

Hans Rotter SJ

Naturrecht und Offenbarung

Die christliche Moralverkündigung kann nicht mit einer wörtlichen Übernahme biblischer Weisungen auskommen. Denn die Hl. Schrift hat zunächst eine ganz bestimmte Zeit mit ihrer spezifischen kulturellen Situation im Auge. Wir finden deshalb in der Bibel keine unmittelbare Antwort auf Fragen, die in der damaligen Zeit nicht aufgetaucht sind. Wir lesen nichts über Bevölkerungsexplosion, Atombombe, Organübertragung oder Menschenversuche. Andere Probleme tauchen zwar auf, aber in einem anderen sozialen und kulturellen Zusammenhang. So schreibt z. B. Paulus, daß die Frauen in den Gemeindeversammlungen schweigen sollen. Wenn sie etwas lernen wollen, sollen sie zu Hause ihre Männer fragen (1 Kor 14, 34 f.). Im gleichen Brief (1 Kor 11, 5) lesen wir, daß eine Frau, die mit unverschleiertem Haupt betet oder aus Eingebung des Geistes redet, ihr Haupt entehrt. In solche Bestimmungen ist ganz offensichtlich das Schicklichkeitsgefühl der damaligen Zeit eingeflossen. In einer anderen kulturellen Situation ist natürlich eine andere Verhaltensweise möglich oder sogar erfordert.

Nicht immer ist die Zeitgebundenheit biblischer Weisungen so deutlich zu erkennen. So hat man bis zum Beginn der Neuzeit geglaubt, das Zinsnehmen sei sündhaft. Man las das aus Stellen wie Ps 14, 5, Ez 18, 7 ff. und Lk 6, 34 heraus. Tatsächlich wäre Zinsnehmen in der wirtschaftlichen Situation, die die Hl. Schrift voraussetzt, Halsabschneiderei gewesen. In der veränderten Lage der Neuzeit erwies sich dagegen ein mäßiger Zinssatz als durchaus berechtigt und sittlich einwandfrei.

Gerade dieses Beispiel mit seiner interessanten Geschichte¹ könnte uns zu der Vermutung führen, daß noch wesentlich mehr Weisungen des Alten und Neuen Testaments und der kirchlichen Tradition ähnlich zeitbedingt seien. Wenn man bedenkt, wie vielfältig etwa die Sexualmoral in den verschiedenen Kulturen ist², und wie sehr die jeweiligen Normen von sozialen, wirtschaftlichen und sonstigen veränderlichen Faktoren abhängen, dann drängt sich doch die Frage auf, ob nicht auch die eine oder andere Auffassung der christlichen Tradition zeitgebundener ist als man bisher annahm.

Solche Überlegungen machen verständlich, warum die Moraltheologie mit einer Bestandsaufnahme biblischer Weisungen nicht auskommt. Sie muß zu neuen Fragen

¹ Vgl. J. T. Noonan, Die Autoritätsbeweise in Fragen des Wuchers und der Empfängnisverhütung, in: *Diakonia* 1 (1966) 79–106.

² Vgl. z. B. F. X. Kaufmann, Die Ehe in sozialanthropologischer Sicht, in: F. Böckle, *Das Naturrecht im Disput* (Düsseldorf 1966) 15–60.

eine Antwort suchen und muß zeitbedingte Normen auf ihre tiefere Begründung befragen, um sie sinngemäß auf eine veränderte Situation anwenden zu können. Die traditionelle Moraltheologie ist sich dieser Aufgabe durchaus bewußt gewesen. Die Lehrbücher enthalten neben den – meist viel zu knappen – biblischen Untersuchungen ausführliche naturrechtliche Überlegungen und Begründungen.

Dieses Verfahren ist aber offenbar nicht unproblematisch. Wird hier nicht die Offenbarung mit einer philosophischen Naturrechtslehre in unerlaubter Weise vermischt? Darf gar die Kirche in ihren Lehräußerungen naturrechtliche Gedankengänge mit dem gleichen Anspruch vertreten, wie sie es dort tut, wo sie sich auf die Hl. Schrift berufen kann? Ist es nicht eine Irreführung der Gläubigen, wenn ihnen Philosophie verkündet wird? Muß man nicht wenigstens zugeben, daß die Kirche, wenn sie Naturrecht verkündet, keinen Anspruch auf Unfehlbarkeit erheben darf?³

Andererseits ist aber auch zu bedenken: Wenn man zwischen Offenbarung und Naturrechtsethik einen unüberbrückbaren Unterschied ansetzt, dann verliert die Moral der Bibel mit der Wandlung der Welt immer mehr von ihrer Geltung; dann stellen sich in zunehmendem Maß ethische Fragen, die von der Offenbarung nicht mehr beantwortet werden können. Damit wird diese zu einer historischen Erscheinung, die für unsere Welt allmählich ihre Bedeutsamkeit verliert.

