

Tendenzen in der heutigen Moraltheologie

Wenn man versucht, Tendenzen in einer Wissenschaft aufzuzeigen, kann es sich nicht um einen rein objektiven Bericht handeln. Man gibt nicht nur einen Überblick über die gegenwärtige Situation, sondern man hat auf Entwicklungen hinzuweisen, denen man Zukunftsbedeutung zuschreibt. Dabei läßt sich der eigene, subjektive Standpunkt nicht ausschalten. Man wird vielleicht manches Wichtige übersehen, anderes überschätzen. Trotzdem haben auch solche Überlegungen ihren Wert. Sie wollen nicht nur auf eine bestimmte Situation aufmerksam machen, sondern auf eine geschichtliche Bewegung. Und gerade dieser Gesichtspunkt ist wichtig, wenn man an der Entwicklung mitarbeiten und nicht einfach von ihr überrascht werden will.

Autorität und Gehorsam

Ein Phänomen, das in vielen Lebensbereichen festzustellen ist, aber für die Moraltheologie besonders einschneidende Folgen hat, ist der Wandel des Autoritätsverständnisses¹. Es ist selbstverständlich, daß man etwa im Mittelalter ein wesentlich anderes Verhältnis zur Autorität hatte als der Mensch des 20. Jahrhunderts. Dieser Wandel hat viele Gründe. Die Emanzipation ganzer Bevölkerungsschichten bewirkte notwendig eine veränderte Einstellung gegenüber den verschiedenen Autoritäten in Staat und Gesellschaft. Die technische Vervollkommenung der Machtmittel (Militär-, Nachrichtenwesen u. a.) erhöhte die Gefahr des Machtmißbrauchs und brachte als Gegenreaktion eine Kompetenzeinschränkung der entsprechenden Autoritäten. Die starke Betonung des Leistungsprinzips in der Wirtschaft führte zwangsläufig zu einem neuen Autoritätsverständnis, in dem nicht mehr adeliger Stammbaum oder persönliches Alter zählen, sondern augenblickliche Leistung und immer wieder bewährte Tüchtigkeit. Die soziale Umstrukturierung bewirkte aber nicht nur einen neuen Autoritätsbegriff, sondern dieser leistete auch seinerseits einen wesentlichen Beitrag zum Wandel von Gesellschaft und Kultur. Man denke nur an die Naturwissenschaften, wo die konsequente Abwertung

¹ Eine kurze Darstellung des Wesens der Autorität und zahlreiche Literaturangaben bietet Waldemar Molinski, *Autorität*, in: *Sacramentum Mundi* I (1967) 445–458. Einen ausführlichen Bericht über die moderne Diskussion bringt die empfehlenswerte Arbeit von Alois Müller, *Das Problem von Befehl und Gehorsam im Leben der Kirche* (Einsiedeln 1964). Eine vielleicht etwas überzeichnete, aber doch treffende Charakteristik des Wandels im Gehorsamsverständnis gibt Dorothee Sölle, *Phantasie und Gehorsam. Überlegungen zu einer künftigen christlichen Ethik* (Stuttgart 1968).

des Autoritätsarguments zugunsten des Experiments einen entscheidenden Durchbruch darstellte; oder an die Politik, wo das demokratische Prinzip nicht nur mehr Rechte für den einzelnen Staatsbürger brachte, sondern in mancher Hinsicht auch einen Beitrag zur besseren Ausübung der politischen Macht. Der Wandel im Verständnis der Autorität ist also zutiefst verbunden mit dem Wandel unserer gesamten Kultur.

Es wäre ein Mißverständnis dieser Entwicklung zu glauben, die Autorität könne eines Tages ganz abgeschafft werden. Sie bleibt für die Bildung und den Zusammenhalt menschlicher Gemeinschaften unentbehrlich. Aber man gesteht ihr nicht mehr die Unabhängigkeit und Machtvollkommenheit zu, die sie nach früherem Verständnis hatte. Man betont nicht mehr so sehr die Aufgabe der Repräsentation, sondern vor allem die des Dienstes an der Gemeinschaft. Entsprechend will man sich der Autorität nicht blindlings unterwerfen, sondern man will sie kontrollieren, um Fehlentscheidungen zu verhindern und die Führung zu verbessern. Es gilt also nicht mehr derjenige Gehorsam als ideal, der fraglos geleistet wird, um die Autorität zufriedenzustellen, sondern der verantwortungsbewußte und aktive Gehorsam. Der Untergebene soll selber mitdenken, Gegenvorschläge machen oder sogar die Ausführung verweigern, wenn er sie vor dem eigenen Gewissen nicht genügend rechtfertigen kann. Es handelt sich hier nicht um einen Mangel an Gehorsamsgeist. Es ist nur an die Stelle des autoritätsbezogenen ein stärker sach- und gemeinschaftsbezogener Gehorsam getreten. Man sieht den Willen Gottes nicht so sehr in der Obrigkeit, sondern unmittelbar in den Menschen, denen auch die Obrigkeit zu dienen hat.

