Gagern, *Gebot und Regelung und Gewissensentscheid. Die bekanntgewordenen Dokumente der Päpstlichen Ehekommission*, München 1967, 119 f.
- 65) Ebenda 128–129.
- 66) Ebenda 158.
- 67) Gekürzt übernommen aus: „In Deinen Toren Jerusalem“. Jüdische Legenden, nacherzählt von E. Schubert-Christaller, Heilbronn 1978, 71–75.
- 68) So C. D. Broad, *Five Types of Ethical Theory*, London⁹ 1967, 206 f.
- 69) Vgl. B. Schüller, *Neuere Beiträge zum Thema ‚Begründung sittlicher Normen‘*, in: *Theologische Berichte IV*, Zürich – Einsiedeln – Köln 1974, 109–181, bes. 165. – Über die teleologische Argumentation wird im folgenden unter V,3 noch ausführlicher behandelt.
- 70) A. de Saint-Exupéry, *Der kleine Prinz*, Düsseldorf o.J., 37 f.
- 71) So G. Ermecke, *Das Problem der Universalität oder Allgemeingültigkeit sittlicher Normen innerweltlicher Lebensgestaltung*, in: *Münch. Theol. Zeitschr.* 24 (1973), 1–24.
- 72) Vgl. F. Böckle, *Fundamental-moral*, 259.
- 73) *Acta Apostolicae Sedis* 7 (1872), 285 ss.; 460 ss.; 516 ss.
- 74) *Denzinger-Schönmetzer*, n. 3258 und 3298; vgl. hierzu auch

J. Gründel, Wandelbares und Unwandelbares in der Moraltheologie, Düsseldorf² 1971, 52.

- 75) F. X. Linsenmann, Lehrbuch der Moraltheologie, Freiburg 1878, 492.
- 76) So die Äußerung von Bischof Stimpfle (Augsburg) am 5. 5. 1974 in der Kirchenzeitung: „Ein schwarzer Tag“. Darin wird die Tötung werdenden Lebens aufgrund der vital-medizinischen Indikation vom Vorwurf schwerer Sünde ausgenommen. Vgl. F. Scholz, „Kauft den Kairos aus!“, in: Theol. der Gegenwart 23 (1980), 29–36, bes. 31 Anm. 8; derselbe, Wege, Umwege und Auswege der Moraltheologie. Ein Plädoyer für begründete Ausnahmen, München 1976, 15 Anm. 6. Auch in der gemeinsamen Stellungnahme der evangelischen und katholischen Kirche Deutschlands aus dem Jahre 1970 „Das Gesetz des Staates und die sittliche Ordnung“ wird zur Abtreibung bemerkt, daß ein Verstoß gegen den Grundsatz der Unantastbarkeit des werdenden Lebens nur im Falle einer Kollision mit höheren oder mindestens gleichberechtigten Rechtsgütern und eines darauf beruhenden Gewissens- und Pflichtkonflikts diskutabel sei.
- 77) B. Schüller, Typen ethischer Argumentation, 534.
- 78) So. G. Ermecke, Das Problem der Universalität, 1–24.
- 79) B. Schüller, Typen ethischer Argumentation, 534.
- 80) B. Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile, Düsseldorf 1973, 79.
- 81) J. Fuchs, Der Absolutheitscharakter, 230.
- 82) Vgl. M. Weber, Politik als Beruf, in: Gesammelte Politische Schriften, (ed. J. Winckelmann), Tübingen² 1958, 493–548.
- 83) Ebenda 539.
- 84) Ebenda 540.
- 85) Vgl. K. Hörmann, Lexikon der christlichen Moral, Innsbruck u. a. ²1974: Artikel „Werte“.
- 86) G. Ermecke, Das Problem der Universalität, 11 Anm. 28.
- 87) Ermecke sieht in den Thesen von J. Fuchs eine gefährliche Nähe zum Relativismus, a. a. O. 16 f.
- 88) B. Schüller in seinen verschiedenen Schriften, ebenso aber