Die Frage nach dem Verhältnis der Offenbarung zur philosophischen Ethik ist also nicht zu umgehen. Es ist zunächst zu prüfen, ob die Hl. Schrift selbst hier weiterhilft, sei es in ihrem unmittelbaren Wortlaut oder in der Entfaltung durch Tradition und Theologie.

Die Stellung der Bibel zum Naturrecht

Eine unmittelbare Antwort auf unsere Frage nach dem Verhältnis von natürlichem und christlichem Sittengesetz kann von der Hl. Schrift nicht erwartet werden. Die Bibel kennt weder den Begriff eines natürlichen Sittengesetzes, also eines Sollensanspruchs, der sich aus dem natürlichen Sein des Menschen ergibt, noch macht sie sich genauere Gedanken über das Verhältnis geoffenbarter Wahrheiten zu philosophischen Überlegungen. Es ist deshalb nicht verwunderlich, daß die Exegeten sich in unserem Problem nicht einig sind. Man muß ja auch bedenken, daß ein Verhältnis zwischen zwei Größen immer davon abhängt, wie jede der beiden Größen zu verstehen ist. Wer die Naturrechtsethik mit der Ethik der Stoa oder des Aristoteles gleichsetzt, wird zu anderen Ergebnissen kommen, als wer von einer modernen, personalen Philosophie ausgeht⁴.

³ Diese Meinung wird zur Diskussion gestellt von J. David, Kirche und Naturrecht – Versuch einer neuen Grenzziehung, in: Orientierung 30 (1966) 129–133; ders., Neue Aspekte der kirchlichen Ehelehre (Theologische Brennpunkte, Bd. 6/7, Frankfurt 1966) 71–89.

⁴ Vgl. B. Schüller, Zur theologischen Diskussion über die *lex naturalis*, in: Theologie und Philosophie 41 (1966) 493 f.

Dennoch lassen sich eine ganze Reihe bezeichnender Hinweise gewinnen. Zunächst bemüht sich die Hl. Schrift gar nicht, für möglichst viele Situationen eine konkrete Weisung zu geben. „Gleicht euch nicht dieser Welt an, vielmehr wandelt euch durch Erneuerung des Sinnes, um durch Erfahrung zu lernen, was der Wille Gottes ist, das Gute, Wohlgefällige und Vollkommene“ (Röm 12, 2). Der Christ weiß demnach nicht einfach aus den Worten der Hl. Schrift, was er zu tun hat, sondern er kann den Willen Gottes aus der Erfahrung lernen.

Maßstab dafür, was zu tun ist, ist auch das Urteil der Außenstehenden, der Juden und Heiden (Röm 12, 17; 1 Kor 10, 32; 1 Thess 4, 12 u. a.). Erst recht kann Paulus voraussetzen, daß die Christen selber wissen, was sie zu tun haben, und nicht für jeden Einzelfall eine Weisung der Kirche benötigen: „Im übrigen, Brüder: was wahr ist, was würdig und recht, was rein, liebenswert, edel, was tugendhaft und was lobenswert ist: darauf richtet euer Sinnen und Trachten!“ (Phil 4, 8).

Es läßt sich sogar feststellen, daß in den Paulusbriefen nicht nur das Gespür für Gut und Böse bei Christen und Nichtchristen vorausgesetzt wird, sondern daß ganze Abschnitte mit ethischen Weisungen auf nichtchristliche und nichtjüdische Quellen zurückzuführen sind. Am deutlichsten zeigt sich das bei den sogenannten „Haustafeln“ (Kol 3, 18–4, 1; Eph 5, 22–6, 9; 1 Petr 2, 18–3, 7 usw.), sowie in den Tugend- und Lasterkatalogen (Gal 5, 22; Phil 4, 8; Eph 4, 2 f.; Röm 1, 29–31; 13, 13; 1 Kor 5, 10 f.; Gal 5, 19–21 usw.)⁵. Hier ist der Einfluß stoischer Popularphilosophie nicht zu übersehen.

