

kehr in das unversehrt gebliebene Vaterhaus, sondern als Versöhnung auf „höherer Ebene“, die letztlich nur Gottes Geist zu bewirken vermag.

Zwei Schriften Hirschers wurden zu Lebzeiten des Verfassers zensuriert. Obwohl Papst Pius IX. dem ebenso bewunderten wie gehaßten Moral- und Pastoraltheologen Hirschers durch Bischof Räß von Straßburg sein Wohlwollen bekundete und ihn zur Weiterarbeit für das Wohl der Kirche ermunterte, blieb eine öffentliche Rehabilitierung aus. Als nach Hirschers Tod seine Hauptwerke auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt werden sollten, hielt der Mainzer Domkapitular Heinrich eine solche Maßnahme für überflüssig, weil diese Werke doch schon bald vergessen sein würden.

Döllinger wurde wegen seiner hartnäckigen Opposition gegen das Dogma von der Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramts am 17. April 1871 exkommuniziert. Er lebte bis zu seinem Tod noch fast zwei Jahrzehnte im Kirchenbann und hat sich auch auf dem Sterbebett nicht „bekehrt“.

Heute, nach über hundert Jahren, finden wir beide Männer, den indizierten Hirscher und den exkommunizierten Döllinger, unter den „Wegbereitern heutiger Theologie“. Klingt das nicht wie eine inoffizielle Rehabilitierung zweier gemäßregelter Theologen, die sich um die Kirche gewiß mehr verdient gemacht haben als mancher mit Ehren und Würden ausgezeichnete Theologe? Und liegt darin nicht auch eine offene Abbitte? Tempora mutantur!

Georg Denzler

Zwischen Sünde und Hypermoral

Wenn ein Autor sein Buch unter den fragenden Titel „Sind wir Sünder?“ setzt¹, wird man schon aus psychologischen Gründen annehmen dürfen, daß die Antwort negativ ausfallen wird. Denn wäre es umgekehrt, hätte der Verfasser diese nicht ganz anheimelnde Wahrheit seiner Leserschaft nicht als Buchtitel präsentiert. Die Frage erhält zudem durch den Untertitel „Naturgesetze der Ehe“ ihre materiaethische Einschränkung. Das Sündersein bezieht sich also auf das menschliche Eheverhalten, und hier speziell auf das sexuelle. Aber je konkreter der mögliche Sünderbereich abgesteckt wird, um so erstaunter fragt man sich, wieso der Autor auf die Idee gekommen sei, in diesem Bereich ganz allgemein von Sünde zu sprechen. Den Anstoß gab, wie Wolfgang Wickler in seinem Vorwort schreibt (16), die Lektüre der päpstlichen Eheenzyklika „Humanae vitae“.

Und genau hier beginnt jenes grundlegende Mißverständnis, das sich wie ein roter Faden durch das gesamte Buch zieht. Der Autor macht der Enzyklika den Vorwurf, daß sie sich in ihren Weisungen auf Naturgesetze berufe, die vom Standpunkt der Naturwissenschaft gesehen fragwürdig, wenn nicht sogar falsch seien. Andererseits erkennt er sehr klar, daß das katholische Verständnis von Natur mehrdeutig ist, das kirchliche Lehramt zu meist mit einem statischen, weitgehend metaphysisch begründeten Naturbegriff operiere, dann aber doch wieder auf biologische Naturgesetze rekurriere, um „einige biologische Gesetze zu ethischen“ Gesetzen zu machen (17). Die Frage müßte nun lauten: Wann und warum beruft sich die Enzyklika auf die metaphysische und wann und warum auf die biologische Natur des Menschen? Das ist zu gegebenermaßen nicht leicht zu beantworten, weil hier eine Reihe von geschichtlichen, philosophischen und theologischen Implikationen eine Rolle spielen. Der Verstehenszusammenhang ist also reichlich kompliziert, muß aber berücksichtigt werden. Darum erscheint es

¹ Wolfgang Wickler, Sind wir Sünder? Naturgesetze der Ehe. Mit einer Einführung von Konrad Lorenz. München: Droemersch Verlagsgesellschaft 1969. 279 S. Lw. 16,80.

notwendig einseitig, wenn der Verfasser im Kapitel über „Naturgesetz und Theologie“ den Begriff Naturgesetz rein von der Naturwissenschaft her interpretiert, um dann zu sagen, daß die Aussagen der Enzyklika als einer „Lehre, die sich auf das Naturgesetz stützt“, gerade bei den Naturwissenschaftlern auf Widerspruch gestoßen seien (24). Unter diesem Aspekt muß dann der kirchliche Anspruch, das Lehramt der Kirche habe die Aufgabe, das Naturgesetz auszulegen, wegen der einseitigen Umschreibung des Terminus „Natur“ notwendig mißverständlich erscheinen.

