

Zur Christlichkeit und Geschichtlichkeit der »Moral in der Krise«

Von Gustav E r m e c k e, Bochum

Als vor Jahren J. Leclercq's mit Recht weithin bekannt gewordenes Buch »L'enseignement de la morale chrétienne«, Paris 1949 (deutsch: Christliche Moral in der Krise der Zeit¹), Einsiedeln-Zürich-Köln 1954 erschien, ging es vor allem um die Methoden moraltheologischer Forschung und Lehre. Da Erkenntnismethoden als Wege zur Erkenntnis entscheidend (wenn auch nicht nur!) vom Objekt, d. h. vom zu Erkennenden bestimmt werden, so ging es damals besonders um die aus der »Christlichkeit der Moral« sich ergebenden moraltheologischen Erkenntnismethoden. Da Christlichkeit zugleich auch Geschichtlichkeit impliziert, wurde auch diese von J. Leclercq insoweit herausgearbeitet.

Heute geht es wiederum um Christlichkeit und Geschichtlichkeit der Moral und der danach aus- und einzurichtenden Methode in Forschung und Lehre. Bei J. Leclercq ging es vor allem um die innere Problematik der aus der Christlichkeit in Geschichtlichkeit zu ziehenden methodologischen Konsequenzen. Heute geht es darüber hinaus auch um die »von außen« gestellten Probleme der Thematik: die nicht-moraltheologischen Wissenschaften fordern von christlicher Sittlichkeit und Sittlichkeitswissenschaft die Legitimation ihres Anspruchs ebenso wie das christliche Leben in der Kirche dieser Zeit.

So ist es nicht verwunderlich, daß unser Thema von einer erregenden Aktualität zu einer von christlicher Sittlichkeit und Sittlichkeitslehre unausweichbaren Herausforderung geworden ist.

I.

Zur »Christlichkeit« der christlichen Sittlichkeit und Sittlichkeitslehre

Wir stehen sowohl wissenschaftlich als auch lebenspraktisch – z. B. pastoral und sozialgestalterisch – mitten in der Diskussion dieser Probleme. Hier kann nicht versucht werden, diese Probleme zu lösen, sondern es kann und soll nur darauf ankommen, durch einige begriffliche Analysen und synthetische Perspektiven einen Beitrag zu dieser Diskussion²) zu liefern.

¹) Es gehört zu dem erregendsten und sich unausweichlich stellenden Problem, wie es von der »Moral in der Krise der Zeit« zu der »Krise der Moral in der Zeit« unserer Tage kommen konnte und mußte. Einige Gründe dafür: Verlust des überkommenen philosophisch-anthropologischen Instrumentariums, Begrenzung kirchlich-lehramtlicher Weisungen in ihrer Verbindlichkeit und infolge geschichtlicher Überholtheit, Berücksichtigung von Erkenntnissen von Tatsachenwissenschaften und ihrer Herausstellung und Deutung geschichtlicher Wandlungen im menschlichen Denken und Verhalten, nicht zuletzt – aber doch nicht an erster Stelle – die Lehre des Vat. II und der Einfluß der päpstlichen Rundschreiben (seit Mater et Magistra, 1961) und bischöflicher Stellungnahme (bis hin zum Holländischen Pastoralkonzil), die Bedeutung der transzendentalphilosophischen Denkmethode und ihrer Hinwendung zum Personal-Existentiell-Geschichtlichen.

²) Leider fehlt es oft an der Bereitschaft und vor allem auch an Gelegenheit zu ihrer Pflege. Statt bei noch ungelösten Problemen erst einmal wissenschaftlich im Kreis der Experten zu diskutieren, erliegen manche der Versuchung, gewöhnlich auch ohne ihre Meinung als Privatmeinung zu deklarieren, mit sensationellen »modernen« moraltheologischen Stellungnahmen vor allem in den Massenmedien sowohl der sittlichen Wahrheit als auch dem Gewissen einen schlechten Dienst zu leisten. – Es fehlt aber auch noch auf katholischer Seite ein spezifisch moraltheologisches Ausspracheforum, wie es die »Zeitschrift für evangelische Ethik« darstellt.