Wir können also in der Hl. Schrift keine exakte Abgrenzung der christlichen Moral von nichtchristlichen Auffassungen feststellen. Wir finden vielmehr Gemeinsamkeiten mit nichtchristlicher Ethik und Anerkennung des Gewissensurteils von Außenstehenden. Damit bleibt aber noch die Frage offen, ob es daneben in der Bibel nicht auch Gebote und Weisungen gibt, die außerhalb des Christentums grundsätzlich nicht vorkommen oder vorkommen können und deshalb spezifisch christlich sind.

Manche Theologen bejahen diese Frage. Sie verweisen auf den Ruf zur Kreuzesnachfolge, auf das Gebot der Feindesliebe oder auf den Vorrang religiöser Pflichten gegenüber dem vierten Gebot. Der Beweis dafür, daß es sich hier um etwas ausschließlich Christliches handelt, ist allerdings noch nie erbracht worden. Freilich wird man im nichtchristlichen Bereich nicht die gleichen Formulierungen finden. Aber ist z. B. die Einsicht, daß der Mensch zur Liebe aufgerufen ist, daß echte Liebe auch die Bereitschaft zu Entsagung und Leid einschließt, daß man auch dem Feind gegenüber gewisse Verpflichtungen der Menschlichkeit hat, daß religiöse Pflichten höher stehen als die Pietät gegenüber den Eltern, wirklich nur dem Christen zugänglich? Wenn solche Erkenntnisse nur im Christentum ganz deutlich formuliert wurden, beweist das noch nicht, daß es sich dabei um spezifisch christliche Inhalte handelt. Um das zu demonstrieren, müßte Geschichtswissenschaft und Ethnologie herangezogen und ein ausrei-

⁵ Vgl. R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments* (München 1962) 195.

chendes apriorisches Argument beigebracht werden. Nun scheinen aber sowohl das ethnologische Material als auch philosophische und theologische Überlegungen in die entgegengesetzte Richtung zu weisen. Aus verständlichen Gründen müssen wir uns im folgenden auf eine philosophisch-theologische Untersuchung beschränken.

Die Einheit der Sittlichkeit

Es gibt eine Vielzahl sittlicher Handlungen und Vorschriften. Sie alle sind aber nur Verwirklichung und Ausdruck einiger weniger sittlicher Haltungen (Selbstlosigkeit, Dienstbereitschaft, Ehrlichkeit, Verantwortungsbewußtsein). Sittlich gesehen sind diese Haltungen entscheidend, nicht das konkrete äußere Tun als solches. Das wäre wertlos, wenn es aus Gleichgültigkeit oder gar aus schlechten Motiven geschähe. Eine offene, wahre Antwort auf eine Frage ist nur dann sittlich gut, wenn sie Ausdruck der Wahrhaftigkeit und nicht bloß Einfallslosigkeit ist, oder gar dem Wunsch entspringt, den Frager rasch zufriedenzustellen, um ihn wieder los zu werden. – Die einzelnen sittlichen Haltungen sind aber auch noch nicht das Letzte. Es kann jemand sehr umgänglich und gefällig sein auf Grund einer glücklichen Veranlagung oder etwa finanzieller Interessen. Auch diese Dienstbereitschaft ist zweideutig und sittlich nur insofern wertvoll, als sich hier ein Mensch aus seinem Innersten heraus frei zum Guten entschließt, insofern es sich also nicht bloß um eine natürliche Veranlagung oder um sittlich gleichgültige bzw. schlechte Motive handelt.

Die innerste personale Entscheidung zum Guten ist das eigentlich Gesollte in jeder sittlichen Norm, nicht die äußere, konkrete Tat als solche. Während es zahllose Formen sittlichen Handelns und hinter ihnen einige wenige sittliche Haltungen („Tugenden“) gibt, stellt das innere Ja zum Guten das einigende Band der menschlichen Sittlichkeit dar. Man bezeichnet es in der Theologie gewöhnlich als „Liebe“ (hier natürlich in einem viel umfassenderen Sinn zu verstehen als Sympathie und Eros). Die einzelnen Normen sind von Gott gewollt und verpflichtend um der Liebe willen, die darin wirksam werden soll. „Und wenn ich alles, was ich besitze, den Armen verteilte, und wenn ich meinen Leib hingäbe, daß er verbrannt werde, hätte aber nicht Liebe, es nützte mir nichts“ (1 Kor 13, 3).

