

Josef Fuchs SJ

Gibt es eine spezifisch christliche Moral?

Wollte Papst Paul VI. in seiner Enzyklika „*Humanae vitae*“ eine spezifisch katholische oder christliche Lösung des Problems der Geburtenregelung anbieten? Nicht wenige gesprochene und geschriebene Stellungnahmen zum Problem – vor und nach der Enzyklika – schienen das sagen zu wollen. Diese Meinung unterstellt, daß es eine katholische oder christliche Moral gibt, die nur für Katholiken oder Christen gilt und sich von einer anderen – nichtkatholischen oder nichtchristlichen – Moral unterscheidet. Ist diese Meinung begründet? Wer die Enzyklika Pauls VI. einigermaßen genau liest, muß feststellen, daß der Papst keineswegs daran dachte, eine spezifisch christliche Lösung für ein allgemein menschliches Problem zu geben. Eben dies ermöglichte es ihm, sich mit seiner Lösung ausdrücklich auch an die Nichtchristen zu wenden, um ihnen eine „menschliche“ Lösung eines allgemein menschlichen Problems vorzulegen. Auch sein Vorgänger, Johannes XXIII., hatte sich in seiner Enzyklika „*Pacem in terris*“ an alle Menschen guten Willens gewandt. Das hatte zur Voraussetzung, daß seine Aussagen über die Personwürde des Menschen und über die Menschenrechte nicht spezifisch christlich, sondern allgemein menschlich sind.

Es geht also bei vielen Fragen der christlichen Moral nicht um spezifisch christliche, sondern um allgemein menschliche Probleme, über die infolgedessen Christen und Nichtchristen miteinander reden können. Solche Normen sind nicht schon darum unterscheidend christlich, weil sie innerhalb der Kirche amtlich verkündet werden. Vielmehr muß man so sagen: insofern, d. h. in den Grenzen, in denen sie die Wahrheit aussagen, sind sie echt menschlich und darum auch christlich, also nicht unterscheidend christlich; wo dagegen eine Verkündigung die echte Menschlichkeit nicht recht in den Griff bekommt, sind die in ihr ausgesagten Normen nicht echt menschliche, darum aber auch nicht christliche, geschweige denn unterscheidend christliche Moralnormen.

Kommt dagegen jemand nicht von der Lektüre der genannten Enzykliken, sondern von der Bergpredigt oder von den Worten Christi über das Kreuztragen her, wird er vermutlich – wenigstens im ersten Augenblick – geneigt sein anzunehmen, daß er es hier mit einer Moral zu tun hat, die jeder menschlichen Moral widerspricht und darum – als von Christus und dem Christentum verkündete Moral – *spezifisch* christlich ist.

Das Thema „Gibt es eine spezifisch christliche Moral“ beabsichtigt sicherlich nicht einen Vergleich zwischen einer hohen Moral guter Christen und einer weniger hohen Moral schlechter Nichtchristen. Vielmehr geht es um die Frage, ob sich die christliche Moral *inhaltlich* wesentlich von einer an der Würde des Menschen ausgerichteten Moral unterscheidet – oder gar zu ihr im Widerspruch steht.

Das entscheidend Christliche der christlichen Sittlichkeit

1. Wir dürfen überzeugt sein, daß sich nicht wenige Christen die Lösung der Frage nach dem spezifisch Christlichen der christlichen Moral so vorstellen: Die Menschen sind als solche zur Findung moralischer Werte und Normen imstande; der Christ wird darüber hinaus von der Offenbarung höhere sittliche Werte und Normen erhalten, die entweder die Werte und Normen einer echt menschlichen Moral überragen oder sie – zum Teil wenigstens – in Frage stellen. Ist diese Überlegung richtig?

Andere denken sich die Sache wohl so: Der Christ befragt die Schrift, die christliche Tradition und das kirchliche Lehramt auf die Normen und Werte einer christlichen Moral hin. Insofern er Werte und Normen aus christlichen Quellen bezieht, wird er diese Moral für „spezifisch christlich“ halten. Dennoch wird sich eine solche Lösung der Frage als zu einfach herausstellen. Denn die konkreten Anweisungen der Schrift sind relativ spärlich und müssen auf ihre Bedeutung und Tragweite hin im einzelnen überprüft werden. Auch die christliche Tradition und das kirchliche Lehramt geben keine geschlossene und einfachhin „anwendbare“ Ethik aus sich heraus. Überdies ist zu beachten, daß die Christen der ersten Zeiten solche Anweisungen der christlichen Tradition und des kirchlichen Lehramts noch nicht besaßen; und doch wollten sie eine „christliche“ Moral leben. Schließlich wird sich vieles, was sich aus Schrift, christlicher Tradition und Lehramt schöpfen läßt, als allgemein menschliche Moral erweisen. Es bleibt die Frage: was ist an der christlichen Moral unterscheidend christlich?¹

Vielleicht finden wir durch die folgenden Überlegungen einen besseren Zugang zur Lösung der Frage. Die christliche Moral ist die Moral des Menschen, der an Christus glaubt. Glauben heißt nicht nur, Christus für das halten, für das die Schrift ihn ausgibt und was die christliche Gemeinde von ihm aussagt. Glauben heißt: unsere letzte Lebenshoffnung und unsere ganze Heilserwartung auf ihn setzen, heißt überdies:

¹ Es geht uns also, wie oben schon gesagt, um den *Inhalt* der christlichen Moral, d. h. einer Moral, die in Wahrheit christlich ist. Dies ist darum zu beachten, weil eine als „christlich“ ausgegebene oder in der christlichen Gemeinde verkündete Moral nicht die Garantie hat, in allen ihren Elementen unkorrigierbar und unfehlbar zu sein. Von der Frage nach dem – „christlichen“ oder „menschlichen“ – *Inhalt* der christlichen Moral ist jene andere zu unterscheiden, wie man in der christlichen Gemeinde zur *Erkenntnis* dieses Inhalts, wenigstens soweit dieser rein „human“ und nicht gleichzeitig in der Wortoffenbarung vorgelegt ist, kommt. Hier gilt, daß weder die einzelnen Christen noch die Träger des Amts durch eine – wie auch immer geartete – Privatoffenbarung zur Erkenntnis der sittlichen Wahrheit gelangen. Wohl kann der Kontext der christlichen Offenbarung die Gläubigen und die Gemeinde in eine Richtung weisen, die ihnen die Erkenntnis der – humanen – Sittlichkeit in einzelnen Punkten erleichtert. Aus diesem Grund und wegen der steten Assistenz des Heiligen Geistes – auch wenn dieser nicht die Wahrheit in jeder einzelnen Frage punktuell garantiert – ist die christliche Gemeinde und Kirche in ihrer sittlichen Auffassung selbst ein „Ort“, an dem das Vorhandensein eines echten Bewußtseins „humaner“ Sittlichkeit irgendwie zu präsumieren ist. Hinsichtlich dieses sittlichen Bewußtseins der christlichen Gemeinde, soweit es nicht aus der Wortoffenbarung stammt, gilt darum: 1. der Inhalt dieser Sittlichkeit ist „menschlich“, nicht unterscheidend christlich; 2. das sittliche Bewußtsein der Gemeinde stammt erkenntnistümlich aus „menschlichem“ Verstehen; 3. der Gläubige wird bei dem Versuch, zum Verstehen „menschlicher“ Sittlichkeit zu kommen, das sittliche Bewußtsein der christlichen Gemeinde gemäß dem *theologischen Wert* der Auffassungen dieser Gemeinde zu berücksichtigen haben.

unsere ganze Liebe und Hingabefähigkeit ihm zuwenden. Der Mensch, der so glaubt und liebt, also mit seinem ganzen Personsein und vom innersten Innen her Christus folgt, stellt die Frage, welche Gestalt ein Leben solcher Nachfolge, solchen Glaubens und Liebens annehmen wird und soll. Um es mit anderen Worten zu sagen: er stellt sich die Frage, wie dieses Glauben und Lieben, wie dieses dem Herrn Nachfolgen sich konkret und täglich, im sichtbaren Handeln und im geheimen Gedanken ausprägen und manifestieren wird.

So wird schon deutlich, daß zwei Elemente der christlichen Moral zu unterscheiden sind, zwei Elemente, die wesentlich verschieden sind und doch zusammengehören, ja in ihrem Zusammen und in einem gegenseitigen Sich-Durchdringen die christliche Moral ausmachen. Es ist auf der einen Seite das partikuläre *kategoriale* Verhalten, in dem kategoriale Werte, Tugenden und Normen realisiert werden – also Werte, Tugenden und Normen verschiedener Kategorien, z. B. Gerechtigkeit, Treue, Keuschheit usw. Auf der anderen Seite gibt es *transzendente* Haltungen und Normen, die als transzendente die verschiedenen sittlichen Kategorien durchdringen und übersteigen – also Tugendhaltungen wie Glaube, Liebe, sich erlösen lassen, als sakramentaler Mensch leben, Christus nachfolgen usw. Solche transzendente Haltungen und Normen meinen und betreffen offensichtlich nicht nur das Verhalten in diesem oder jenem partikulären Lebensbereich – Gerechtigkeit, Treue, Keuschheit –, sondern den Menschen als Ganzen: es ist der Mensch als Ganzer, als Person, der sich in Glaube und Liebe, in Christusnachfolge, im Willen zum Gestorben- und Auferstandensein mit Christus hingibt.

Über die transzendentalen und christlichen Haltungen spricht sich die Schrift eindeutig und reichlich aus und läßt klar erkennen, daß es sich bei ihnen um *unterscheidend christliche Haltungen* handelt. Dagegen sind die Aussagen der Schrift über die partikulären, kategorialen Verhaltensweisen in den verschiedenen Lebensbereichen (soziales Verhalten, Familien- und Ehemoral usw.) spärlicher und in ihrer Bedeutung und Tragweite für die verschiedenen geschichtlichen Perioden der Menschheit weniger deutlich. Hier stellt sich vor allem die Frage, inwieweit es *unterscheidend christliche, kategoriale Verhaltensweisen* gibt oder ob nicht die echt menschlichen Verhaltensweisen in den verschiedenen Lebensbereichen auch die Verhaltensweisen des Christen sind.

2. Wie immer auch diese letzte Frage zu beantworten sein wird, so dürfte doch eines schon klar sein: das eigentlich und *entscheidend Christliche* der christlichen Moral ist nicht in erster Linie in der Besonderheit kategorialer Werte, Tugenden und Normen der verschiedenen Lebensbereiche zu suchen. Vielmehr liegt es in der grundlegenden christlichen Entschiedenheit des Glaubenden, die Liebe Gottes in Christus anzunehmen und zu erwidern, als Glaubender und Liebender in der Nachfolge Christi die Verantwortung des Lebens in dieser Welt auf sich zu nehmen, also als einer, der in Glauben und Sakrament mit Christus gestorben und auferstanden und so eine neue Schöpfung geworden ist. Wenn im folgenden diese christliche Entschiedenheit und Grundhaltung terminologisch als „*christliche Intentionalität*“ gekennzeichnet wird, so wird bald klar werden, warum dies geschieht.

Diese „christliche Intentionalität“ ist selbstverständlich nicht als eine fromme Anmutung oder als eine Hochstimmung religiösen Erlebens mißzuverstehen. Darum ist zweierlei zu beachten. Erstens besagt die „christliche Intentionalität“ ein voll personales Sich-entschieden-Haben, dieses aber nicht als einmaliger oder gelegentlich auch wiederholter Akt der Vergangenheit, sondern als voll personales Entschieden-Bleiben und darum Entschieden-Sein in der jeweiligen Gegenwart, also die permanente Aktualität (und nicht Vergangenheit) der Entschiedenheit. Zweitens besagt die „christliche Intentionalität“ ihr aktuelles Eingehen in das partikuläre Verhalten und Tun in den verschiedenen Lebensbereichen der jeweiligen Gegenwart, also ihre lebendige und bewußte Präsenz in der alltäglichen Gestaltung des Lebens und der Welt, so daß das tägliche Leben in seiner mannigfachen Besonderheit – gleichgültig ob dieses Verhalten im Alltag spezifisch christlich oder einfachhin menschlich (im besten Sinn dieses Worts) ist – gleichzeitig, ja zutiefst die lebendige, bewußte und freie Aktualität (oder Aktualisierung) der Entschiedenheit der „christlichen Intentionalität“ darstellt.