Als Gesprächspartner stehen unter nicht wenigen zur Stunde vor allem drei hervorragend ausgewiesene Moraltheologen an: Bruno Schüller, S. J. hat sich mit dem Problem der materialen Christlichkeit der christlichen Sittlichkeitslehre befaßt: »Beansprucht die Botschaft Christi eine Zuständigkeit in Fragen des gesellschaftlichen Lebens und seiner Entwicklung?« (in: Fragen des sozialen Lebens: Möglichkeit und Grenzen einer katholischen Soziallehre. Bericht über das Symposium der Katholischen Sozialakademie Österreichs... v. 8. bis 10. XI. 1968, Wien o. J., 16–30)³).

Ohne direkt auf diese Darlegungen seines Ordensbruders einzugehen, hat Jos. Fuchs, S. J. »Gibt es eine spezifisch christliche Moral?«, (in: StdZ 1970, 99 bis 112) sich mit demselben Thema der Christlichkeit der Moral und der Moraltheologie befaßt. Wir stehen den Darlegungen von J. Fuchs sehr nahe, wenn wir auch einen anderen Weg zur Begründung unserer Thesen von der wirklich echten, auch materialen (inhaltlichen) Gefülltheit der christlichen Sittlichkeit einschlagen.

Den Gedankengängen von B. Schüller steht offenbar nahe Alfons Auer (lt. KNA – Konzil – Kirche – Welt, Nr. 4 v. 28. 1. 1970). Vor allem aber interessiert die Auffassung von A. Auer über die »Erfahrung der Geschichtlichkeit und die Krise der Moral«, in: TQS 1969, 1–22. Hier sind nahezu alle Diskussionspunkte, die heute zum Problem der Geschichtlichkeit vorgebracht werden, entfaltet.

Eigentlich sind die beiden Themen: Christlichkeit und Geschichtlichkeit nur zwei Gesichtspunkte derselben Sache: Sittlichkeit im Verständnis der positiven heilsgeschichtlichen Gottesoffenbarung Christi und ihrer Entfaltung durch die Zeiten hindurch bis zu seiner Wiederkunft in seiner wachsenden Gestaltwerdung in den ihm durch »Glaube und Taufe« zur Kirche Vereinten ist weder abtrennbar von Christus, und darum ist sie durch und durch formal *und* material christlich, noch ist sie von Geschichte, von Heilsgeschichte in Weltgeschichte auf das Ende der Zeiten hin, ablösbar. Mit der positiv geschichtlich gesetzten⁴) Tat des Herrn und seiner Heilsvermittlung und -verwirklichung an die Menschen jeder Zeit ist notwendig gegeben die christliche Geschichtlichkeit, in welcher Weltgeschichte in Heilsgeschichte aufgehoben und diese in jener inkarniert ist. Mit dieser so verstandenen Geschichtlichkeit ist untrennbar verbunden die Hineinnahme der Menschen, die durch Glaube und Taufe zum Herrn finden, in die Teilhabe an seiner Gottesgemeinschaft, als Teilhaftigwerden der göttlichen Natur in der Teilhabe an Christus⁵) selbst, welche ordentlicherweise durch Glaube und Sakrament in der Kirche und durch die Kirche zu einem neuen Leben und Wandel in Christus erlöst, befähigt und verpflichtet werden⁶). So gesehen bilden also Christlich-

³) Gerade für den Raum der Sozialethik sind die Ausführungen von B. Schüller wegen des Gesprächs mit nicht Offenbarungsgläubigen wichtig. – Seine Stellungnahme, die weiter unten noch näher gekennzeichnet wird, erinnert an die Diskussion zwischen N. Monzel und Joh. Messner über die Bedeutung der Glaubenserkenntnis für den Bereich der Sozialwissenschaften, speziell für das Naturrecht. Vgl. dazu Joh. Messner, *Naturrecht*, Innsbruck/Wien/München ⁵1966, 129 Anm. 1.

⁴) Hierin gründet die Positivität des Gegenstandes der katholischen Theologie. Wie der Naturwissenschaftler an das ihm in der Erfahrung positiv vorgegebene gebunden ist, so ist der Theologe an die ihm von der Kirche vorgelegte verkündete Heilsoffenbarung Jesu Christi gebunden. – Dabei ist Theologie eine Lebensfunktion der Kirche, welche in ihr sich immer mehr der ihr anvertrauten Heilsbotschaft bewußt wird. Näheres vgl. G. Ermecke, *Moraltheologie im Disput*, in: ThGl 1970, 125–139.