Die Autorität hat dem Gemeinwohl zu dienen. Aber sie hat nicht ausschließlich die Entscheidung darüber, was dem Gemeinwohl dient. Der Untergebene muß sich auch selber fragen, ob sein Gehorsam gegenüber den Weisungen der Obrigkeit im Einzelfall der Gemeinschaft tatsächlich nützt. Die Autorität hat nicht die Vollmacht, allein darüber zu befinden, was recht und was unrecht ist. Es gibt auch eine echte „Normenfindung von unten“². Einen solchen Prozeß darf die Autorität weder verhindern noch ignorieren, sondern sie muß bestrebt sein, im Dialog mit dem mündigen Untergebenen eine Diskrepanz zwischen ihren Anordnungen und dem Gewissensurteil der Gemeinschaft zu vermeiden. Das verlangt, daß der Vorgesetzte soweit möglich die Gründe seiner Entscheidungen mitteilt, Fehler eingesteht, falsche Weisungen abändert oder zurücknimmt usw. Die Kontrolle der Autorität darf aber auch nicht so weit gehen, daß deren Eigeninitiative allzusehr beeinträchtigt wird. Es gilt, einen optimalen Ausgleich zwischen der nötigen Vollmacht und ihrer Kontrolle durch die Gemeinschaft zu finden.

Da es hier nicht um eine Abschwächung, sondern um eine gesamtgeschichtlich bedingte Umwandlung des Gehorsamsideals geht, besteht die veränderte Einstellung zu Autorität und Gehorsam auch beim Christen und im kirchlichen Bereich³. Kirchliche Auto-

² Franz Böckle, *Freiheit und Bindung* (Kevelaer 1968) 19.

³ Vgl. dazu besonders Harry Hoefnagels, *Erneuerung der Moral. Soziologische Erwägungen zu einigen Tendenzen im modernen Denken*, in: *Wort und Wahrheit* 21 (1966) I 178–190.

ritäten erregen heute Anstoß, wenn sie ihre Macht im Stile eines absoluten Herrschers ausüben, wenn sie keine Fehler eingestehen wollen, wenn sie ihre Entscheidungen nicht ausreichend begründen, wenn sie es also den niedrigen Instanzen und den Laien unmöglich machen, das Leben der Kirche verantwortlich mitzugestalten. Auch im kirchlichen Raum will der Untergebene die Autoritäten kontrollieren, soweit er sich dazu kompetent fühlt. Das Wissen um Machtmißbrauch und Fehlentscheidungen kirchlicher Würdenträger ist so verbreitet, daß man die Ablehnung der Machtkontrolle an sich schon als Widerspruch gegen den Geist des Dienens und damit des kirchlichen Amtes empfindet. Auch die Berufung auf das Autoritätsverständnis der Heiligen Schrift könnte die Ablehnung der modernen Auffassung im Raum der Kirche nicht rechtfertigen. Denn wenn es richtig ist, daß das konkrete Verständnis von Autorität und Gehorsam in Beziehung zu einer bestimmten geschichtlichen und kulturellen Situation steht, dann muß das auch für das Gehorsamsverständnis gelten, das die Bibel enthält. Auch hier ist ein bestimmter Stand der Zivilisation vorausgesetzt. Somit ist auch das biblische Gehorsamsideal notwendig zeitbedingt und muß einer Übersetzung unterzogen werden, wenn es in Beziehung zur heutigen Welt gebracht werden soll ⁴.