- auch A. Auer, J. Fuchs, F. Scholz, F. Böckle, W. Korff, A. Elsässer, V. Eid, H. Kramer, H. Weber.
- 89) B. Schüller, Gewissen und Schuld, in: J. Fuchs (Hrsg.), *Das Gewissen*, Düsseldorf 1979, 34–55, zit. 37.
- 90) Ebenda 42.
- 91) Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, ed. Bekker 1095b–1097a.
- 92) Ebenda ed. Bekker 1112b.
- 93) Thomas von Aquin, *S. Th. I–II qu. 1–6*.
- 94) Vgl. B. Schüller, *Gewissen und Schuld*, 34–42.
- 95) So oder in ähnlicher Fassung bringt Schüller an verschiedenen Stellen den Grundsatz einer teleologischen Argumentation zum Ausdruck.
- 96) B. Schüller, *Typen ethischer Argumentation*, 527.
- 97) B. Schüller, *Gewissen und Schuld*, 39 f.
- 98) So in *Vaticanum II, Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung*, n. 8.
- 99) *Vaticanum II, Dekret über den Ökumenismus*, n. 11.
- 100) K. H. Weyer, *Tradition*, in: *Sacramentum Mundi IV* (Freiburg u. a. 1969), 955 – 965, bes. 961.
- 101) Vgl. *Anthologia Graeca XVI* n. 257.

Zu Kapitel 3

- 1) Vgl. hierzu die ausgezeichnete Studie von J. Brinkmann, Toleranz in der Kirche. Eine moraltheologische Untersuchung über institutionelle Aspekte innerkirchlicher Toleranz (Paderborner Theologische Studien Bd. 9), Paderborn u. a. 1980, bes. 67.
- 2) Ebenda 90 ff.
- 3) Ebenda 100–109.
- 4) Vgl. W. Enßlin, Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius des Großen (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Abt.), München 1953 Heft 2.
- 5) Vgl. hierzu aus der Fülle der einschlägigen Literatur H. W. Bartsch, Die Idee der Toleranz bei Paulus, in: Kerygma und Mythos Bd. 5, Hamburg 1974, 163–167; R. Panikkar, Hermeneutik der religiösen Freiheit, in: Kerygma und Mythos Bd. 5, Hamburg 1974, 118–136; R. Baintl, Wahrheit, Freiheit und Toleranz in der Sicht des Protestanten, in: Concilium 2 (1966), 326–333.
- 6) Vgl. Thomas v. Aquin, S. Th. II–II qu. 10,8 ad 3 und qu. 11,3; ebenso Quodlibeta 3 a. 27 ad 2; vgl. J. Brinkmann, Toleranz in der Kirche, 48 f.
- 7) Vgl. A. Hartmann, Toleranz und christlicher Glaube, Frankfurt 1955, 9 ff.
- 8) P. Althaus, Die Ethik Martin Luthers, Gütersloh 1965, 129, zit. Anm. 88.
- 9) Vgl. den Artikel: Mün(t)zer, in: LThK 7 (1962), 689–690.
- 10) Lessing, Erster Anti-Goeze (1778), zit. A. Hartmann, Toleranz, 12.
- 11) A. Hartmann, Toleranz, 22 f.
- 12) Ebenda 29.
- 13) Ebenda 40.
- 14) Ebenda 61 f.
- 15) Zit. nach A. Hartmann, Toleranz, 64.
- 16) Ebenda 65–67.
- 17) P. Pius IX., Encyclica „Quanta cura“, AAS 3 (1867), 162.

- 18) So K. Mörsdorf, Lehrbuch des Kirchenrechts Bd. I, Paderborn⁸ 1953, 63.
- 19) Ebenda.
- 20) M. Buchberger, Kirchliches Handlexikon I, München 1907, 1198.
- 21) H. Thielicke, Theologische Ethik Bd. III, Tübingen 1964, n. 631.
- 22) Vgl. Vaticanum II, Erklärung über die Religionsfreiheit „Dignitatis humanae“.
- 23) J. Brinkmann, Toleranz in der Kirche, 41.
- 24) Ebenda 53 f.
- 25) Ebenda 63–65.
- 26) Vaticanum II, Dekret über den Ökumenismus, n. 3.
- 27) J. Listl u. a. (Hrsg.), Grundriß des nachkonziliaren Kirchenrechts, Regensburg 1979, 766.
- 28) Vgl. F. Böckle, Das Problem der bekenntnisverschiedenen Ehe in theologischer Sicht, Freiburg 1967; G. Kiefel – O. Knoch (Hrsg.), Brennpunkt Mischehe. Anregungen und Modelle für ökumenische Zusammenarbeit, Stuttgart 1973.
- 29) Vgl. H. Kramer, Verantwortung – ethisch und christlich, in: Stimmen der Zeit 197 (1979), 842–852.