⁵) Über die Formen der Teilhabe vgl. Mausbach-Ermecke, *Katholisches Moraltheologie*, Bd. I (1959), 14 ff.

⁶) Das christliche Leben, wie es mit der Gnade in Freiheit und damit »sittlich« zu leben ist,

keit und Geschichtlichkeit die beiden »Existentialien« des erlösten Menschen und deren neuen Gemeinschaft in der Kirche⁷⁾. Dabei ist, wie wir soeben vermerkten, die Geschichtlichkeit des zur Christlichkeit Berufenen ein In-einander von Heilsgeschichte und Weltgeschichte, das näherhin als ein Durchformtwerden von weltgeschichtlicher Existenz durch die heilsgeschichtliche zu verstehen ist⁸⁾. Aber die Existentialien sind Ausdruck der Befindlichkeit von Essentialien, da es auch hier leere Existenz nicht gibt⁹⁾!

Es sind Existentialien des Menschen, der in der Gnade zu einem neuen Menschen in Christus geworden ist, ohne dadurch sein Menschsein zu verlieren und ohne sein Christsein im Menschsein aufgehen zu lassen.

So ergeben sich offenbar verschiedene Perspektiven ein und derselben »Sache«. Auch hier klingt vielleicht an die »ellipsoid«¹⁰ zu verstehende Verfaßtheit der Wirklichkeit des Menschen. Der Mensch, durch die Gnadengemeinschaft mit Christus Christ geworden, steht im Mittelpunkt der Ellipse. In den Brennpunkten stehen dann *die Existentialia*: Geschichtlichkeit und Christlichkeit, zusammengefaßt in der neuen Heilsgeschichtlichkeit der christlichen Existenz in Kirche und Welt, und *die Essentialia*: die Lebensgemeinschaft mit Christus im Vollzug der drei göttlichen Tugenden als den neuen übernatürlichen Lebenskräften auf das »Vollalter« Christi hingerichtet. Von diesem Grunde des Christseins her muß offenbar auch das christliche Leben und Handeln verstanden werden; denn auch hier gilt: agere sequitur esse, das Wirken folgt dem Sein, ist Seinsentfaltung¹¹⁾. Oder anders ausgedrückt: Wenn Ethik = normative Anthropologie ist, dann ist christliche Ethik eine den christlichen Menschen zum Inhalt und Ziel habende normative Anthropologie. Diese zerstört nicht den Menschen als humanum, sondern nimmt ihn auf in dem neuen Menschen des Christianum. Und zwar gilt das *gnoseologisch*: erkenntnismäßig. Es wird die natürliche vernünftige Erkenntnis des Menschen und seines sittlichen Sollens aufgenommen in die Glaubenserkenntnis des neuen Menschen. Und es gilt *ontologisch*: der neue Mensch ist nicht ein Geschöpf, das gnoseologisch nur die Botschaft der Rechtfertigung im Glauben entgegennimmt, aber rein rational, vernünftig die Verpflichtung seiner sittlichen Antwort auf eben den in der Botschaft ihm angebotenen alles bloß Menschliche übersteigenden Anruf Gottes versteht¹²⁾, vielmehr ist der Mensch

heißt »Wandel in der Neuheit des Lebens« (Röm. 6,4), in der Nachfolge des Herrn. Total und radikal ist der Christ in Christo. Von dorthin muß auch sein »Gesamtsein« und sein Handeln bestimmt sein.

⁷⁾ Daß schon alles Menschsein auf Christlichkeit hin und alle Geschichtlichkeit christlich zu verstehen ist, macht das aus, was mit K. R a h n e r als »übernatürliches Existential« zu bezeichnen ist.

⁸⁾ Das In-einander-Sein und Mit-einander-Sein sind die Kategorien des relationalen Seins, welche das substantielle (In-Sich-Sein) und das akzidentelle (In-einem-anderen-Sein) Sein in ihrer konkreten Verwirklichung qualifizieren. – Vgl. W. B r u g g e r, *Das Mitsein*. Eine Erweiterung der scholastischen Kategorialität, in: *Scholastik* 1956, 370–383.

⁹⁾ Beide verhalten sich »ellipsoid« im Sein des Seienden: es existiert in beiden Brennpunkten: in seiner Essenz und in seiner Existenz.