Wenn es christliche Gebote gibt, die sich wesentlich von jeder nichtchristlichen Ethik unterscheiden, dann muß dieser Unterschied auch im „Grund-Ja“, in der Liebe, zur Geltung kommen, da ja hier die Mitte und das eigentliche Wesen des Sittlichen zu suchen ist. Ein Christ müßte wesentlich anders „lieben“ als ein Nichtchrist. Daß eine konkrete Weisung der Hl. Schrift (z. B. eine bestimmte Ordnung der Ehemoral) außerhalb des Christentums nicht vorkomme, wäre demnach noch kein Argument für eine wesentliche Differenz, wenn sich nicht die innere Wertung der ehelichen Liebe, die hinter solchen Ordnungen steht, grundlegend unterscheidet, wenn also letztlich die nichtchristliche Ethik einen zentralen Lebenswert nicht bejahen kann, den der Christ

bejaht. Wenn man sich der Einheit der Sittlichkeit bewußt ist, dann wird man einen etwaigen Unterschied zwischen christlicher und natürlicher Sittlichkeit sogar in erster Linie auf der Ebene der Grundentscheidung, also der Liebe als der „Form der Tugenden“ suchen und erst als Folge davon auch in konkreten Einzelnormen.

Wenn wir fragen, worin das Besondere der christlichen Liebe besteht, dann kann die Antwort nur heißen, daß diese Liebe ihren Grund und ihr Ziel in Christus hat. Sie ist von der Gnade übernatürlich erhoben. Das ist nicht nur der Fall, wenn sich der Christ im Gebet ausdrücklich an den Herrn wendet, sondern auch, wenn er etwa ein Werk der Nächstenliebe tut, ohne dabei an Christus zu denken. „Wahrlich, ich sage euch: was ihr auch nur einem von meinen geringsten Brüdern getan habt, habt ihr mir getan“ (Mt 25, 40). Eine solche „anonyme“ Liebe zu Christus wird sogar der Normalfall im christlichen Leben sein. Es handelt sich dabei nicht um einen bloß natürlichen Akt, sondern die natürlich gute Handlung ist in unserer Heilsordnung immer von der Gnade getragen⁶.

Wenn man die innere Einheit des sittlichen Lebens⁷ ernst nimmt, kann man es nicht aufteilen in Freiheitsentscheidungen, die zur übernatürlichen Berufung Stellung nehmen, und solche, die rein natürlich bleiben. Dann gilt aber auch für Nichtchristen nur die Alternative, daß sie entweder überhaupt keine Gnade erhalten, oder aber in jedem sittlich guten Akt tatsächlich schon aus der Gnade handeln. Die erste Möglichkeit schließt praktisch das Heil der Nichtchristen überhaupt aus und kann deshalb heute in der katholischen Theologie nicht mehr vertreten werden. So bleibt nur die Annahme, daß auch das sittlich gute Handeln des Nichtchristen immer von der Gnade Christi getragen ist, aus ihm seine Kraft empfängt und in ihm sein letztes Ziel hat.

Diese grundsätzliche übernatürliche Finalisierung der sittlichen Akte setzt voraus, daß jeder Mensch auch verpflichtet ist, die ihm angebotene Gnade anzunehmen. Wenn dieses Sollen nicht etwas völlig Unbewußtes ist (was dem Wesen der Sittlichkeit widerspräche), dann muß es in der Gewissenserfahrung impliziert sein. Die tatsächliche Gewissensreflexion bei Christen und Nichtchristen ist also nie etwas rein Natürliches.

Wenn wir aber nun annehmen dürfen, daß auch der Nichtevangelierte das Heil erlangen und übernatürlich erhobene Akte setzen kann, dann müssen wir einen wesentlichen Unterschied zwischen seinem sittlich guten Handeln und dem eines nicht ausdrücklich an Gott denkenden Christen leugnen. In beiden Fällen handelt es sich um eine „anonyme“ Liebe zu Christus.