Andererseits muß aber auch ebenso klar gesagt werden, daß es in den Aussagen des kirchlichen Lehramts zum Naturrecht Tendenzen gibt, die ein solches Mißverständnis nicht nur zulassen, sondern sogar fördern können. Das gilt besonders von solchen Äußerungen über Moralfragen, die eng mit biologisch-physiologischen Gegebenheiten zusammenhängen, so etwa mit Problemen der Medizin und vor allem denen des menschlichen Sexualverhaltens. Wenn in diesem Zusammenhang von einer „innerorganischen Zweckordnung“ oder von der „durch die Natur selbst gesetzten immanenten Teleologie“ die Rede ist², dann reduziert sich der hier verwendete Naturbegriff auf die faktische Natur, und naturgemäß handeln heißt dann „biologische Vorgänge bewahren und vielleicht korrigieren oder nachahmen“³. Dieser reduzierte Naturbegriff kommt dann dem der Naturwissenschaft nahe, den Wickler sehr zurückhaltend umschreibt, wenn er sagt: „Natur“ ist... zunächst derjenige Teil oder Aspekt der Schöpfung, der der naturwissenschaftlichen Arbeitsmethode zugänglich ist“ (34). Unter einem solchen naturwissenschaftlichen Aspekt kann dann eine kirchliche Lehraussage zu einem biologisch-physiologischen Gesetz werden. Wickler zeigt das am bekannten Satz der Enzyklika: „Die Lehre, daß jeder eheliche Akt offenbleiben muß für die Weitergabe des Lebens... beruht auf der un-

trennbaren Verbindung der zweifachen Bedeutung des ehelichen Aktes... nämlich die liebende Vereinigung und Fortpflanzung.“ In einen biologisch-physiologischen Klartext übertragen, heißt dieser Satz: „Obwohl die Paarung außer zur Fortpflanzung auch dem Zusammenhalt der Partner dient, sind diese zwei Funktionen untrennbar verbunden, so daß jede Paarung offen ist für die Weitergabe des Lebens“ (24).

Und nun kann und darf der Naturwissenschaftler aufweisen, daß dieses Naturgesetz, als biologisch-physiologisches Gesetz genommen, einfach nicht stimmt. Paarung und Fortpflanzung sind bei bestimmten Tierarten, die bisher untersucht werden konnten, oftmals voneinander unabhängig; ähnliches gilt von der Beziehung zwischen Einehe und Paarung (100). Zudem muß die Monogamie bei Tieren nicht notwendig der Ausdruck einer Höherentwicklung sein (104). Auch gibt es bei bestimmten Tieren das Phänomen einer Schwangerschaftsunterbrechung, ganz abgesehen von dem bekannteren der Tötung von Nachkommen (84 ff.). In allen Fällen wird aber die Paarung nicht ausgesetzt. Natürlich muß man sich fragen, ob für Tier und Mensch die gleichen biologisch-physiologischen Gesetze gelten. Das wird auch vom Autor nicht behauptet, sondern ausdrücklich bestritten (269). Aber die Arbeitshypothesen seien dann eben doch übertragbar. Und wer diese Übertragung unterläßt, „betreibt Wissensverzicht“ (269). Anders ausgedrückt: wer auf die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse, die über das Sexualverhalten der Tiere gewonnen wurden, a priori für die Erkenntnis von Naturgesetzen im menschlichen Sexualverhalten verzichtet, verzichtet auch a priori auf die Bestimmbarkeit menschlichen Sexualverhaltens auf empirischer Basis. Und so heißt es denn: „Der Beistand des Heiligen Geistes ersetzt ja das Fachwissen nicht und macht Päpste zu Fachbiologen. Soweit sittliche Normen sich auf das Naturgesetz stützen, müssen sie sich mit besserer Erkenntnis der Naturgesetze wandeln können“ (267).

Hier tritt das Mißverständnis über den Begriff „Naturgesetz“ wieder offen zutage,

² Vgl. Franz Böckle, Rückblick und Ausblick, in: Das Naturrecht im Disput (1966) 139.