¹⁰⁾ Gemeint ist, daß der Mensch im Mittelpunkt stehend existiert, im Spannungsverhältnis zweier Brennpunkte existieren muß: Geist – Leben, Diesseits – Jenseits, Gebet – Arbeit, Kirche – Welt, Individuum – Gruppe, Sonntag – Werktag usw. usw.

Erst von hier aus versteht sich die Dialektik der Geschichte, welche darauf beruht, daß wenn jeweils der eine Brennpunkt besonders stark akzentuiert wird, früher oder später der andere Brennpunkt »sein Recht« fordert.

¹¹⁾ Näheres: G. E r m e c k e, *Die natürliche Seinsgrundlage der christlichen Ethik*, Paderborn 1941 und M a u s b a c h - E r m e c k e, *Katholische Moralthologie*, Bd. I–III, Münster 1959/61.

¹²⁾ Die Nähe dieses Irrtums ist bei B. S c h ü l l e r, a.a.O., greifbar. – Die Ontologie des sittlichen Handelns (s. Anm. 11) besteht offenbar in diesem: Der personale Geist des Menschen vermählt

rational befähigt, sich als Mensch zu erkennen in seiner Innerweltlichkeit und deren Engagements im Bereich des Humanen¹³⁾. Aber der Mensch ist erst im Glauben befähigt zu erkennen, was es letztlich mit diesem Menschen in der Innerweltlichkeit ist und wie dieser Mensch zu einer neuen Kreatur in Christus berufen ist¹⁴⁾.

Was der Mensch bzw. was der Christ ist, das soll er auch sein in Entfaltung hin auf das Ziel, das er zu werden bestimmt ist. Der Mensch und der Christ: beide sind nicht bloß gnoseologisch, sondern auch ontologisch sich vorgegeben und je darin auch zur Anerkennung in Freiheit sich aufgegeben.

Soweit das esse des Menschen als solchen und auch seines Menschseins im Christsein vernünftig erkannt wird als eben in zu verantwortender Freiheit vor- und aufgegebenes Sein, soweit reicht auch im ethischen Bereich die Vernunft¹⁵⁾. Und soweit muß sie auch in Einsatz gebracht werden. Soweit aber das esse des Menschen in seiner *Gnadenbezogenheit* in Frage kommt, kann nur der Glaube das esse und agere des Menschen aufdecken. Und um wieviel mehr gilt das vom Christen in der *Gnadengemeinschaft* mit Gott¹⁶⁾. So ergibt sich das Ineinander¹⁷⁾: von

sich mit dem, was dieser an geistigem Gehalt bejaht und womit er sich in dieser Beziehung auf eine intelligible, aber ontisch wirksame Weise vereinigt. Wie der Mensch erst in der visio beata zur vollen Verwirklichung oder Aktualisierung seines Seins gelangt, so nähert er sich diesem Ziel, sofern er geschöpfliche Gottesgedanken der natürlichen Ordnung oder solche der übernatürlichen Gottesordnung als Christusgedanken bejaht und sich auf geistige Weise damit in Liebe vereinigt. Das sittlich Böse ist der ontische Gegensatz dazu. Gottwidrige bzw. christuswidrige Gedanken vermitteln der Seele eine dem Gottesebenbild bzw. dem Christusabbild wesenswidrige Aktualität, die im ontologisch verstandenen Gewissen existentiell erfahren und erlebt wird (vgl. M a u s b a c h - E r m e c k e, a.a.O., Bd. I) und die in der vollkommenen Reue durch wesengemäße Aktualität überwunden werden kann.

¹³⁾ Diese Erkenntnis gewähren noch nicht die Erfahrung von Tatsachen und die Erkenntnis der darauf bezogenen Tatsachenwissenschaften. Erst wenn jene und die Ergebnisse dieser auf den Menschen in seiner personalen Freiheit und Verantwortung vor sich und seiner Mitwelt und darüber hinaus letztlich vor dem Absoluten bezogen und daran gemessen werden, entsteht die volle rationale Erfassung der Tatsachen und tatsachenwissenschaftlichen Ergebnisse. Das aber heißt: Erst wenn diese philosophisch, d. h. wenn die Wirklichkeiten vom Menschen her auf den Menschen hin und schließlich theologisch, d. h. von Gott her auf Gott hin interpretiert werden, wird die Innerweltlichkeit des Menschen und seines Engagements im Bereich des Humanum voll erkannt. Diese Beziehungen verkennen z. B. alle jene, welche die Ethik nicht aus Vernunft oder aus Glaube, sondern allein an Tatsachen und tatsachenwissenschaftlichen Erkenntnissen ausrichten wollen! – Da der Mensch, auf den die Wirklichkeit interpretierend, d. h. philosophisch zu beziehen ist, unter vielen wahren (je Teil-) Gesichtspunkten gesehen werden kann, gibt es auch viele verschiedene – auch philosophische Wirklichkeitsinterpretationen. Erst alle zusammen – sofern sie nur je wahr sind – ergeben die Gesamterkenntnis. Nur dort, wo der Mensch, sei es im Agnostizismus oder Materialismus und dgl., verneint wird, muß auch die Wirklichkeitsinterpretation und damit die Philosophie falsch werden.