Wir können hier aber nicht jeden Unterschied bestreiten. Es besteht ja mindestens die Möglichkeit, daß ein Christ, der es mit seinem Glauben ernst meint, von seinem nur durch die Wortoffenbarung möglichen besonderen Verhältnis zu Christus so ge-

⁶ Vgl. G. Muschalek, *Natürlichkeit und Menschlichkeit – Bemerkungen zur Lehre von den natürlich guten Akten*, in: *Gott in Welt – Festgabe für K. Rahner*, II (Freiburg 1964). Muschalek beruft sich auch auf K. Rahner und P. Schoonenberg.

⁷ Näheres dazu bei H. Reiners, *Grundintention und sittliches Tun* (*Quaestiones disputatae* 30, Freiburg 1966).

prägt ist, daß sich tatsächlich seine sittliche Erkenntnis und sein konkretes Handeln von dem eines Nichtchristen auch dann unterscheiden, wenn der Gedanke an Christus nicht explizit ist. Aber es wäre dann doch nicht so, daß speziell christliche Normen existierten, die grundsätzlich anders geartet wären als naturrechtliche Forderungen.

Das Naturrecht als Voraussetzung der Offenbarungsmoral

Zum gleichen Resultat kommen wir auch durch eine weitere Überlegung⁸. Wenn Christus uns als sein Hauptgebot eine „Kefra“ aufgetragen hätte, dann wären wir unfähig, dieses Gebot zu erfüllen, weil wir das Wort nicht verstehen. Christus kann und will uns nur etwas befehlen, was wir auch verstehen und dann ausführen können. Das ist aber nur dann der Fall, wenn der entscheidende Begriff uns schon vor dem Empfang des Auftrags Christi bekannt ist. Wenn er uns das Gebot der Liebe gibt, dann verstehen wir es, weil wir schon vorher gewußt haben, was Liebe ist. Die Offenbarungsmoral kann also nur Gebote enthalten, die schon unserer natürlichen Erkenntnis zugänglich sind.

Wir müssen noch weiter gehen: Wenn es sich in der Offenbarungsmoral um eine verantwortbare Sittlichkeit handeln soll und nicht bloß um eine irrationale Gymnastik, dann müssen die Gebote Christi auch in ihrer Werthaftigkeit durchschaubar sein. Es müssen Weisungen sein, die von unserem Gewissen nicht als schlecht oder als absolut sinnlos, sondern als wertbezogen und deshalb verpflichtend erkannt werden können. Deutlicher ausgedrückt: Die Gebote der Offenbarung müssen als mögliche Realisierung von „Liebe“ erkannt werden können. Daß sich die Moral der Hl. Schrift tatsächlich so versteht, scheint uns offenkundig zu sein. „Wer den Nächsten liebt, hat das Gesetz erfüllt“ (Röm 13, 8; vgl. Gal 5, 14). Das bedeutet nicht Bindungslosigkeit und Willkür, sondern ständige Verpflichtung und Verantwortung vor Gott und dem Mitmenschen. Es gibt kein Gebot im Neuen Testament, das nicht als Verpflichtung der Liebe zu verstehen wäre⁹.

Hier ist freilich die gleiche Einschränkung zu machen wie oben: Der Mensch muß zwar von seiner natürlichen Erkenntnis, von seinem Gewissen her ein Verständnis für die Gebote der Offenbarung mitbringen. Aber die Radikalität, mit der ihn Christus anspricht, der Zusammenhang, in dem die einzelnen Gebote stehen, geht über das hinaus, was der Mensch von Natur aus explizit weiß. Dennoch bleibt es dem Menschen möglich, wenn er die Gebote Christi einmal vernommen hat, sie auch von naturrecht-

⁸ Dieses Argument wird ausführlich entfaltet bei B. Schüller, a.a.O. 492 f.; ders., Wieweit kann die Moralthologie das Naturrecht entbehren? in: Lebendiges Zeugnis 1965, 47–52.

⁹ Auch das Verbot der Scheidung bzw. der Wiederverheiratung Geschiedener ist „nicht als isolierte Gesetzesnovelle zu verstehen, sondern als eine letzte Konsequenz der Liebe, die Christus in die Welt gebracht hat und von seinen Jüngern im Zeichen seines Reiches fordert“. (F. Böckle, Das Naturrecht im Disput 144.)

lichen Überlegungen her als sinnvoll und verpflichtend nachzuvollziehen. Der Philosoph wird also die sittliche Botschaft der Hl. Schrift als eine Vertiefung und Radikalisierung des Naturrechtsdenkens, nicht aber als etwas völlig anderes auffassen.