Wie können wir diese bewußte Präsenz und Aktualität der „christlichen Intentionalität“ in der kategorialen Vielfalt des täglichen Lebens verstehen? Vergessen wir nicht, daß Sittlichkeit immer einen doppelten Aspekt hat: einerseits wird in ihr ein partikulär-kategorialer sittlicher Wert – z. B. Gerechtigkeit, Wohlwollen, Treue – realisiert; andererseits aktuiert oder realisiert der Mensch in der Realisierung bestimmter partikulärer Werte sich selbst als Person, und dies letztlich vor dem Absoluten einfachhin. Wer Gerechtigkeit übt, die Armen nicht abweist, die Kinder erzieht, verwirklicht ja in diesem seinem Tun nicht nur dieses, sondern auch sich selbst; d. h. in seinem konkreten Tun und eben durch dieses begibt er sich selbst als Person in ein bestimmtes Verhältnis zum Absoluten, letztlich zu Gott. Allerdings ist zu beachten, daß ein bedeutsamer Unterschied in der verschiedenartigen Bewußtheit der beiden Aspekte des sittlichen Handelns obwaltet. Denn auf den partikulär-kategorialen Aspekt seines Verhaltens pflegen wir mehr oder weniger thematisch und ausdrücklich zu reflektieren. Die Selbstrealisierung der Person als solcher vor dem Absoluten pflegt sich dagegen dieser thematischen Reflexion mehr oder weniger zu entziehen, ja kann in ihrer Eigentlichkeit im Zentrum des Ich einer *vollen* thematischen Reflexion gar nicht zugänglich sein; nichtsdestoweniger wird uns dieser Selbstrealisierung als Person vor dem Absoluten bewußt, was sich schon aus dem Begriff der Selbstrealisierung als einem Vollzug der Freiheit ergibt. Während somit die Realisierung eines partikulären Verhaltens als partikulären sich eher in thematisch-reflexer Bewußtheit vollzieht, vollzieht sich unsere Selbstrealisierung vor dem Absoluten zwar in Bewußtheit, aber weitgehend ohne thematische Reflexion. Diese unthematisch-unreflexe Bewußtheit darf nicht als ein geringerer Grad der Bewußtheit angesehen werden, sondern ist im Grund tiefer und reicher als die thematisch-reflexe Bewußtheit; und sachlich bedeutet der Aspekt der Selbstrealisierung der Person vor dem Absoluten das wesentlichere und entscheidende Element des sittlichen Akts gegenüber dem Aspekt des partikulär-kategorialen Vollzugs der Gerechtigkeit, der Pflichterfüllung in der Familie usf. Der Selbst-

vollzug der menschlichen Person vor dem absoluten Gott vollzieht sich also durch die Realisierung partikulärer Einzelhandlungen und manifestiert sich in ihr.

Wir sprachen von der Realisierung des Selbst als Person vor dem Absoluten und sagten, daß dieses Absolute letztlich Gott sei. Nun kennt aber der gläubige Christ nicht einfachhin das Absolute oder Gott, sondern weiß den absoluten Gott als den Vater, der uns in Jesus Christus Leben und Heil ist. Und als Gläubiger im vollen Sinn dieses Worts kennt er nicht nur Gott als den Vater Jesu Christi, sondern lebt er – als Person – in der Entschiedenheit für ihn. Diese Entschiedenheit ruft er zwar gelegentlich, soweit dies möglich ist, in die ausdrückliche Reflexion seines Bewußtseins herein; jedoch tut er das für gewöhnlich nicht in der täglichen Lebens- und Weltgestaltung. Dennoch ist sich der Gläubige in unthematisch-unreflexer Bewußtheit seiner Selbstrealisierung als Person vor Jesus Christus und dem Vater seines Heils bewußt, d. h. er vollzieht seine Selbstrealisierung als – wie wir sie nannten – „christliche Intentionalität“. Diese ist also im alltäglichen sittlichen Verhalten des Christen gegenwärtig, lebendig und bewußt: als christliche Realisierung des Selbst, als das tiefere und den ganzen Menschen – nicht nur die einzelne Tat, in der sie lebt und sich manifestiert – meinende und beanspruchende Element des Sittlichen. Die „christliche Intentionalität“ als die aktuelle Entschiedenheit für Christus und den Vater Jesu Christi, im alltäglichen sittlichen Verhalten bewußt gegenwärtig, haben wir als das wichtigste und entscheidende Element der Sittlichkeit des Christen zu verstehen.

3. Nun ist aber die „christliche Intentionalität“ ein Element, das das partikulär-kategoriale Verhalten zwar durchdringt und erfüllt, aber doch nicht inhaltlich bestimmt. Es bleibt also die Frage offen, ob die kategoriale Inhaltlichkeit der Moral des Christen – sein konkretes moralisches Verhalten – unterscheidend christlich sei, also verschieden von der Sittlichkeit des Menschen als solchem, verschieden somit nicht nur von einer von Irrtum oder Bosheit infizierten Moral, sondern auch von der reinsten und edelsten Moral echter Humanitas. Dabei verstehen wir diese Frage grundsätzlich, d. h. unabhängig von der Überlegung, wann und wo und wie Christen und Nichtchristen ihre Moral in Echtheit und Wahrheit finden.

Unsere Antwort auf die Frage nach der *Christlichkeit der kategorialen Moral* der Christen – also des konkreten Verhaltens – wird grundlegend so lauten: Wenn wir von dem entscheidenden und wesentlichen Element der christlichen Sittlichkeit, der „christlichen Intentionalität“ (als dem transzendentalen Aspekt), absehen, ist die christliche Moral in ihrer kategorialen Bestimmtheit und Materialität grundlegend und substantiell ein Humanum, also eine Moral echten Menschseins; das heißt, daß Wahrhaftigkeit, Redlichkeit und Treue in dem, was sie materiell besagen, nicht spezifisch christliche, sondern allgemein menschliche Werte sind, und daß wir Bedenken gegen Lüge und Ehebruch haben nicht eben darum, weil wir Christen sind, sondern schlicht aufgrund unseres Menschseins. Das schließt allerdings nicht aus, sondern ein, daß es in der christlichen Moral auch ein unterscheidendes Christianum gibt. Diese Überlegung über das Humanum und Christianum der christlichen Moral ergibt sich grund-

legend daher, daß der gläubige Mensch seinen lebendigen Glauben, also seine „christliche Intentionalität“ in die Wirklichkeit hinein inkarnieren und in der Wirklichkeit manifestieren muß, die er tatsächlich ist: das aber ist die Wirklichkeit *des Menschen*, allerdings des Menschen in der Weise und Befindlichkeit, in der er sich als glaubender erfährt und weiß. Wir werden demgemäß nacheinander vom *Humanum* und vom *Christianum* der christlichen Moral, ihrer Normen und Werte sprechen müssen.