Die Methode der Moralthologie

Der Wandel des Verständnisses von Autorität und Gehorsam ist aber für die Moralthologie nicht nur deshalb so bedeutsam, weil er das Verhältnis des einzelnen zur Gemeinschaft in einem wichtigen Punkt verändert, sondern weil er die gesamte *wissenschaftliche Methode* der Moralthologie betrifft. Es gilt nicht nur, die Verquickung mit dem Kirchenrecht zu lösen ⁵, sondern überhaupt das Autoritätsargument im traditionellen Sinn durch eine sachliche, oder besser: anthropologische Begründung abzulösen. Schon Leonardo da Vinci hat dem Ausdruck gegeben, wenn er meinte: „Wer im Streit der Meinungen sich nur auf die Autorität beruft, der arbeitet mit seinem Gedächtnis anstatt mit seinem Verstand.“ ⁶

Diese Entwicklung ist für die Moralthologie deshalb so einschneidend, weil man vielfach das theologische Moment der Moralthologie im Gegensatz zur philosophischen Ethik gerade im Autoritätsbeweis gesehen hat. Man meinte, es sei die Besonderheit der theologischen Ethik, daß sie nicht mit Vernunftargumenten arbeite, sondern die Weisungen der Offenbarung darlege, wie sie in Schrift und Tradition enthalten seien. Diese Auffassung ist heute so undifferenziert nicht mehr zu halten ⁷. Denn abgesehen von der wachsenden Unwirksamkeit von Autoritätsargumenten stellt sich bei der Interpretation

⁴ Bedingtheit und Wandel von sittlichen Idealen und Haltungen behandelt Otto Friedrich Bollnow, *Wesen und Wandel der Tugenden* (Frankfurt 1958).

⁵ Dazu Rudolf Hofmann, *Moralthologische Erkenntnis- und Methodenlehre* (München 1963) 258–261.

⁶ Zit. bei Josef Ziegler, *Vom Gesetz zum Gewissen* (*Quaestiones disputatae* 39, Freiburg 1968) 16.

⁷ Vgl. Bruno Schüller, *Kann die Moralthologie das Naturrecht entbehren?* in: *Lebendiges Zeugnis* 1965, Heft 1/2, 41–65.

der Bibel und des kirchlichen Lehramts immer die Frage, wie eine früher geltende Anordnung heute zu verstehen sei und ob sie überhaupt noch gelten könne⁸. Man hat also nach dem Sinn einer früher ergangenen Weisung für die gegenwärtige Situation zu fragen. Dabei ist als *ein* Kriterium auch die heute gegebene Sachlage und unser heutiges ethisches Verständnis heranzuziehen.

Es scheint uns nun, daß diese Entwicklung noch nicht abgeschlossen ist. Die Rolle der Autorität im modernen Leben wird sich weiter in der angedeuteten Richtung verändern. Entsprechend wird auch die Moralthologie in ihrer Methode noch mehr vom Autoritätsargument abrücken und sachliche Begründungen geben müssen. Das verlangt die Ausarbeitung einer umfassenden philosophischen und theologischen Anthropologie⁹. Besonders dringlich erscheint es uns, daß der Mensch nicht bloß als Individuum, sondern auch als Gemeinschaftswesen gesehen wird. Wie die Entwicklung von der Tiefenpsychologie zur Sozialpsychologie und von der Biologie zur Verhaltensforschung geführt hat, um nur diese Beispiele zu nennen, so muß auch in der spekulativen Anthropologie der Schritt von einem vorwiegend individualistischen Begriff des Menschen zu dessen Sicht als personalem Gemeinschaftswesen getan werden. Es handelt sich dabei nicht bloß um eine stärkere Betonung der sozialen und politischen Pflichten. Es geht vielmehr darum, gerade die Selbstfindung und Selbstverwirklichung des Menschen als Moment einer Begegnung mit anderen Seienden zu begreifen. Das Phänomen der Sittlichkeit läßt sich ja nie auf den einzelnen Menschen in sich eingrenzen, sondern es handelt sich immer um Begegnung, Anspruch, Verantwortung, Stellungnahme und Liebe. Die Moralthologie braucht also eine Anthropologie, in der gerade die Beziehungen des Menschen zu den Mitmenschen, zu Geschichte, unterpersonaler Welt und Gott entfaltet sind¹⁰.