Jesus und das sittliche Naturgesetz

Man kann die Frage nach dem Verhältnis von natürlichem und übernatürlichem Sittengesetz von dem Menschen her zu beantworten suchen, der die christliche Botschaft empfängt. Man kann diese Frage aber auch bei Jesus Christus selber stellen. Woher hat er seine sittliche Einsicht empfangen? Verkündet er uns willkürlich improvisierte Gesetze, hat er „angeborene Ideen“, die mit seiner Menschheit zunächst nichts zu tun haben, oder ist sein menschliches Gewissen die ausschließliche Erkenntnisquelle seiner Moralbotschaft?

Auf die erste der drei genannten Möglichkeiten brauchen wir kaum einzugehen. Christus kam, um uns in Dienst und Hingabe zu erlösen, nicht, um uns unnötig hin und her zu kommandieren. Er hat uns keine Gebote gegeben, die nicht von Gott oder von der Sache her begründet waren. Das will aber nicht ausschließen, daß der Herr konkrete Entscheidungen getroffen hat, die von der Sache her offen waren, ähnlich, wie der Staat z. B. auf öffentlichen Straßen den Rechtsverkehr vorschreibt, weil hier eine einheitliche Regelung notwendig ist, obwohl auch der Linksverkehr möglich wäre. Wenn in der Hl. Schrift entsprechende Anordnungen enthalten sind, dann sind sie zwar in ihrer konkreten Form nicht naturrechtlich abzuleiten, aber sie bleiben doch im Rahmen des natürlichen Sittengesetzes.

Die zweite Möglichkeit, die Annahme angeborener Ideen, ist schon näher ins Auge zu fassen, wenn sie auch von der modernen Exegese und Dogmatik her nicht sehr wahrscheinlich ist. Man sucht heute nach einer neuen Antwort auf die Frage nach Wissen und Bewußtsein Jesu. Man will dem Zeugnis der Evangelien gerechter werden, wo Jesus fragt, zweifelt, lernt, überrascht oder erschüttert ist und sich von Gott verlassen fühlt. Man sieht das Besondere seiner menschlichen Erkenntnis¹⁰ in seiner Gottunmittelbarkeit, die ein ganz eigenartiges Ich-Bewußtsein und von daher auch ein anderes Verhältnis zu den einzelnen Denkinhalten bedingt, ohne daß diese aber auf grundsätzlich andere Weise aktualisiert werden, als das eben auch sonst in der menschlichen Erkenntnis der Fall ist. Wir brauchen also bei Jesus nicht eine Unzahl von eingeborenen Ideen anzunehmen, was der Geschichtlichkeit einer echt menschlichen Erkenntnis widerspräche. Die Verkündigung Jesu ist demnach nicht als die Weitergabe eines aus der Präexistenz in die Welt mitgebrachten Wissens oder auch eines Wordiktates („dictatio verbalis“) vom himmlischen Vater her zu verstehen, sondern eher als die Ausdeutung von Jesu Gott- und Weltverständnis im Licht seines Selbstbewußtseins.

¹⁰ Vgl. H. Riedlinger, *Geschichtlichkeit und Vollendung des Wissens Christi* (Quaestiones disputatae 31, Freiburg 1966) mit der dort angegebenen Literatur.

Für unser Problem bedeutet das, daß Jesus sein formulierbares Wissen um Gut und Böse aus seiner eigenen Erfahrung, d. h. aus seinem menschlichen Gewissen schöpft. Die Moralbotschaft Christi erweist sich damit als eine Gewissensethik. Ihr oberster Satz ist identisch mit dem Grundprinzip jeder Gewissenserkenntnis: Tue das Gute und meide das Böse! Das konkretisiert sich dann im Grundgebot der Gottes- und Nächstenliebe, deren einzelne Verwirklichungen die konkreten Weisungen ausmachen. Das Besondere der Gewissenserkenntnis Jesu besteht also nicht darin, daß Jesus zu Erkenntnisinhalten kommt, die nichts mit einer natürlichen Sittlichkeit zu tun haben, sondern darin, daß er seine Gewissenserfahrung mit einer unüberbietbaren Sicherheit ausdeuten konnte. Wenn wir Jesus die Freiheit von jeder Sünde zuschreiben, dann können wir auch von daher auf eine unfehlbare Sicherheit seines Gewissens schließen, das nicht durch die Sünde verbildet oder durch einen Mangel an Gottverbundenheit geschwächt war.