Das Humanum der christlichen Moral

1. Es gab seit den zwanziger/dreißiger Jahren dieses Jahrhunderts eine starke Tendenz in der katholischen Moraltheologie, von der überwiegend menschlichen (sprich: naturrechtlichen) Betrachtung der christlichen Sittlichkeit einer vergangenen Periode zur „Christlichkeit“ der christlichen Moral vorzustoßen. Diese Bewegung führte gelegentlich zu einer einseitigen Verchristlichung bei gleichzeitiger Vergleichgültigung des Humanum der christlichen Moral. Man entdeckte nicht nur die alle Sittlichkeit durchdringende „christliche Intentionalität“, sondern glaubte auch, eine rein christliche Normierung der kategorialen Sittlichkeit konkreten Verhaltens einer „menschlichen“ Normierung entgegenstellen zu sollen; die *Bergpredigt* wurde als Gegensatz zum Humanum gesehen.

Neuerdings sieht sich die Moraltheologie – unter dem Druck säkularisierender, wenn nicht gar säkularistischer Tendenzen im theologischen und sittlichen Denken – zu einer Rückbesinnung auf das Humanum in der christlichen Moral aufgefordert. Der existentiell gläubige Christ entdeckt auf der Suche nach einer Lebensweise, die seine Gläubigkeit, seine „christliche Intentionalität“ zum Ausdruck bringen könnte, daß es der *Mensch* ist, der existentiell glaubt, daß darum dieser Glaube vom *Menschen*, d. h. aber in echter Realisierung des Menschseins, des Humanums, gelebt und zum Ausdruck gebracht werden muß. So ist er als Christ darauf angewiesen, sein Menschsein und das entsprechende Humanum einer echt menschlichen Moral zu verstehen. Es sei nur erwähnt, daß dies nicht ausschließt, daß er beim Versuch dieses Selbstverständnisses und des Verständnisses „menschlicher“ Moral eine Hilfe in den Quellen der Wortoffenbarung findet, also Hilfe nicht nur zu einem unterscheidend christlichen, sondern zu einem echt menschlichen Verständnis des Menschen und menschlicher Moral.

2. Wie ist dieses Humanum einer echt menschlichen Moral des Christen zu verstehen? Vielleicht denken hier nicht wenige an eine rein immanente menschliche Moral und sehen sie im Unterschied oder gar im Widerspruch zu einer transzendenten Moral, d. h. einer Moral, die den Menschen dieser Welt den Willen eines transzendenten Gottes tun lehrt. Offensichtlich liegt dieser Unterscheidung ein Mißverständnis des Wesens „menschlicher“ Moral zugrunde, aber auch ein Mißverständnis des Wesens Gottes. Gott wird allzu anthropomorph mißverstanden, wenn man ihn für einen Jemand hält, der anderswo-irgendwo existiert und mit dem man *auch* – außer mit den

(anderen) Menschen – (und zwar entscheidend) zu rechnen hat. Vielmehr begründet gerade die transzendente Andersartigkeit Gottes seine Immanenz als tragender personaler Grund in allem und jedem, ohne daß er selbst etwas von oder an dieser kontingenten Welt wäre. Entsprechend haben wir den Menschen und seine Welt weder – pantheistisch oder mythisch – als „göttlich“ zu verstehen, noch als eine Menschenwelt, der ein gleichsam außer ihr stehender Gott *auch* ein Moralgesetz – seinen „Willen“ – auferlegt. Gottes Schöpfung ist nicht der Mensch (die Menschheit) samt seiner Welt *plus* dem Willen Gottes über den Menschen (d. h. eine Sittenordnung), sondern einfachhin die Menschheit in ihrer Welt. Will man vom Willen Gottes sprechen, so ist dieser nichts anderes als der göttliche Wille, daß der Mensch dieser Welt sei und lebe. Das aber heißt: daß er als Mensch lebe, daß er als Mensch sich und seine Welt sowie die latenten Möglichkeiten des Menschen (in seiner Welt) entdecke, begreife und echt menschlich, als leib-geistige Person realisiere und gestalte.

Es liegt also beim Menschen, herauszufinden, welches Verhalten ihm als einem Wesen entspricht, das dem Absoluten verpflichtet und auf den Mitmenschen ausgerichtet ist und das die menschlich-weltliche Wirklichkeit zu verantworten hat – so daß all sein Tun dem Wesen und vor allem der personalen Würde des Menschseins gemäß ist. Indem er so handelt, tut er den Willen Gottes. Dies ist der Wille Gottes: daß der Mensch selbst sich den „Entwurf“ echt menschlichen Verhaltens mache, daß er die Wirklichkeit des Menschen und seiner Welt in seine Hand nehme, um das menschlich Beste aus ihr zu machen, daß er sich und die Menschheit auf eine hohe, echt menschliche Geschichte und Zukunft hin ausrichte. Wenn wir über diesen Willen Gottes hinaus vom Willen Gottes und seinen Geboten im Plural sprechen, so ist nur folgendes gemeint: daß nämlich entweder die Wortoffenbarung den egoistisch so leicht abirrenden Menschen „des Falles“ auf einige notwendige Ausdrucksweisen des echten Humanum – die an sich der Mensch auch selbst finden könnte – aufmerksam macht oder daß wir Menschen selbst – in Gesellschaft und Kirche – einige notwendige Werte echten Humanums gefunden zu haben glauben und demgemäß formulieren.

3. Man wird vielleicht fragen, ob diese Überlegungen mit der christlichen Moral Jesu, des Apostels Paulus und der kirchlichen Tradition übereinstimmen. Zwar sagt *Jesus*, daß wir „nicht von dieser Welt“ sein dürfen (Joh 15, 19; 17, 16); aber vergessen wir nicht, daß hier „Welt“ nicht die Welt echter Menschlichkeit meint, sondern die Welt egoistischer Un-Menschlichkeit, also die Welt der Sünde! Christus fordert also – rein materiell – die Sittlichkeit echten, guten Menschentums.