Nun kann man Beziehungen nicht klären, wenn man nicht auf beide Bezugspunkte sieht. Man kann also den Menschen nicht verstehen, wenn man nur auf ihn selber als freies Subjekt reflektiert. Eine konkrete Anthropologie braucht auch die Aussagen der positiven Wissenschaften über das, wozu die menschliche Person in Beziehung steht. Nur so ist auch der Mensch selber zu begreifen. Gerade in der Moralthologie wird die Verschränkung zwischen philosophisch-theologischem Denken einerseits und Medizin, Biologie, Psychologie, Soziologie, Kulturgeschichte, Ethnologie, Verhaltensforschung, Kybernetik usw. andererseits immer dringlicher. Das zeigt sich schon daran, daß diese Wissenschaften von sich aus mehr und mehr das sittliche Handeln des Menschen ins Auge fassen und zu einer Kritik der traditionellen Normvorstellungen übergehen¹¹.

⁸ Neben der reichen Literatur über Hermeneutik vgl. besonders Johannes Gründel, *Wandelbares und Unwandelbares in der Moralthologie* (Düsseldorf 1967) 98–114.

⁹ Vgl. Franz Furger, *Katholische Moralthologie in den Zeichen der Zeit*, in: *Diakonia* 1 (1966) 273–284.

¹⁰ Einige Überlegungen zu einer solchen Anthropologie bringt Hans Rotter, *Strukturen sittlichen Handelns. Liebe als Prinzip der Moral* (Innsbruck, Mainz 1970).

¹¹ Als Beispiele seien angeführt: Konrad Lorenz, *Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression* (Wien 1964); Konrad Lorenz und Paul Leyhausen, *Antriebe tierischen und menschlichen Verhaltens. Gesammelte Abhandlungen* (München 1968); Dieter Wyss, *Strukturen der Moral. Unter-*

Die Moralthologie wird also auf ihre Weise eine ähnliche Synthese zwischen spekulativer und empirischer Methode vollziehen müssen, wie sie in der philosophischen Anthropologie¹² angestrebt wird.

Kultur und natürliches Sittengesetz

Je mehr man bestrebt ist, das reine Autoritätsargument durch sachliche Begründungen abzulösen, desto deutlicher zeigt sich, daß die konkrete Gestalt sittlicher Normen nicht allein von einer „Natur der Sache“ her bestimmt werden kann. Gerade die empirischen Wissenschaften zeigen, daß der Mensch „von Natur aus ein Kulturwesen“ und „von Natur aus unnatürlich“ (Plessner) ist. Sittliche Normen sind immer im Kontext einer bestimmten Kultur zu sehen. So wenig wie sich die einzelnen Phasen der kulturellen Entwicklung allein aus dem vorgegebenen Material der Natur ableiten lassen, ebenso wenig das entsprechende sittliche Normensystem. Besonders die Ethnologie und die Soziologie haben uns den Blick für diese Zusammenhänge geschärft. Ein reines Naturrechtssystem kann es also nicht geben. Denn wenn das Sollen aus dem Sein folgt und die Welt, in der der Mensch lebt, nicht reine, sondern „kultivierte“ Natur ist, dann ergibt sich daraus auch ein entsprechendes Sollen. Es wäre terminologisch richtiger, statt von Naturrecht (*lex naturae*) von Kulturrecht (*lex culturae*) zu sprechen¹³. Dabei wäre freilich zu bedenken, daß Kultur die Natur nicht zerstört, sondern überformt und in eine höhere Ordnung erhebt. Der Begriff eines Kulturrechts würde also die Bedeutung natürlicher Gegebenheiten für das sittliche Handeln nicht leugnen, sondern nur ausdrücken, daß für eine Norm nicht allein die bloße Natur entscheidend ist, sondern daß hier noch andere Dimensionen mitspielen, die auf geschichtliches Gestalten und freies Entscheiden des Menschen zurückgehen. Ein Beispiel wäre eben das Verhältnis von Autorität und Gehorsam. Sicher kann man die Forderung nach Gehorsam als Naturrecht bezeichnen. Aber wie dieser Gehorsam konkret auszusehen hat, welches Verhältnis also zwischen Untergebenem und Vorgesetztem besteht, ist damit noch nicht gesagt. Das hängt von der geistesgeschichtlichen Entwicklung und von der gesamten Kultur einer Zeit ab. Eine solche Entwicklungsphase ist aber keine rein *natürliche* Gegebenheit, sondern etwas, was