¹⁴⁾ Das heißt, es gehört zu dem in Anmerkung 13 für die Theologie Gesagten hinzu: Die Interpretation aller Wirklichkeit von dem Gott, der von der Kirche verkündeten Heilsoffenbarung Jesu Christi her auf eben diesen Gott in der eschatologischen (nicht bloß: futurologischen!) Vollendung der Zeiten hin.

¹⁵⁾ Als seins- und ordnungsvernehmende, nicht bloß Tatsachen und Tatsachenbeziehungen feststellende und erst recht nicht als seins- und ordnungskonstruierende!

¹⁶⁾ Dabei nimmt aber diese glaubensmäßige und glaubenswissenschaftliche Interpretation der Menschwerdung Gottes um der Gotteswerdung des Menschen willen die vernünftigen Einsichten in den Menschen, d. h. Philosophie in sich auf; denn diese versucht ja gerade, die Wirklichkeit vom Menschen her auf den Menschen hin zu interpretieren. Die Philosophie oder die Vernunft hat darum auch *im* Glauben selbst wegen der Bedeutung des Menschen für den Glauben und in diesem eine unentbehrliche zentrale Rolle. Kein Wunder, daß in der von der Theologie eingesetzten Philosophie zu allen Zeiten die Entscheidung fällt – mehr noch als in der Exegese – und daß die Pluralität der zulässigen anthropologischen Aspekte auch eine Pluralität in der Theologie erfordert.

¹⁷⁾ Vgl. Anm. 8.

Mensch als *natura humana* und Christ als *naturae divinae particeps*; von Vernunfterkennen und deren Korrektur und Vertiefung und von ihr selbst nicht erreichbaren Überhöhung im Glaubenserkennen; von Weltgeschichte, dem Nacheinander von Menschen »in« der Welt auf die Möglichkeit vollerer Entfaltung seiner *humanen* Möglichkeiten in einer wachsenden *hominisierten* Welt, und Heilsgeschichte, dem Nacheinander der Heilsführung der Menschheit durch Gott bis zur Vollendung der Zeiten¹⁸); von humaner Ethik – die, das hebt B. Schüller gut hervor, als naturgesetzliche Ethik nicht mit irgendeiner in der Geschichte vorfindbaren philosophischen Ethik identisch ist – in christlicher Ethik¹⁹).

Es geht bei diesem Ineinander nicht um eine äußere »Stockwerk«-Beziehung von Menschsein und Christsein, von in menschlicher Vernunft gegründetem Ethos und im Glauben zu vernehmendem christlichem Ethos. Es geht auch nicht bloß darum, daß die Heilsoffenbarung *nur* läuternde, korrigierende oder pädagogische Hinführung des Menschen zu seinem menschlich-vernünftigen Ethos wäre. Das alles ist auch gegeben. Das neue Sein und Leben in Christus²⁰) ermöglicht und verlangt wirklich ein neues Ethos, sowohl formal: »Gesinnt sein wie Christus«, als auch material: »Wer mein Jünger sein will, der folge mir nach«; »Seid vollkommen wie euer Vater im Himmel vollkommen ist.«

Wenn also, und wer wollte das leugnen, z. B. im Umgang mit der Welt, der Christ und der Humanist das gleiche tun, tun sie doch nicht dasselbe. Wenn es wahr ist, daß vernünftige Sittlichkeit heißt, den Gedanken vom Menschsein und seine Realisierung nach innen und außen, im Innenleben und Außenleben, im Individual- und Sozialleben in Freiheit zu bejahen, dann heißt christliche Sittlichkeit, den in der Taufe eingesetzten und im Glauben allein erkennbaren Christusgedanken, das In-Jesus-Christus-Sein nach innen und außen, im Innenleben und Außenleben, im Individual- und Sozialleben in Freiheit der Liebeshingabe auf Hoffnung hin zu bejahen²¹).