Nicht anders der Völkerapostel *Paulus*. Er spricht in seinen Briefen nicht von einer Moral der Christen im Unterschied zu einer Moral echter Menschlichkeit. Der Unterschied zwischen Christen und Nichtchristen, den er tatsächlich verlangt, ist der zwischen der echten Sittlichkeit des geisterfüllten Christen und dem echter Sittlichkeit widersprechenden Verhalten des ichzentrierten Sünders. Objektiv gilt nach Paulus für Christen und Nichtchristen, Juden und Heiden die gleiche materielle Norm des sittlichen Verhaltens (vgl. Röm 2, 1 f. 6–11), also eine echt humane Moral. Darum

ermahnt er die Christen, ehrenhaft zu leben, weil auch die Nichtchristen, Juden und Heiden, wissen können, was ehrenhaft und unehrenhaft, sittlich und unsittlich ist. Er besteht auf diesem Gedanken, weil unehrenhaftes Verhalten der Christen das Christentum bei Juden und Heiden – eben weil auch sie menschliche Sittlichkeit wissen können (sie ist allen „ins Herz geschrieben“) – in Verruf bringen würde (Rö 12, 17; 1 Kor 10, 32; 1 Thess 4, 12). Paulus setzt also voraus, daß in der materialen Inhaltlichkeit das sittliche Verhalten der Christen dem sittlich guten Verhalten der Nichtchristen gleichen muß. Entsprechend der Lehre Christi und seines Apostels gehört es denn auch zur *Tradition* der christlichen Theologie, daß Christus dem „Moralkodex“ echter Menschlichkeit keine neuen sittlichen Gebote hinzugefügt hat (vgl. Thomas v. A., S. Th. I-II 108, 2).

Daraus ergibt sich, daß Christen und Nichtchristen vor den gleichen sittlichen Fragen stehen, und daß beide in echt menschlicher Überlegung und nach gleichen Kriterien die Lösung dieser Fragen suchen müssen, ob z. B. Ehebruch und vorehelicher Verkehr sittlich einwandfrei sind oder sein können, ob die wohlhabenden Völker dieser Welt den unterentwickelten helfen müssen und in welchem Grad, ob Geburtenregelung berechtigt und geboten sein kann und welche Weisen der Geburtenregelung der Würde des personalen Menschen entsprechen. Diese Fragen sind Menschheitsfragen; wenn darum in einigen dieser Fragen unsere Kirche und andere Gemeinschaften der menschlichen Gesellschaft nicht immer oder nicht unmittelbar zu gleichen Auffassungen kommen, so liegt dies jedenfalls nicht daran, daß für Christen eine andere Moral gelte als für Nichtchristen.

4. Werden wir konkreter, so wird sich wohl vorerst die Frage erheben, ob nicht doch bestimmte sittliche Gebote unterscheidend christlich sind. Hat man nicht oft geschrieben, daß die Gerechtigkeit zwar ein allgemein menschliches, die Nächstenliebe jedoch ein unterscheidend christliches Gebot sei, und daß das letztere vor allem gelte für bestimmte Formen der Nächstenliebe, wie z. B. die Sorge für unheilbar Kranke und zumal die Feindesliebe? Man könnte diese These der Christlichkeit der Nächstenliebe allerdings auch dahin verstehen, daß man ohne die Offenbarung Christi tatsächlich wohl kaum zum Verständnis ihrer Forderung gekommen wäre oder kommen würde; zu dieser Überlegung wäre manches zu sagen, doch betrifft sie nicht direkt unsere Frage. Das gleiche gilt von der anderen Überlegung, ob die genannten Forderungen ohne die innere Gnade, die von Christus kommt, erfüllt werden können. Aber die Frage, um die es uns geht, ist doch diese: Gelten die genannten Forderungen als solche nur für Christen oder sind sie Forderungen echten Menschseins als solchen? Die Antwort muß lauten: aufgrund der Humanitas dürfen weder Christen noch Nichtchristen den Haß in sich und anderen pflegen, auch nicht gegenüber ihren Feinden; vielmehr sollen sie lieben – mit allen Folgerungen der Liebe im konkreten Verhalten.

Aber verkündet nicht die *Bergpredigt* (Matth 5–7), mit Recht oft als die charismatische Zusammenfassung christlicher Sittlichkeit gepriesen, eine über jede „menschliche“ Moral hoch erhabene Moral des Christentums? Es ist nicht möglich, hier auf

die mannigfachen Interpretationen der Bergpredigt und ihrer Bedeutung einzugehen. Was ihre formulierten Einzelforderungen angeht, so muß ihr wahrer Sinn nicht aus der unmittelbaren Wortbedeutung, sondern aus dem Verständnis hyperbolischer Ausdrucksweisen erschlossen werden; dann aber werden sie nicht als gesetzliche Forderungen, sondern vielmehr als fordernde „ethische Modelle“ begriffen werden müssen. Unter dieser Voraussetzung wird aber deutlich, daß die Bergpredigt sich im Grund nicht gegen eine echte humane Moral wendet, sondern – im Gegenteil – gegen das absolut inhumane Verhalten des dem Egoismus verhafteten Menschen, d. h. des Menschen „des Falles“. Eine solche Predigt widersteht dem Menschen, insofern er Egoist und Sünder, nicht aber insofern er im guten und echten Sinn Mensch ist. Die Gnade des Gottesreichs, das Christus bringt, vermag im Menschen den Egoismus zu überwinden. Insoweit ein Mensch mit der Gnade seinem Egoismus entsagt, wird er die Forderungen der Bergpredigt, letztlich die Forderung der Liebe, nicht als gegen das Wesen seines Menschseins gerichtet verstehen, vielmehr als dessen reinsten Ausdruck. Das Neue, das Christus bringt, ist nicht eigentlich eine neue (materiale) Moral, sondern der neue Mensch seiner Gnade und des Reiches Gottes, d. h. der Mensch der sich verschenkenden Liebe.