suchungen zur Anthropologie und Genealogie moralischer Verhaltensweisen (Göttingen 1968); Erich Neumann, Tiefenpsychologie und neue Ethik (München 1964); Erik H. Erikson, Einsicht und Verantwortung. Die Rolle des Ethischen in der Psychoanalyse (Stuttgart 1966); K. Wolff, Psychologie und Sittlichkeit (Stuttgart 1958); Hans Kelsen, Aufsätze zur Ideologiekritik (Neuwied 1964); Otto Veit, Soziologie der Freiheit (Frankfurt 1957); W.-D. Marsch, Kybernetik und christliches Ethos, in: Theologie der Gegenwart 12 (1969) 25–36.

¹² Als Hauptvertreter dieser Disziplin sind zu nennen M. Scheler, H. Plessner, Th. Litt, E. Rothacker, A. Portmann und A. Gehlen.

¹³ Nicht so treffend ist vielleicht der Begriff eines wandelbaren bzw. geschichtlichen Naturrechts (vgl. Jakob David, Das Naturrecht in Krise und Läuterung, Köln 1967, 33–54). Denn die Geschichtlichkeit gründet in erster Linie im Handeln des Menschen, nicht in der vorgegebenen Natur.

auch durch das freie Handeln des Menschen geprägt ist. Die konkreten sittlichen Normen ergeben sich nicht aus einer dem Menschen vorgegebenen Natur, sondern aus einer mit Vernunft und Freiheit gestalteten Welt.

Daß die Gesetze der unterpersonalen Natur nicht ohne weiteres schon Kriterium für die Richtigkeit menschlichen Handelns sind, wird heute immer deutlicher. Denn die untermenschliche Natur trägt ausgesprochen inhumane Züge. Sie muß deshalb vom Menschen kultiviert, d. h. manipuliert werden. Man bedenke z. B., daß im Tierreich das Individuum der Gattung völlig untergeordnet ist und deshalb geopfert wird, wenn es dem Wohl der größeren Ordnung im Weg steht. Schwächliche Tiere werden durch Krankheit oder durch Raubtiere aus dem Fortpflanzungsprozeß ausgeschaltet. Raubtiere und andere Faktoren sorgen dafür, daß eine Tierart nicht allzusehr anwächst und anderen den Lebensraum streitig macht. Es gibt hier also Ordnungsfaktoren, die für die Gesundheit und den Lebensraum der einzelnen Arten sorgen, indem sie kranke oder überzählige Individuen beseitigen. Ähnliche Faktoren lassen sich auch in der Geschichte der Menschheit beobachten. Kriege und hohe Sterblichkeit waren nicht nur Übel, sondern sie haben auch größere Katastrophen wie Verschlechterung des Erbguts, Überbevölkerung und Hungersnot verhindert. Diese Ordnungsfaktoren sind also sehr wichtige Naturgesetze im Dienste der Arterhaltung. Dennoch sind sie inhuman, weil sie den einzelnen Menschen dem Wohl der menschlichen Art opfern. Es kann deshalb keine sittliche Pflicht sein, solche Gesetze einfach zu respektieren. Der Mensch muß sie vielmehr durch Medizin, Geburtenkontrolle und politische Aktivität auszuschalten versuchen. Die Würde des Menschen verlangt also Kultur im Sinn einer Humanisierung der Natur. Das ist nur möglich durch „unnatürliche“ Eingriffe in die natürlichen Abläufe.

Aber auch die auf solche Weise korrigierte Natur ist noch nicht in jedem Fall das adäquate Prinzip sittlichen Sollens. Auch die einzelnen freien Entscheidungen des Menschen können zweifellos eine sittliche Verpflichtung konstituieren oder modifizieren. Ob z. B. der Arzt einem Gesunden ein Organ entnehmen darf, um damit das Leben eines Patienten zu retten, hängt nicht allein von der Natur des Spenders, sondern entscheidend von seiner Einwilligung ab. Gegen seinen Willen darf man nicht über seine Organe verfügen¹⁴. Es ist dabei unwesentlich, ob eine Weigerung des Gesunden sittlich zu rechtfertigen ist oder nicht. Das Faktum der freien Entscheidung muß respektiert werden. Ob man einem Menschen in seiner Not helfen kann und soll, hängt u. a. ebenfalls von seiner Entscheidung ab, nämlich davon, ob er bereit ist, diese Hilfe anzunehmen. Die Verpflichtung zu helfen gründet also nicht allein in der Not des andern, sondern auch in seiner Willensentscheidung, Hilfe in Anspruch zu nehmen.