Jos. Fuchs kommt wohl zum ähnlichen Ergebnis, wenngleich er weniger ontologisch: existentiell und essentiell als aktpsychologisch argumentiert. Er unterscheidet die »christliche Intentionalität« als »voll persönliches Sich-entschieden-Haben«²²) und dessen »aktuelles Eingehen in das partikuläre Verhalten« von der »partikulär-kategorialen« Wertausrichtung im einzelnen sittlichen Akt. Jene ist die eigentlich prägende christliche Sittlichkeit, während in dieser Wertaus-

¹⁸) Wenn Raum das Maß des Beieinanders ist, dann ist Zeit das Maß des Nacheinanders. Geschichte ist vom Menschen erfahrene und gestaltete Raum-Zeitlichkeit seiner individuellen Gruppenexistenz.

Vgl. weiter unten.

¹⁹) So auch der immer wieder gehörte Vorwurf: die katholische Theologie sei durch die »griechische Philosophie« pervertiert und so von ihrer biblisch-personal-existential-geschichtlichen Sicht durch eine platonisch-versachlichende-essentielle-un- und übergeschichtliche Sicht abgelöst worden. In Wirklichkeit stellen sowohl das existentielle und das essentielle Denken die beiden Brennpunkte der Ellipse dar, welche der Mensch, weil in der Wirklichkeit untrennbar aufeinander bezogen, achten muß. Auch im biblischen Denken gibt es schon genug essentielles »Griechisches« und im »Griechischen« Existential-Geschichtliches.

²⁰) Eine der erstaunlichsten Wandlungen im theologischen Denken der letzten Jahrzehnte ist der Umschlag von diesem christologisch-sakramental-ekklesiologisch-mystischen Seins- und Geschichtsdenken zu einem anthropozentrischen-mundo- (nicht: kosmo-)zentrischen-soziozentrischen Akt- und Funktions-Denken.

²¹) Vgl. Näheres Anm. 11 und 12.

²²) Sehr gut ist die auch von B. Schüller gemachte Unterscheidung zwischen: Entschiedenheit (als Habitus) und Entscheidung (als Akt). – In den Darlegungen von J. F. begegnet *insoweit* die alte Lehre von der »guten Meinung« in neuer Gestalt.

richtung sich ein bloßes Humanum darstellt. J. F u c h s sagt (103 f): »Unsere Antwort auf die Frage nach der *Christlichkeit der kategorialen Moral* der Christen – also des konkreten Verhaltens – wird grundlegend 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 Menschseins²³⁾. 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 grundlegend 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 stimmen J. F u c h s durchaus zu, daß es diese Unterscheidung von Christlichem und Humanem gibt, wir sind auch der Überzeugung, daß im Christianum nichts vom Humanum verloren geht und nichts unterschlagen werden darf; daß wir das Humanum mit dem Lichte der Vernunft erkennen müssen, damit darin sich das Christianum bezeugt und inkarniert. Alles das ist heute besonders wichtig.

Daß der Christ in der Erfüllung der Menschlichkeit die vernunftmäßig erkennbaren gleichen Pflichten in der Welt zu erfüllen hat, wird wohl von niemandem bestritten. Auch daß »die christliche Anthropologie eine ausgezeichnete Hilfe für das tiefere Wissen des Menschen um sich selbst« darstellt und »daß der personale Ruf Gottes an den Menschen tatsächlich ein Heilsruf ist, der nur im Glauben an den sich offenbarenden Gott erfahren wird«, ist wohl unbestritten. Ebenso dürfte auch mit J. F u c h s unbestreitbar sein, daß »das unterscheidend christliche Element im konkreten kategorialen Verhalten des Christen auf keinen Fall übersehen werden« darf (109). Es muß nicht bloß eine humane, sondern christlich »kategoriale« Moral geben. J. F u c h s verweist auf die »Realitäten, die das Humanum Christianum ausmachen«: »... z. B. die Person Christi, der in uns wirksame Heilige Geist, die christliche Gemeinde, die hierarchische Kirche, die Sakramente, die christliche Anthropologie. Unsere Beziehungen 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.« (109) Und J. F u c h s betont anschließend: »Nur sollten wir nicht vergessen, daß auch diese unsere Relation zu den ›christ-