Damit dürfte auch ein Licht auf die Formulierung fallen, daß das *Kreuz Christi* als christliche Forderung alle nur menschliche Moral zunichte mache, d. h. im radikalen Gegensatz zu ihr stehe. Es sei zunächst beachtet, daß auch der Nichtchrist, auch der Atheist, ein gewisses Verständnis für Verzicht, Entsagung und Kreuz aufbringt. Denn auch er erfährt seinen Egoismus des „Menschen des Falles“ und vermag einzusehen, daß in dieser Situation Verzicht und Entsagung und also Kreuz zur Realisierung echten Menschseins gehören können. Denn ohne sie werden – dessen kann er sich durchaus bewußt werden – weder die vom echten Menschsein geforderte harmonische Gestaltung des eigenen Selbst noch die in der gleichen Humanitas begründete Forderung rechten mitmenschlichen Verhaltens, letztlich der Liebe, realisierbar sein. Schon hier zeigt sich, daß das Wort vom radikalen Widerspruch zwischen christlichem Kreuz und menschlicher Sittlichkeit nicht ohne genauere Präzisierung hingenommen werden darf. Es ist wahr: das Kreuz Christi ist unser Heil; aber doch eigentlich nicht so sehr, insofern es Verneinung des Lebens, Zerstörung und Opfer besagt, als vielmehr weil es Liebe der Ganzhingabe ist – welche Liebe allerdings zum Kreuz führt, da sie sich unter die egoistischen „Menschen des Falles“ begibt. Auch die sich selbst entäußernde Liebe des Menschen, die sich in die Sorge für den Unheilbaren oder Bedrängten oder in die Vergebung gegenüber dem Widersacher umsetzt, wird in dem Grad Kreuz sein oder als Kreuz empfunden werden, als sich die egoistische Neigung des „Menschen des Falles“ noch meldet. Aber gerade die Einsicht in die Un-Menschlichkeit des Egoismus und in die Menschlichkeit der Liebe macht begreifen, daß die Überwindung des Egoismus in der Tat und darum das Kreuz für den „Menschen des Falles“ eine Grundforderung echten Menschentums besagt. Allerdings läßt erst die christliche Lehre von der Erlösung des „Menschen des Falles“, letztlich die Gestalt

des gekreuzigten und auferstandenen Gottmenschen die Tiefe und den vollen Reichtum der Lehre vom christlichen Kreuztragen verstehen. Diese Lehre läßt vor allem die Sinnhaftigkeit des Kreuzes im Sinn von freiwilligem Verzicht – z. B. freiwillige Armut – in der Welt „des Falles“ (und der Erlösung) tiefer begreifen².

5. Es besteht noch eine letzte Schwierigkeit gegen die gut christliche These, daß das christliche Verhalten substantiell echt humanes Verhalten ist. Die Schwierigkeit wird nicht selten in folgender Weise dargelegt: Eine humane Moral sei notwendig Essenzmoral, also statisch, unpersonal. Denn der Mensch sei in seinem Wesen eine Gegebenheit und als solche bekannt; menschliche Moral fordere demgemäß die Realisierung dieses Wesens. Die christliche Moral dagegen sei eine existentielle, dynamische, personale Moral; denn in der christlichen Heilsordnung sei der Mensch nicht Erfüllung seiner selbst, sondern totale Offenheit für den in göttlicher Freiheit und Unberechenbarkeit ergehenden Ruf des Gottes unseres Heils.

Auch diese faszinierende Überlegung bedarf einer Präzisierung. Erstens: Die Beziehung zu Gott und darum auch die radikale Offenheit und Verfügbarkeit gegenüber Gott gehören zum Humanum, zum Wesen des Menschen. Wäre dem nicht so, würden dem Menschen überhaupt die Kategorien mangeln, um die christliche Offenbarung über die dynamische und zwischenpersonale Offenheit des Menschen zu verstehen. Zweitens: Der Christ weiß sich tatsächlich offen gegenüber dem immer möglichen und nie voll berechenbaren Gnadenruf des Gottes unseres Heils. Diese Tatsache hebt nicht die Wahrheit auf, daß der Heilsruf sich an den Menschen richtet, also immer auch ein „humaner“ Ruf ist und in der Richtung einer Moral des Menschen – und nicht in der Gegenrichtung – liegt. Die „Christlichkeit“ der radikalen Offenheit gegenüber dem Heilsruf Gottes läßt sich demnach u. a. in folgender Weise erklären: Erstens: Die klare und ausdrückliche Erkenntnis der wahren Beziehung des Menschen als Menschen zu Gott gewinnt der Mensch – der „Mensch des Falles“ – nicht so leicht ohne die christliche Offenbarung; die christliche Anthropologie bedeutet eine ausgezeichnete Hilfe für das tiefere Wissen des Menschen um sich selbst. Zweitens: Daß der personale Ruf Gottes an den Menschen tatsächlich ein Heilsruf ist, erfahren wir ausschließlich im Glauben an den sich offenbarenden Gott.

Das Christianum der christlichen Moral

1. Wenn wir aufgewiesen haben, daß die „christliche Intentionalität“, also der lebendige christliche Glaube, lebt und sich äußert in einem konkreten kategorialen Verhalten, das grundlegend und substantiell human, echt menschlich ist, so darf doch

² Doch ist nicht zu vergessen, daß das Kreuz des selbstvergessenen Engagements in der Welt der Menschen nicht weniger christliches Kreuz ist als das Kreuz des freiwilligen Verzichts. Beide Weisen des Kreuztragens müssen einer Berufung entsprechen; beide sind inmitten der „gefallenen-erlöst“ Menschheit berechtigt und bedeutend. Vgl. dazu auch das unten Gesagte.

das unterscheidend christliche Element im konkreten kategorialen Verhalten des Christen auf keinen Fall übersehen werden. Der Überlegung über das Humanum der (kategorialen) christlichen Moral muß noch eine solche über das Christianum der (kategorialen) christlichen Moral folgen. Das ist an sich selbstverständlich: die „christliche Intentionalität“ muß leben und sich äußern in der Realisierung der Gesamtwirklichkeit des konkreten Menschseins, also sowohl des Humanums wie des Christianums dieser Wirklichkeit. Dabei sollte nicht die Furcht aufkommen, das Christianum könne in Gegensatz zum echten Humanum (also nicht nur zum In-humanum) treten und es verdrängen. Denn die Existenz des Humanum als Humanum christianum sollte uns entdecken lassen, daß das Humanum seinem Wesen nach offen und relativ ist auf die christliche Existenzweise hin.

Die Realitäten, die das Christianum des Humanum christianum ausmachen, sind z. B. die Person Christi, der in uns wirksame Heilige Geist, die christliche Gemeinde, die hierarchische Kirche, die Sakramente, die christliche Anthropologie. Unsere Beziehung zu diesen Wirklichkeiten, die wir im Glauben erkennen und annehmen, gehört zu unserem Sein. Eben darum muß die Beziehung zu diesen Wirklichkeiten in unserem Verhalten mitberücksichtigt und mitrealisiert werden; sonst würden wir nicht das leben, was wir als gläubige Menschen sind. Nur sollten wir nicht vergessen, daß auch diese unsere Relation zu den „christlichen“ Wirklichkeiten die Beziehung des „Menschen“, also eine *menschliche* Beziehung ist.