Mit solchen Aussagen soll kein Rechtsspositivismus vertreten werden. Selbstverständlich ist eine sittliche Verpflichtung nicht nur in personalen Entscheidungen, sondern immer auch in der Natur der Sache begründet. Das Angebot eines Organspenders darf nur angenommen werden, wenn dieser durch die Entnahme nicht getötet wird, der Hilfe-

¹⁴ Siehe z. B. Pius XII, in: AAS 48 (1956) 461 f.

suchende kann nur aufgrund eines echten Bedürfnisses Hilfe beanspruchen. Aber es müssen eben beide Dimensionen, die personale und die unterpersonale, in ihrer Eigenart gesehen werden. Man darf nicht versuchen, das sittliche Sollen nur auf eine von beiden zurückzuführen. Die Alternative, daß das sittliche Sollen entweder in der Natur der Sache oder im Willen der menschlichen Autorität gründe, ist also falsch. Es geht heute nicht darum, der Auffassung des Rechtspositivismus oder der traditionellen Naturrechtslehre endgültig zum Sieg zu verhelfen, sondern ihre verschiedenen Anliegen in eine größere Synthese einzubringen. Eine solche Synthese verlangt aber eine genauere Phänomenologie des sittlichen Handelns.

Sittlichkeit und Freiheit

Sittliche Freiheit bedeutet nicht nur die Möglichkeit des Menschen, zu einer objektiv genau definierten Verpflichtung ja oder nein zu sagen. Freiheit ist schöpferisch auch im Bezug auf die konkrete Form sittlichen Handelns. Die dem Menschen vorgegebene Natur bzw. Situation verpflichtet nicht einfach so, wie sie in sich ist, sondern so, wie sie vom Menschen verstanden wird, d. h. interpretiert wird¹⁵. Das Gewissen stellt also nicht bloß rezeptiv fest, was zu tun ist, sondern es spielt auch eine aktive Rolle. Es setzt die augenblickliche Situation in Beziehung zu früheren Erkenntnissen und Erfahrungen. Da aber jede Situation etwas Einmaliges an sich hat, läßt sich aus früheren Erfahrungen nicht bindend ableiten, was im Augenblick zu tun ist. Ob eine Entscheidung richtig ist, wird man deshalb im nachhinein besser sehen als im voraus oder im Augenblick der Entscheidung selber. Eine sittliche Handlung ist nicht nur Ausführung einer klaren Gewissenserkenntnis, sondern mehr oder weniger bewußt auch ein freies Wagnis¹⁶.

Je mehr der Mensch die Welt beherrscht und sein Schicksal in Freiheit gestalten kann, desto weniger kann er aus der Natur ablesen, was von ihm verlangt ist, desto größer wird das Wagnis seiner Freiheit. Damit wächst aber auch seine Verantwortung. Denn wenn hier von Freiheit die Rede ist, dann darf das nicht individualistisch mißdeutet werden. Im richtigen Vollzug der Freiheit verwirklicht sich der Mensch ja nicht nur selber, sondern er öffnet sich gleichzeitig oder sogar in erster Linie dem Mitmenschen und dessen Anspruch. Echte menschliche Freiheit ist nicht Willkür und Rücksichtslosigkeit, sondern Dienst am Mitmenschen. Dieser Dienst muß ebenso inspiriert sein von den Bedürfnissen des Nächsten wie von der eigenen schöpferischen Phantasie.

Der Mensch ist durch Natur und Kultur nicht vollständig determiniert, sondern hat beides verantwortlich (d. h. in seinem sittlichen Handeln) zu gestalten. Deshalb kann das letzte Prinzip des konkreten sittlichen Sollens nicht im unterpersonalen Bereich liegen. Es kann aber auch nicht in einem der menschlichen Freiheit vorgängigen Willen

¹⁵ Franz Böckle u. a., *Das Naturrecht im Disput* (Düsseldorf 1966) 139 f.

¹⁶ Vgl. Franz Böckle, *Existenzialethik*, in *LThK* ²III, 1301–1304.