Inhalt

Vorwort	5
Kapitel 1	
FREIHEIT UND VERANTWORTUNG	11
I. Freiheit als Voraussetzung von Verantwortung	11
1. Plädoyer für den hohen Wert der Freiheit	11
2. Analogie und Relationalität des Freiheitsbegriffes	12
3. Manipulation und Emanzipation	14
4. Mündigkeit als Ziel der Erziehung	15
5. Zusammengehörigkeit von Freiheit und Bindung	17
II. Kreative Freiheit als Strukturmodell christlicher Freiheit	21
1. Entscheidungsfreiheit und Freiheit der Entschiedenheit	21
2. Kreative Freiheit	23
3. Menschliche Freiheit als gefallene und erlöste Freiheit	27
4. Verantwortung als Ausdruck christlicher Freiheit	31
III. Die Personenwürde des Menschen – Grundlage aller Normierung	33
1. Person als Beziehungsgefüge	35
2. Der unaufgebbare Eigenwert der Person	36
3. Konsequenzen aus dem Personsein des Menschen	38
Spannungsverhältnis von Individuum und Gemeinschaft	38
Das Strukturprinzip der Solidarität	40
Gewissensüberzeugung – nicht subjektive Willkür	41
Das Zuständigkeitsprinzip der Subsidiarität	44
4. Reichweite und Grenzen eines Prinzips	47

5. Die Gefährdung der Personenwürde durch eine radikale Autonomie	48
Autonomie – Selbstbestimmung nicht Willkür	48
Radikale Autonomie	51
Theonom begründete Autonomie	52
6. Grenzen der Verantwortung in der traditionellen Ethik	53

Kapitel 2

SITTLICHE NORMEN UND IHR WANDEL	56
I. Theologische Ethik und Strukturalismus	56
1. Interdisziplinäres Gespräch als Aufgabe	56
2. Strukturaler Ansatz einer theologischen Ethik	59
Elemente eines strukturalen Ethos	60
Aufbrechen geschlossener Systeme	63
Das Beziehungsgefüge von Freiheit und Normierung	64
Aufbruch zu neuen Möglichkeiten	66
3. Strukturaler Ansatz personaler Verantwortung	67
4. Das Verhältnis von Freiheit und Normierung als Struktur der Sittlichkeit	69
II. Die Bedeutung sittlicher Handlungsregeln	72
1. Verhaltensregeln und Normen	72
2. Sittliche Normen, Werte und Institutionen	74
Der Wert als das Normierende	74
Der funktionale Charakter sittlicher Handlungsnormen	75
Übergreifende Lebens- und Organisationsformen: Die Institutionen	77
Prinzipien – nur inhaltsleere Formeln?	78
3. Thora und Gesetz	80
Christus – Ende des Gesetzes	81
Gesetzesfrömmigkeit und neue Sittlichkeit	82
Das Gesetz – äußere Norm sittlichen Verhaltens	84

Die Weisung	86
4. Grundwerte und ihre Bedeutung	87
5. Formale und materiale Sittlichkeit	90
III. Erfahrung und Rationalität als Gestaltungsprinzipien	92
1. Eigenart und Abgrenzung des Erfahrungsbegriffes	93
Die Dialektik unserer Erfahrungen	94
Das Ineinander subjektiver und objektiver Elemente	95
Autorität und Geltung von Erfahrungen	98
2. Erfahrung und sittliche Norm	99
Die Unmittelbarkeit erlebter menschlicher Erfahrung	99
Versuch einer Objektivierung von Erfahrungen	101
Die Urerfahrung sittlichen Sollens	104
Erfahrung als Kriterium der Geltung sittlicher Normen	106
3. Die Vermittlung von Erfahrungen und sittlichen Normierungen	109
Die biblische Botschaft als Hermeneutik menschlicher Grunderfahrungen	109
Die Bedeutung des Modells	110
Wechselverhältnis von Erziehung und Moral	113
Die Bedeutung der Erzählung und des Beispiels	114
IV. Begründung sittlicher Handlungsnormen	118
1. Mitverantwortung für sittliche Normen	118
Aufweis der Vernünftigkeit	118
Pluralismus als Herausforderung der Vernunft	121
Pluralismus – Chance und Gefahr	123
Konflikte als Bewährungsprobe	126
Egozentrik und Mißtrauen als Hindernis	129
2. Die verschiedenen Grundformen ethischen Argumentierens	132