Natürlich geht es nicht nur darum, daß Jesus in umstrittenen moralischen Fragen eine sichere und richtige Antwort geben konnte, sondern auch darum, daß sich seiner Weisheit Einsichten erschlossen, die der Mensch sonst vielleicht ahnen, aber nicht mit der gleichen Sicherheit formulieren und jeder anderen Meinung entgegensetzen kann.

Theologie der Sittlichkeit

Das entscheidend Neue, das die Hl. Schrift über Sittlichkeit aussagt, liegt aber gar nicht sosehr in der Formulierung bestimmter Verhaltensnormen oder in der Aufstellung eines Systems, das in seiner Weisheit und Tiefe jeden anderen Sittenkodex übertrifft. Es geht vielmehr um eine neue Theologie der Sittlichkeit. Christus macht nicht Verhaltensweisen, die vom Naturrecht her als gut erscheinen, zur Sünde, sondern er offenbart die theologische Dimension des sittlichen Vergehens. Er erklärt, daß ein Unrecht gegen die Mitmenschen ein Unrecht gegen ihn selber ist (Mt 25, 45). Er verweist auf die Strafe im Jenseits (Mt 5, 22. 29 f.; 13, 41 f. 50; 18, 8 f.; 25, 41 usw.), die dem Bösen zuteil wird. Dem entspricht die Deutung der guten Handlungen, die ebenfalls eine Stellungnahme zu Christus einschließen (Mt 25, 40) und zum ewigen Leben führen (Mt 5, 12; 25, 46; 1 Kor 15, 22; Kol 3, 4; 1 Thess 5, 10 usw.), das als Teilnahme am Leben Christi, als Gottverähnlichung (1 Jo 3, 2) aufzufassen ist. Diese theologischen Bestimmungen sind nicht nur theoretisch von Interesse, sondern sie schließen jede oberflächliche Mißdeutung der Sittlichkeit aus, etwa im Sinn einer bloßen Werkgerechtigkeit, wo Glaube und Liebe gegenüber der äußeren Ableistung von Verpflichtungen in den Hintergrund treten.

Durch all das wird aber der Charakter der christlichen Moral als einer Gewissensethik nicht aufgehoben. Auch die theologischen und eschatologischen Aussagen über die Sittlichkeit führen nicht zu konkreten Normen, die der Gewissenserfahrung unabhängig von der Wortoffenbarung völlig fremd wären. Es handelt sich hier um das

gleiche Problem wie in der dogmatischen Frage des impliziten Glaubens und des sogenannten „anonymen Christen“. Wie ein Glaubensakt immer mehr enthält, als er satzhaft aussagt, so enthält auch das Ja zum Anspruch des Gewissens theologische und eschatologische Beziehungen, die nicht ohne die Hilfe der Wortoffenbarung explizit gemacht werden können. Die Naturrechtsethik steht also zur sittlichen Botschaft der Offenbarung im selben Verhältnis wie der implizite Glaube zum expliziten.

Von hier aus wird die Einheit und die Verschiedenheit von natürlichem und christlichem Sittengesetz wohl am besten deutlich. Die Wortoffenbarung bringt eine Explikation der Gewissenserfahrung, wie sie in dieser Tiefe und in diesem Ausmaß sonst nicht möglich ist. Jede Erkenntnis, besonders auf sittlichem Gebiet, bedeutet aber eine Veränderung der Situation, eine Vertiefung der Verpflichtung oder die Schaffung einer neuen Pflicht, da das Gewissen nur an die Normen gebunden sein kann, die es tatsächlich erkennt. In diesem Sinn kann man von einer spezifisch christlichen Moral sprechen. Auf der anderen Seite handelt es sich aber in der Wortoffenbarung um eine Explikation dessen, was in der Gewissenserfahrung immer schon einschlufweise enthalten ist. Insofern bringt das Christentum keine neuen, d. h. der Gewissensethik fremden Inhalte.