2. Wir sollten versuchen festzustellen, in welcher Weise die unterscheidend christlichen Wirklichkeiten unser konkretes (kategoriales) Verhalten über das reine Humanum hinaus bestimmen können. Erstens ist die Bedeutung des Christianums für unser konkretes Verhalten in seiner *Motivierungskraft* zu sehen. Christliche Motivierungen geben menschlichem Verhalten einen tieferen und reicheren Sinn, der im Verhalten selbst subjektiv mitvollzogen wird. Zwei Beispiele christlicher Motivierung menschlichen Verhaltens seien den Briefen des Apostels Paulus entnommen. Wo Paulus die Christen zur Wahrhaftigkeit ermahnt, beruft er sich nicht auf das Inhumanum der Lüge – das ist vorausgesetzt –, sondern auf den Widerspruch zur gemeinsamen Existenz der Christen in dem einen mystischen Herrenleib der Kirche (Eph 4, 25). Wo er die Christen von Korinth vor dem Umgang mit der Dirne warnt, setzt er das Inhumanum solchen Verhaltens voraus, erinnert dagegen die Christen ausdrücklich an die Zugehörigkeit ihres Leibes zu Christus, an die Würde ihres Leibes als Tempel des Heiligen Geistes und an die Bestimmung des Leibes zur Verherrlichung mit dem auferstandenen Herrn (1 Kor 6, 12–20). Wir zweifeln nicht, daß christliche Motivierungen zu jeder Zeit vielfach humanes Verhalten der Christen beseelt – beispielsweise vorgestern das Almosengeben an den Bedürftigen, gestern die Sorge um die soziale Gerechtigkeit gegenüber den verschiedenen Gliedern der Gesellschaft, heute die Bereitschaft zum Ausgleich und zur Entwicklungshilfe unter den Nationen der Erde. Es besteht überdies kein Zweifel, daß christliche Motivierung nicht nur die reichere Sinngebung des menschlichen Verhaltens der Christen bedeutet hat,

sondern oft auch – wie es in der Mahnung des Apostels zum Ausdruck kommt – zum Verhalten in der Weise echter Humanität *veranlaßt* und angetrieben hat.

Damit nähern wir uns einer zweiten Bedeutung des Christianums für das konkrete (kategoriale) Verhalten des Christen. Es motiviert nicht nur tiefer und veranlaßt humanes Verhalten, es wird auch die Weisen unseres Verhaltens *inhaltlich* bestimmen. Wer wirklich gläubig in der Gemeinschaft der Gläubigen und in der hierarchisch geführten Kirche lebt, wird in seiner Lebensgestaltung nicht ohne den Einfluß des Ethos der Gemeinschaft und der Kirche bleiben; es wird grundsätzlich ein Ethos des Humanum christianum sein. Der Gläubige, der die Person Christi und sein Werk kennt und dem die Grundelemente einer christlichen Anthropologie – der Mensch des Falls, der Erlösungsgnade und der eschatologischen Berufung – nicht unbekannt sind, wird beispielsweise ein bestimmtes und sich konkret auswirkendes Verständnis für die Sinnhaftigkeit einer gewissen Entsagung und des Kreuzes gewinnen. Nur der Gläubige wird den Sinn christlicher Jungfräulichkeit – wohl zu unterscheiden von Ehelosigkeit – begreifen, vielleicht sogar gemäß charismatischer Berufung verwirklichen können. Auch was vorhin über die radikale Offenheit des christlichen Menschen gegenüber dem je an uns ergehenden Heilsruf Gottes gesagt wurde, läßt sich in der konkret christlichen Weise nur aufgrund einer im Glauben angenommenen christlichen Anthropologie verstehen und realisieren. Die traditionelle Lehre vom Hinhorchen auf die personale Führung durch den Geist Gottes in uns und die Lehre von einer christlichen Existentialethik, wie sie z. B. Karl Rahner thematisch entfaltet hat, verstehen den Menschen gleichzeitig in seinem Humanum und in seiner Existenz im Heiligen Geist; das Humanum und die Existenz im Heiligen Geist bestimmen offensichtlich gemeinsam das konkrete (kategoriale) Verhalten des christlichen Menschen in seiner Fülle.

Schließlich – drittens – sei nicht übersehen, daß die religiöse und kultische Beziehung des Menschen zu Gott gleichzeitig sittliches Verhalten ist. Dieses Verhalten aber ist – es braucht kaum darauf hingewiesen zu werden – in seiner christlichen Konkretisierung weitgehend vom Christianum des christlichen Menschen bestimmt.

Christliche und humanistische Moral

Wenn wir von der Christlichkeit der christlichen Moral sprechen, sollte es eigentlich nicht bei der Überlegung bleiben, wieweit die christliche Moral unterscheidend christlich und wieweit sie allgemein „menschlich“, human ist. Vielmehr sollte es auch zu der Überlegung kommen, wie sich die christliche Moral zu der nichtchristlicher Mitmenschen verhält. Nennen wir sie kurz „Humanisten“. Und denken wir – da es viele Arten von Humanisten gibt – an solche, die rein weltimmanent leben, dabei aber ehrlich nach einem hohen „menschlichen“ Ethos suchen.

1. In unserem Versuch einer Analyse der christlichen Sittlichkeit haben wir zunächst zwei verschiedene Aspekte der christlichen Sittlichkeit unterschieden: den transzendentalen Aspekt der „christlichen Intentionalität“, der unterscheidend christlich ist und alles partikuläre Verhalten des christlichen Lebens in Bewußtheit, wenn auch gewöhnlich ohne thematische Reflexion durchdringt; und den kategorialen Aspekt, demgemäß konkretes sittliches Verhalten partikulären Gegenständen, Werten, Tugenden und Normen zugeordnet ist. Hinsichtlich des kategorialen Aspekts konkreten Verhaltens meinten wir, daß christliches Verhalten in seiner Konkretion und Sichtbarwerdung substantiell echt menschliches, humanes Verhalten ist. Doch stellten wir fest, daß auch das Christianum des christlichen Menschen sein partikuläres (kategoriales) Verhalten beeinflussen kann, vor allem durch eine christliche Motivation – die z. B. nicht nur Philanthropie, sondern christliche Nächstenliebe leben läßt –, und im Aufstieg zu religiösem und kultischem Leben.