³ Ebd. 139.

weil die philosophisch-theologischen und historischen Implikationen außerhalb der Betrachtung bleiben. Wenn es in päpstlichen Aussagen gelegentlich zu Fehltritten über biologisch-physiologische Gesetze kommt, dann weniger deshalb, weil die päpstlichen Berater nichts von Biologie verstünden, sondern weil die biologischen Phänomene a priori unter den genannten Implikationen stehen. Doch soll dies kein Vorwurf gegen das Buch und seinen Autor bedeuten. Es wird ja hier gerade deutlich, wie notwendig es für die Moraltheologie ist, genuin theologische Verhaltensprinzipien für den Menschen zu entwickeln, die weniger mit den Begriffen eines wie auch immer gearteten Naturgesetzes operieren, sondern vom Evangelium her inspiriert werden.

Während sich Wickler darum bemühte, das menschliche Sexualverhalten vom angeblichen Odium der Sündhaftigkeit zu entlasten, bekümmert sich *Arnold Gehlen* in seinem neuesten Werk⁴ um das Phänomen und Problem der Hypermoral beziehungsweise der Moralhypertrophie. Unter Moralhypertrophie versteht der Verfasser ein sittliches Gesamtverhalten, das sich aus dem Zusammenschluß von Eudaimonismus und Humanitarismus ergibt. Der Humanitarismus als „die zur ethischen Pflicht“ gemachte „unterschiedslose Menschenliebe“ (79) ist mit dem sozialen Eudaimonismus als einem „Massenlebenswert“ (64) eine Symbiose eingegangen, die dazu geführt hat, daß alle menschlichen Verhaltensweisen unter diesem Aspekt betrachtet und bewertet werden. So habe sich eine Art von Familienethik der Menschheit entwickelt, die die Prinzipien des Wohlverhaltens und der Verträglichkeit aus dem Ethos der Familie und der Sippe übernommen hat (87 ff.).

Im Gegensatz zu diesem sozialen Eudaimonismus und Humanitarismus verweist dann Gehlen auf das genuine Ethos der Institutionen, vor allem des Staats, in dem es nicht um Glück und Menschlichkeit, sondern um

politische Macht und Größe geht. Der Vergleich gipfelt in der Gegenüberstellung von zwei Ethoshaltungen: die der Institutionen, deren Ausdruck Pflicht und Opfer sind, und die des sozialen Eudaimonismus, die sich in Ansprüchen erschöpft. Die Konsequenzen sind klar: Gehlen kritisiert die sittliche Dekadenz, die er vor allem in der Vergesellschaftung des Staats, im Abbau der Institutionen und dementsprechend im Verfall der politischen Tugenden sieht. Auf der anderen Seite steht die zunehmende Privatisierung des öffentlichen Lebens und der öffentlichen Interessen, eben jene Reduktion des ethischen Verhaltens auf die Maximen des Gewährenlassens bei vorrangiger Sorge um den Wohlstand und das Wohlergehen der Menschen. Und dann ergibt sich als Moral „die humanitäre des ethisierten Wohlstandes, in großartigem Siegeszug, und die Sitten in vollem Verfall“ (62).

Nun ist die Klage über den Verfall der Institutionen und des mit ihnen verbundenen Ethos nicht neu. Sie findet sich in der gesamten idealistischen Philosophie von Plato bis Hegel und natürlich in allen Weltanschauungen, die mit transzendenten Werten operieren, um dann den Verlust der Beziehung zur Transzendenz zu bedauern. Tatsächlich hat der Hinweis auf Transzendenz und Größe, auf Opfer und Selbsthingabe und schließlich auf die Tragik des Scheiterns, wenn es nicht gelingt, das gesteckte Ziel zu erreichen, stets eine faszinierende Wirkung ausgeübt. Die Epochen geschichtlicher Größe, mögen sie nun mit dem Namen Alexander von Makedonien oder Napoleon Bonaparte verbunden sein, haben immer mehr Bewunderung erweckt als jene Epochen bürgerlicher Friedfertigkeit, die zwar einigen Wohlstand, aber keinen nationalen Ruhm zuwege brachten. Die Historiker von Plutarch bis Ranke taten das Ihrige dazu; und es bedurfte schon einigen Muts, als Jacob Burckhardt in seinen „Weltgeschichtlichen Betrachtungen“ zugunsten der friedlicheren Kleinstaaten gegen die Expansionspolitik der Großmächte optierte.