Gottes zu suchen sein. Denn Gott hat dem Menschen zwar den Auftrag gegeben, die Welt zu beherrschen und zu gestalten, aber er hat ihm auch eine echte Freiheit in diesem Werk übertragen. So kann also der Mensch seine konkreten sittlichen Verpflichtungen adäquat weder aus der ihm vorgegebenen Situation noch aus einer unmittelbaren göttlichen Eingebung entnehmen. Der Wille Gottes vermittelt sich dem Menschen vielmehr in der Konfrontation von Situation und Freiheit. Naturrecht und Kulturrecht müssen also aufgehoben werden in ein Gesetz der Freiheit, oder positiver ausgedrückt: in ein Gesetz der Liebe¹⁷. Situation und Freiheit sind im sittlichen Akt aufeinander bezogen. Freiheit muß sich vollziehen, indem sie den sachlichen Gegebenheiten der Situation Rechnung trägt. Aber sie wird durch diese Gegebenheiten nicht vollständig bestimmt, sondern gestaltet diese ihrerseits in schöpferischer Weise.

Die Christozentrik des sittlichen Handelns

Wenn man nun das sittliche Handeln als einen freien Vollzug der Liebe bezeichnet, dann stellt sich die Frage, ob damit eine völlige Autonomie des Menschen ausgesagt ist. Es wurde zwar bereits darauf hingewiesen, daß echte Liebe sachgerecht zu sein und sich in eine Ordnung einzufügen hat. Aber letztlich ist sie doch nicht Knecht, sondern Herr dieser Ordnung. Nun macht der Mensch aber die Erfahrung, daß ihm nicht nur seine Natur geschenkt ist, sondern auch seine Freiheit und deren Vollzug. Auch die eigene Liebe bleibt für den Menschen letztlich ein unverfügbares Geschenk. Er kann nur lieben, wenn er Liebe empfangen hat, und er kann nur frei sein, wenn er zu dieser Freiheit befreit worden ist. Der Vollzug des sittlichen Aktes trägt also seinen letzten Grund nicht in sich selbst, sondern in einem Absoluten, auf das er dialogisch bezogen ist¹⁸.

Der Mensch ist nur in der Lage, seinen Nächsten und Gott zu lieben, weil dieser ihm zuerst seine Huld zuwendet. Im dialogischen Verhältnis zwischen Gott und menschlicher Freiheit liegt das eigentlich theologische Moment des sittlichen Handelns. Erst in dieser Perspektive kann man von absoluter Verantwortlichkeit und von Sünde im theologischen Sinn sprechen. Wenn wir Menschen für Gott gleichgültig wären, dann könnten wir ihn auch nicht beleidigen. Dann gäbe es also keine Sünde gegen Gott. Eine sittliche Verpflichtung von Gott her besteht nur, weil er uns liebt. Jede Liebe enthält einen Anspruch auf Gegenliebe. Die Anforderung Gottes an den Menschen ergeht durch Jesus Christus und seine Hingabe für die Welt. Die Liebe Gottes wird uns aber auch vermittelt durch die Liebe der Mitmenschen und der Heilsgeschichte. Auch hier findet der

¹⁷ Dazu Klaus Demmer, *Ius caritatis. Zur christologischen Grundlegung der augustinischen Naturrechtslehre* (Analecta Gregoriana 118, Roma 1961).

¹⁸ Zum dialogischen Denken und seinem Einfluß in der modernen Theologie siehe Bernhard Langemeyer, *Der dialogische Personalismus in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart* (Paderborn 1963).

Mensch Christus und seinen Anspruch auf Liebe. Das ist der tiefste Grund für die absolute sittliche Verpflichtung.

Was eine Moralthologie von einer atheistischen Ethik unterscheidet, sind zunächst nicht spezifische materielle Normen¹⁹, sondern die Betonung der Bezogenheit alles sittlichen Handelns auf Gott. Von einem Theismus etwa im Sinn der jüdischen Religion unterscheidet sich das Christentum durch den Glauben an Jesus Christus als den Sohn Gottes. Deshalb liegt das Besondere einer christlichen Ethik darin, daß sie die Beziehung des menschlichen Handelns auf Jesus Christus aufweist. Es geht dabei nicht bloß um eine noch klarere theoretische Erkenntnis der letzten Begründung sittlichen Handelns. Das Wissen um die Nähe der Liebe Gottes in Jesus Christus bedeutet vielmehr eine zusätzliche Anforderung an die menschliche Freiheit und damit auch eine zusätzliche Chance für ihre Verwirklichung. Der christliche Glaube bringt also über eine Theorie von der Möglichkeit sittlichen Handelns hinaus noch eine besondere Motivation dafür und eine ausdrückliche Begründung menschlicher Hoffnung.