²³⁾ Hier urteilt J. F u c h s wohl zu voreilig: Gewiß gibt es echte Werte des Humanum, welche in denen des dieses erhöhenden und vollendenden Christianums nicht zerstört, sondern bestätigt, erläutert und erhöht werden. Aber jene Werte stehen im Lichte des Glaubens an die Inkarnation und die Eschata und das, was beides verbindet, also nicht mehr im Horizont des Bloß-Humanum! Vielmehr stehen diese menschlichen Werte, wie z. B. Jungfräulichkeit, Feindesliebe, Keuschheit usw. schon ganz in Hinordnung auf die Fülle des Guten, d. h. auf die Gemeinschaft mit Christus. Daß es darüber hinaus Werte gibt, die nur dieser Gemeinschaft angehören und damit auch erst im Glauben erkennbar sind, wie z. B. Sterben und Auferstehen mit Christus, wird oft zu wenig gesehen.

lichen Wirklichkeiten die Beziehung des »Menschen«, also eine *menschliche* Beziehung ist«²⁴). Wir würden lieber genauer sagen: Eine Beziehung des in Christus orientierten Menschen²⁵). Nicht nur in der Motivierungskraft, sondern auch im Inhalt ist unser Verhalten in und von der Christlichkeit neu zu bestimmen (109 f)²⁶). Und nicht zuletzt ist die »religiöse und kultische Beziehung des Menschen zu Gott gleichzeitig sittliches Verhalten. Dieses Verhalten aber ist – es braucht kaum darauf hingewiesen zu werden – in seiner christlichen Konkretisierung weitgehend vom Christianum des christlichen Menschen bestimmt« (110).

Diesen Ausführungen stehen die Aussagen von B. S c h ü l l e r gegenüber: »Der Christ untersteht keinen anderen materiaethischen Weisungen als der Nichtchrist«. »Die Versöhnungstat Gottes in Christus bringt in dem Sinne kein inhaltlich neues Gesetz, sondern ein neues Verhalten des Menschen zum Gesetz²⁷), nämlich dessen Erfüllung aus Glaube, Hoffnung und Liebe«²⁸).

Wir glauben, daß B. S c h ü l l e r ein echtes Anliegen hat. Es geht vor allem um das Gespräch mit jenen, welche nicht vom Glauben her ethische Fragen angehen und beantworten, sondern von der vernünftig bedachten Menschlichkeit. Sodann geht es wohl auch um eine Rettung der Vernunft gegenüber ihren modernen Verächtern, d. h. gegen alle Formen von Agnostikern bis hin zu den besonders heute dominierenden reinen Positivisten unter den Ethikern. Ferner geht es darum, in einer heute weithin hominierten Welt das Humanum zu verteidigen, gerade auch mit den Mitteln der Vernunft, weil in dieser Verteidigung auch das Christianum dort verteidigt wird, worin es sich inkarnieren soll. Vor allem muß dankbar bei B. S c h ü l l e r anerkannt werden, daß er nicht bloß das Problem in voller Schärfe mutig herausstellt, sondern auch, wie schon in anderen Arbeiten, die Wesenseinsicht der Vernunft und die geschichtlich-existentialen Befindlichkeiten des Menschen und der menschlichen Gesellschaft verteidigt gegenüber einer bloß Tatsachen und deren Wandlungen registrierenden oder biblizistisch unter Leugnung der »natura humana«, des sittlichen Naturgesetzes und darin des richtig verstandenen Naturrechts vorgehenden Erfahrungsverarbeitung²⁹).

Und doch: wir neigen mehr zu der Auffassung von J. F u c h s, ja, wir gehen noch über sie hinaus.

Zusammenfassend möchten wir sagen:

²⁴) Und in diese Beziehung ist unser ganzes menschliches, auch als soziales, d. h. mit- und zwischenmenschliches Sein und Verhalten einbezogen!

²⁵) Das scheint uns zu wenig zu sein. »Orientierung« muß verstanden werden als Christusbezogenheit (= christlich i.w.S.) und darüber hinaus als Christusverbundenheit (= christlich i.e.S.).