Während der Humanist als Nichtglaubender keinen Zugang zum Christianum und entsprechend zu einer Einflußnahme des Christianums auf das partikuläre kategoriale Verhalten hat, so steht ihm grundsätzlich der Zugang zum Humanum und zum Ethos des Humanum offen. Für die sittliche Bestimmung unseres konkreten Verhaltens stehen also Christ und Humanist grundlegend auf gleicher Ebene. Sie müssen beide das Phänomen Mensch zu begreifen versuchen, um aufgrund der Kriterien einer ethischen Epistemologie herauszufinden, was rechtes Verhalten gemäß der Würde des Menschseins als solchen im konkreten Einzelfall ist, aber auch welche Verhaltensweisen allgemein als sittlich oder unsittlich bezeichnet werden können. Eine andere Frage ist es, ob Christen und Humanisten sich diese Epistemologie und Kriterien schon in genügender Weise erarbeitet haben. Die vielfachen Diskussionen über Moralfragen sowohl unter Christen wie unter Humanisten zeigen eindeutig, daß wir Menschen, Christen und Humanisten, immer noch auf dem Weg sind, die sittliche Wahrheit richtiger und – in dem Grad, in dem das zu beachten ist – der geschichtlichen Situation entsprechender zu erkennen, und wohl auch auf dem Weg bleiben werden.

Wenn Christen und Nichtchristen tatsächlich in nicht wenigen Punkten einer humanen Moral übereinstimmen, so fehlt doch diese Übereinstimmung in nicht wenigen anderen Punkten. Aber übersehen wir nicht: ein Mangel an Übereinstimmung läßt sich nicht nur zwischen Christen und Humanisten feststellen, sondern auch zwischen katholischen und nichtkatholischen Christen, ja sogar in gewissem Grad zwischen Katholiken und Katholiken. Man sollte sich darüber nicht wundern. Denn moralische Fragen werden nicht durch logische und evidente Ableitungen vom konkreten Menschsein her gelöst. Vielmehr sind moralische „Lösungen“ eher ein „Einsehen“ und „Verstehen“, welches konkrete Verhalten dem Menschsein in der jeweiligen Situation zu entsprechen vermag. Darum kann man solche „Lösungen“ auch nicht im strengen Sinn „beweisen“, man kann sie nur erklären, beschreiben, verständlich machen. So mag es vielleicht geschehen, daß auch der Gesprächspartner zur gleichen Einsicht und zum gleichen Verstehen gelangt. Doch ist Einmütigkeit ein kaum erreichbares Ideal.

Allerdings hat der Christ bei der Erkenntnis einer humanen Moral nicht wenige Hilfen aus dem Kontext der Offenbarung und ihrer Weitergabe in der christlichen und kirchlichen Gemeinschaft. Auf der anderen Seite wissen wir heute sehr wohl, daß im Lauf der Zeit in die christliche Morallehre auch nichtchristliche Einflüsse Eingang gefunden haben, sogar Einflüsse, die in einzelnen Fragen kaum einer echt humanen Sittlichkeit entsprechen; denken wir beispielsweise an manche Fragen des Verhaltens des Menschen zu Leiblichkeit und Geschlechtlichkeit. Die Christen müssen immer darauf aus sein, solche Einflüsse auszuschalten. Gelegentlich kann bei diesem Bemühen der Humanist wegen seiner geringeren Traditionsgebundenheit eine Hilfe werden.

Am schwierigsten wird sich im moralischen Dialog mit dem Humanisten die Frage nach den religiösen Implikationen einer rein humanen Moral gestalten. Denn daß das Absolute des Sittlichen letztlich nur religiös, also in Beziehung zu einem personalen Gott, gültig interpretiert werden kann, läßt sich zwar erkennen, kann aber nicht zwingend bewiesen und andemonstriert werden. Unter dieser Rücksicht ist es vielleicht das Wichtigste, daß im Dialog der absolute Charakter des – humanen – sittlichen Wertes möglichst tief und intensiv verstanden wird. Wer weiß, vielleicht wird es so beim humanistischen Gesprächspartner nie zu einer ausdrücklichen religiösen Interpretation des sittlichen Absolutum kommen; doch wird vielleicht – und zwar bei beiden Gesprächspartnern – in jener schon genannten tieferen Schicht der unthematischen Bewußtheit Gott intensiver und erfüllter erfahren und bejaht.

2. Der Humanist kann also Dialogpartner im Bereich der kategorialen *humanen* Moral der christlichen Sittlichkeit sein, während er – solange er weltimmanenter Humanist bleibt – keinen Zugang zum Verständnis des Christianums der kategorialen christlichen Moral hat. Dabei bleibt eine wichtige Frage noch offen. Sie betrifft zwar nicht den möglichen Dialog, wohl aber unser volles Verständnis der Sittlichkeit des Humanisten. Wie steht es bei ihm um das, was wir „christliche Intentionalität“ nennen? Daß er von ihr im Bereich reflexer, thematischer Bewußtheit nichts weiß, ist selbstverständlich. Aber sagten wir nicht, daß diese „christliche Intentionalität“ auch beim Christen im Grund im Bereich der unreflexen, unthematischen Bewußtheit verbleibt? Dürfen wir nicht annehmen, daß in diesem Bewußtseinsbereich das Absolute letztlich doch als der lebendige Gott – wenn auch nicht begrifflich und thematisch – bewußt ist? Sollen wir dann aber nicht auch annehmen dürfen, daß im gleichen Bereich unthematischen und nicht nichtbegrifflichen Bewußtseins auch das Heilsangebot und der Heilsruf erfahren wird, der an jeden Menschen zu seinem Heil ergehen muß?

Dann aber müßten wir annehmen, daß auch der Humanist in einer grundlegenden Weise auf dieser gleichen Ebene dem Heilsangebot und Heilsruf antwortet, und daß diese seine Antwort sein kategoriales moralisches Verhalten lebendig beseelt und durchdringt. Es ist hier gleichgültig, ob man die transzendente Intentionalität sittlichen Verhaltens christlich nennen will oder nicht. Sicherlich besagt sie grundlegend Annahme des Heilsrufs, in dem uns vom Vater das Heil in Christus kommt.