Es genügt heute nicht mehr, die Beziehung menschlichen Handelns zur Erlösungstat Jesu Christi nur mit den Kategorien einer juristischen Erlösungstheorie im Sinn eines Anselm von Canterbury oder der Reformatoren zu beschreiben. Es muß vielmehr am Phänomen des menschlichen Aktes die Verwiesenheit auf den Mitmenschen und auf das Ganze der Geschichte so aufgewiesen werden, daß nicht nur ein transzendenter, sondern auch ein innergeschichtlicher Zusammenhang mit Christus als dem Gipfelpunkt der Heilsgeschichte sichtbar wird²⁰. Aber diese Aufgabe ist nicht der Moralthologie allein gestellt, sondern ist auch eine zentrale Frage der Dogmatik. Diese beiden Disziplinen lassen sich überhaupt nicht sauber voneinander trennen, sondern zeigen um so mehr ihre Einheit, je mehr sich die Moralthologie auf ihr spezifisch theologisches Anliegen besinnt, und die Dogmatik sich als theologische Anthropologie begreift.

Ergebnis

Ein Blick auf die heutige Situation der Moralthologie zeigt noch immer eine große Unsicherheit in entscheidenden Fragen. Das beruht u. a. wesentlich auf dem Wandel des Autoritätsverständnisses und den dadurch bedingten Wandel der moraltheologischen Methode. Juristische Autoritätsargumente werden abgelöst durch anthropologische Begründungen. Das „Du sollst“ oder „Du darfst nicht“ wird ersetzt durch den Aufweis von Gesetzmäßigkeiten des Menschseins und des menschlichen Reifens. Man denkt nicht

¹⁹ Vgl. Franz Böckle, Was ist das Proprium einer christlichen Ethik? in: Zeitschrift für evangelische Ethik 11 (1967) 148–159; Alfons Auer, Nach dem Erscheinen der Enzyklika „*Humanae vitae*“. Zehn Thesen über die Findung sittlicher Weisungen, in: Theologische Quartalschrift 149 (1969) 75–85; Wilhelm van der Marck, Grundzüge einer christlichen Ethik (Düsseldorf 1967) 21; Bruno Schüller a.a.O.

²⁰ Dazu Karl Rahner, Erlösung, in: *Sacramentum Mundi* I (Freiburg 1967) 1159–1176, bes. 1170–1173.

mehr so sehr von der Autorität her, der der Mensch zu gehorchen hat, sondern vom Sinn menschlichen Daseins her.

Dieser Weg muß weitergegangen werden. Aber es zeigt sich, daß er nicht ungefährlich ist. Denn je mehr man die Gründe sittlichen Sollens zu verstehen sucht, desto größer wird die Versuchung, voreilig all jene Ansprüche zu ignorieren, deren Sinn man nicht gleich einsieht. So braucht die Moralthologie nicht nur im Interesse ihrer eigenen Wissenschaftlichkeit, sondern auch im Interesse einer glaubwürdigen Verkündigung ein umfassenderes und tieferes Wissen vom Menschen. Sie braucht also einen verstärkten Austausch mit den verschiedenen Disziplinen der empirischen Anthropologie, gleichzeitig aber auch ein besseres Verständnis der Verwiesenheit des Menschen auf den Mitmenschen, auf Geschichte und Gott.

Soll die Moralthologie wirklich Theologie bleiben, dann wird es darauf ankommen, daß die Beziehung von Tod und Auferstehung Christi zu menschlicher Freiheit und zu dem Sinn menschlichen Lebens sichtbar gemacht wird. Christus ist zu sehen als Grund und Ziel menschlicher Hoffnung. Es ist leicht zu verstehen, daß es dabei nicht nur um die Existenz einer theologischen Disziplin geht, sondern viel tiefer um die Frage: Was hat das Christentum einem Menschen zu sagen, der immer mehr zum „Homo faber“ wird und für den allein das Tun zählt?