Folgerungen

Die sittliche Botschaft der Bibel ist als eine Gewissensethik aufzufassen. Das allgemeine Grundprinzip der Gottes- und Nächstenliebe hat notwendig überzeitliche Geltung. Die konkrete Verwirklichung hängt dagegen teilweise vom Wandel der Situation und der Geschichte ab. Gerechtigkeit kann einmal verlangen, daß man ein Darlehen ohne Zins gibt, in einer anderen Lage kann Zins erlaubt sein. Verantwortete Elternschaft kann im 20. Jahrhundert etwas anderes bedeuten als im Mittelalter. Nie aber handelt es sich um eine „rein natürliche“ Ethik, sondern um konkrete Verwirklichungen der Nächstenliebe, also um die Erfüllung des Gebotes Christi.

Deshalb ist hier das Lehramt der Kirche auch dann zuständig, wenn es sich nicht auf ein unmittelbares „Rezept“ der Bibel, sondern nur auf das Gebot der Nächstenliebe berufen kann. Die Kirche kann eine in moderner Begrifflichkeit vorgenommene Neuinterpretation einer dogmatischen Lehraussage als ihrem Glauben entsprechend oder widersprechend beurteilen. Ebenso kann sie aber auch aus ihrer sittlichen Erfahrung heraus ein Gespür dafür entwickeln, ob eine bestimmte Verhaltensweise dem Gebot Christi gemäß ist oder nicht.

Daß die Geschichte der kirchlichen Moralverkündigung stärkere Schwankungen aufweist als die übrige Dogmenentwicklung, liegt in der Natur der Sache. Denn eine moraltheologische Aussage enthält in viel weiterem Umfang eine „Theologie irdischer Wirklichkeiten“ und ist deshalb auch situationsbedingter als etwa eine christologische Lehre. Das kirchliche Lehramt würde auch einem Irrtum verfallen, wenn es eine zeit-

bedingte Sittennorm der Hl. Schrift (z. B. 1 Kor 11, 10) zu allen Zeiten als bindendes göttliches Gebot verkündete.

Wie die Unfehlbarkeit des Papstes nicht als Allwissenheit in theologischen Fragen verstanden werden darf, so auch nicht die grundsätzliche Kompetenz des kirchlichen Lehramtes in Naturrechtsfragen als eine Fähigkeit, über jedes Problem jederzeit mühe-los richten zu können. Die einzelnen Sachgebiete, wie Politik, Kunst, Wissenschaft, Sport usw., haben ihre Eigengesetzlichkeit, die heute dem Theologen zum großen Teil fremd ist. Er muß es deshalb weithin dem sittlichen Urteil des Laien überlassen, eine Antwort auf ethische Fragen seines Fachbereichs zu finden.

Wenn wir die sittliche Botschaft der Hl. Schrift als eine Gewissensethik auffassen, dann ergibt sich daraus, daß das Gewissen auch das hermeneutische Prinzip¹¹, also der Maßstab der Auslegung der biblischen Ethik für die jeweilige Zeit ist. Eine solche Aussage wird allerdings in dem Augenblick gefährlich oder sogar falsch, wo man das Gewissen und damit auch den Menschen rein individualistisch und ungeschichtlich versteht. Gewissenserkenntnis ist nicht ein punktförmig und isoliert in der Welt stehender Vorgang, sondern eine Erkenntnis, die in vielfältiger Weise mitbedingt ist von zwischenmenschlichen Beziehungen und vom gesamten Weltverständnis¹², das ja nie vom Individuum allein her erklärt werden kann. Deshalb sind auch Gewissen und kirchliches Lehramt (als Fortsetzung des Gewissens Christi) nicht einander entgegengesetzte, sondern aufeinander bezogene Größen. Nur so scheint uns ein geschichtliches Verständnis christlicher Moral möglich zu sein und damit auch eine glaubwürdige Verkündigung der sittlichen Botschaft Christi für unsere Zeit.

¹¹ Von einem anderen Ansatz her kommt auch G. Ebeling, *Wort und Glaube* (Tübingen 31967) 348, zu der These: „Hermeneutisches Prinzip ist der Mensch als Gewissen.“

¹² Vgl. dazu G. Ebeling, *Theologische Erwägungen über das Gewissen*, in: *Wort und Glaube* 429–446.