3. Reichweite und Grenzen der Vernunftargumentation	138
Die Erkenntnis sittlicher Forderungen	139
Die Vernünftigkeit sittlicher Forderungen nach dem Neuen Testament	140
Die Diskrepanz zwischen grundsätzlicher und faktischer Einsichtigkeit	143
Die Vernunft-orientierungsloses Werkzeug?	144
4. Der Prozeß der Gewißheitsbildung und der Zustimmung	149
Vernünftig begründete Zustimmung	149
Von der Wahrscheinlichkeit zur Gewißheit	151
Die Konvergenzargumentation	153
5. Scheinargumentationen	156
Der Zirkelschluß (petitio principii)	156
Die Umschreibung der Paränese	159
Die unterschlagene Prämisse (das Enthymem)	161
V. Von der Gesetzesmoral zu einer Verantwortungsethik	162
1. Das Modell einer Gesetzesmoral	162
Das statistische Naturverständnis	163
Das Problem der zuinnerst schlechten Handlungen	164
Das objektivierte Traditionsverständnis	169
Die Flucht vor dem Eigenentscheid	172
Vorrang der deontologischen Begründung	176
2. Absolute sittliche Normen – Ausnahmen	178
Die Absolutheit sittlicher Handlungsnormen	178
Wertfeststellung und sittliche Bewertung	180
Ausnahmen als Bestätigung der Regel	182
Ausnahme von der Regel nur scheinbar?	187
3. Das Entscheidungsmodell einer Verantwortungsethik	189
Entscheidungsmoral – Verantwortungsethik	189
Werthöhe und Wertdringlichkeit	190
Grundentscheidung und Vorzugswahl	192
Das vorsittliche und das sittliche Übel	194
	245

Die Zielausrichtung (Teleologie) sittlichen Handelns	195
Die teleologische Argumentation nach B. Schüller	196
Das lebendige Traditionsverständnis	199
4. „Kauft den Kairos aus!“	199
Kapitel 3	
WANDEL SITTLICHER NORMEN, DARGESTELLT AM TOLERANZETHOS	203
I. Theorie und Praxis von Toleranz im Verlauf der Geschichte des christlichen Abendlandes	203
1. Toleranz in der frühen Kirche und im Mittelalter	203
Biblische Impulse	203
Das Recht der Glaubensfreiheit	205
2. Der Streit der Konfessionen im Zeitalter der Reformation	209
3. Die relativierende Toleranzidee der Aufklärung	211
4. Der kontradiktorische Gegensatz von „Toleranz“ und christlicher Glaubensüberzeugung	214
II. Christliche Wahrheitsüberzeugung und Toleranz	217
1. Toleranz – nicht Wahrheitsurteil, sondern Forderung der Mitmenschlichkeit	217
Begriffserklärung	217
Die persönliche Wahrheitsüberzeugung als Voraussetzung von Toleranz	218
2. Das Toleranzverständnis des Vatikanum II	220
3. Folgerungen aus dem neuen Toleranzverständnis	224
4. Die Verantwortung des Christen angesichts sich wandelnder sittlicher Normen	226
Anmerkungen	231

Reihe Engagement

Die „reihe engagement“ bietet dem suchenden und fragenden Menschen Orientierungshilfen an und weist Möglichkeiten christlicher Existenz heute auf.

Margarethe Schmid, Heute gemeinsam glauben, Ein Glaubensseminar, *Tyrolia*

Wilhelm Grafl, Prinzip miteinander, Für eine kollegiale Kirche der Zukunft, *Styria*

Günter Duffrer, Gottes Sohn – heute noch Mensch, Kleine Christologie zum Gottesdienst, *Butzon & Bercker*

Hermann Wieh (Hg.) Ein Gott für die Welt, Glaube und Sinnfrage in unserer Zeit, *Verlag J. Pfeiffer*

Philipp Schmitz, Menschsein und sittliches Handeln, Vernachlässigte Begriffe in der Moraltheologie, *Echter*

Johannes Gründel, Normen im Wandel, Eine Orientierungshilfe für christliches Leben heute, *Don Bosco Verlag*

Martin Abler, Gottesdienst erleben – Leben aus dem Gottesdienst. Der Ort der Laien in der Liturgie, *F. Pustet*

Johannes Schlosser, Urbilder – Schlüssel zum Kirchenjahr, Hilfen zur christlichen Festgestaltung, *F. Pustet*

Johannes Riede, Hoffnung wider alle Hoffnung, Verheißungen Gottes – Erwartungen des Menschen, *Don Bosco Verlag*

Ignatius Puthiadam / Martin Kämpchen, Geist der Wahrheit. Christliche Exerzitien im Dialog mit dem Hinduismus, Ein Lese- und Übungsbuch, *Butzon & Bercker*

Rolf Lubek, Carl Sonnenschein, Sozialreformer und Großstadtseelsorger, *Lahn-Verlag*

„verlagsgruppe engagement“: Butzon & Bercker Kevelaer – Don Bosco München – Echter Würzburg – Verlag Katholisches Bibelwerk Stuttgart – Lahn-Verlag Limburg – Pfeiffer München – F. Pustet Regensburg – Styria Graz, Wien, Köln – Tyrolia Innsbruck, Wien, München.