Heute nun ist es umgekehrt, und Gehlen beklagt dies mit harten Worten, indem er die Intellektuellen aller Jahrhunderte, ange-

⁴ Arnold Gehlen, *Moral und Hypermoral*. Eine pluralistische Ethik, Frankfurt: Athenäum 1969. 192 S. Lw. 22,-.

fangen von den Stoikern bis zu den Links-intellektuellen unserer Tage, für diese Entwicklung mitverantwortlich macht. Aber genau an diesem Punkt macht es sich dann der Autor wohl doch zu einfach. Das Ethos der Institutionen, vor allem das des Staats und der Nation, konnte solange auf Beifall und Gefolgschaft rechnen, wie Anstrengungen und Erfolg in einem abwägbaren Verhältnis zueinander standen. Wenn aber zwischen beiden keine vernünftige Relation mehr erkennbar wird, wenn das Opfer von Millionen Menschen sinnlos erscheinen muß, weil die Anstrengungen nichts anderes als einen Trümmerhaufen bewirkt haben, hört die Opferbereitschaft auf. Anders ausgedrückt: in der Bewertung der Völker steht und fällt das staatliche und nationale Ethos mit seinen Erfolgen. Das war übrigens früher schon so und ist heute nicht anders. Die Kunst der Ideologen bestand und besteht lediglich darin, den politischen Mißerfolg dem mangelnden Opferwillen des Volks anzukreiden, während sie sich den Erfolg selber zuschreiben. Hitlers Ausspruch aus dem Jahr 1945, daß das deutsche Volk, wenn es diesen Krieg verliere, seiner nicht wert gewesen sei, ist kennzeichnend für diese Haltung.

Und weiter wäre zu fragen: warum werden sittliche Anstrengungen und Opfer von Menschen nur dann als hohes Ethos gepriesen, wenn sie für Staat und Nation gebracht werden? Wenn eine Mutter sich für ihre Kinder aufopfert, ein Arzt für seine Patienten oder ein Entwicklungshelfer auf den kritisierten Luxus der westlichen Welt verzichtet, um irgendwo im Busch notleidenden Menschen zu helfen, so wird dies zwar anerkannt, aber doch nicht allzu hoch bewertet, weil es nicht dem Ruhm und der Größe des Staats oder der Nation dient und deshalb lediglich in den Bereich der „privaten Tugenden“ gehört, für die auch Gehlen nicht viel übrig hat. Gewiß, es sei zugegeben, daß Haltungen wie Pflicht und Opfer, Anstrengung und Verzicht, von Askese ganz zu schweigen, im System eines sozialen Eudaimonismus nicht als Höchst-

werte gekennzeichnet und daher weder von der Gesellschaft noch vom Staat verordnet werden. Aber das muß nicht notwendig gegen den sozialen Eudaimonismus sprechen und könnte auch anders sein. Es mag durchaus einmal die Zeit kommen, in dem gerade vom Prinzip dieses sozialen Eudaimonismus her von den Wohlstandsvölkern mehr an Anstrengungen und Opfern gefordert werden wird als es je die Idee der nationalen Größe von den Untertanen des Staats getan hat. Es ist möglich, daß die Wohlstandsvölker zu solchen Opfern nicht bereit sein werden. Aber erst dann wäre die Kritik berechtigt, die Streben nach Wohlstand einerseits und Dekadenz der Werte andererseits als reziproke Verhaltensweisen anprangert.

Im Grund geht es hier um eine Option zwischen Staat und Gesellschaft. *Golo Mann* schrieb dazu: „Gesellschaft‘ und ‚Staat‘ sind Aspekte einer und derselben Sache. Wie können die Menschen glücklich leben – das ist die gesellschaftliche Fragestellung; sie wäre sinnvoll auch, wenn die Gesellschaft in völliger Isolierung existierte. Der Staat ist nur unter anderen Staaten denkbar; wie sicher er ihnen gegenüber sein könnte, wie geachtet, wie einflußreich, mächtig; das ist die alte, staatliche Fragestellung. Die gesellschaftliche ist im Kern demokratisch und unhistorisch; die staatliche hierarchisch, historisch, obrigkeitlich.“⁵ Der Historiker *Golo Mann* optiert für die Gesellschaft, die Demokratie und das Glück, der Anthropologe *Arnold Gehlen* für den Staat und das Ethos der Institutionen. Die Institutionen haben das Pathos der großen Ideen für sich, mit denen „Weltgeschichte gemacht“ zu werden pflegt. Aber es gibt auch einen anderen Ausgangspunkt, nämlich den „vom duldenden, strebenden und handelnden Menschen, wie er ist und immer war und sein wird“⁶.

Anselm Hertz OP

⁵ Golo Mann, Was gilt uns die Nation?, in: Die Zeit vom 30. 1. 1970.

⁶ Jacob Burckhardt, Weltgeschichtliche Betrachtungen. Einleitung.