²⁶) Hierzu bedürfte es vor allem der weiteren Entfaltung einer theologischen Anthropologie oder, noch viel mehr, einer christologischen Ontologie!

²⁷) Aber das impliziert und expliziert gerade einen inhaltlich neuen, geltenden und damit sittlich verbindlichen Zusammenhang zwischen Christus und dem Menschen, sei er noch unerlöst (»anonymer Christ«) oder sei er erlöst in der Gnadengemeinschaft mit Christus.

²⁸) Vgl. zu den drei göttlichen Tugenden weiter unten.

²⁹) Leider gibt es heute manchen Verächter der »natura humana« und der »lex naturalis ethica« (vgl. dazu: B. S c h ü l l e r, *Gesetz und Freiheit*, Düsseldorf 1966. Ders., *Zur theologischen Diskussion über die lex naturalis*, in: *Theologie und Philosophie* 1963, 481–503; Ders., *Wie weit kann die Moraltheologie das Naturrecht entbehren?*, in: *Lebendiges Zeugnis* 1965, Heft 1/2, 41–65) auch in den Reihen katholischer Moraltheologen. Aus einem anti-philosophischen und speziell »anti-platonischen« Ressentiment schließen sie moraltheologische Überlegungen auf Grund der menschlichen Natur als nicht möglich oder biblisch-heilstheologisch irrelevant aus, um von einem ganz unbiblisch völlig formal gefaßten Begriff der Agape aus die nicht philosophisch aufgearbeiteten, sondern nur psychologisch und soziologisch zusammengetragenen Fakten auf ihre sittliche Relevanz zu beurteilen.

1. Früher machte man der katholischen Moraltheologie Vorwürfe, sie sei zu »vernünftelnd«, zu »rational«-(istisch), »kasuistisch«, sie sei, wie das August A d a m³⁰⁾ einmal meinte, ein »Bastard aus stoischer Ethik und Codex Juris Canonici«. Seit den epochenmachenden Werken von F. T i l l m a n n u. a. bemühte man sich darum, die Moraltheologie nicht bloß philosophisch-ethisch³¹⁾ und kanonistisch³²⁾, sondern glaubens-wissenschaftlich-theologisch-neutestamentlich von der »Idee der Nachfolge Christi« her aufzubauen – eine Verbindung des Versuchs von F. T i l l m a n n mit den vorausgegangenen spekulativen Unternehmungen von Jos. M a u s b a c h brachte der Verfasser in seinem *Lehrbuch der Katholischen Moraltheologie*, 3. Bde., (Münster, Verlag Aschendorff, zuletzt 1959/61). Heute gehen manche den umgekehrten Weg: sie behaupten (allerdings mit unterschiedlicher Akzentsetzung): Es gebe nur *ein* formales Grundgebot: die Agape, die Gottes- und Nächstenliebe³³⁾. Die Hl. Schrift gebe nur Beispiele, wie zu *ihrer* Zeit dieses Gebot inhaltlich, material aufgefüllt wurde. Zu jeder anderen Zeit müsse jeder Mensch *diese* Auffüllung vornehmen gemäß *seinem* Gewissen³⁴⁾. Er müsse selbst bestimmen, wie er die Gottes- und Nächstenliebe erfüllen solle, wobei nicht eine überkommene philosophische Anthropologie, sondern soziologische und psychologische Erhellung von solchen Tatsachen, die sittlich zu bewältigen sind, ent-

³⁰⁾ *Spannungen und Harmonie*. Erwägungen über den Zusammenhang von Dogma und Leben, Kevelaer 1940.

³¹⁾ Früher nannte man das auch den »naturrechtlichen Aspekt« der katholischen Moraltheologie, als man *ethica naturalis* und *ius naturale* noch identifizierte, weil der Bereich des *ius*, d. h. des Rechts als der Ordnung des *äußeren* Gemeinschaftslebens im Hinblick auf das Gemeinwohl in der abendländischen Gesellschaft noch vom christlichen Ethos in allen seinen Lebensbereichen wenigstens grundsätzlich geprägt war. – Heute betrifft Naturrecht den Bereich der »natürlich« (vernünftig)-sittlichen Gesamtlebensordnung, welcher sich auf den Bereich des Rechts im genannten Sinne bezieht und welcher aller positiv rechtlichen Satzung vorausgeht, weil der Gesetzgeber an die »Natur« der ihm zur äußeren Ordnung im Dienste am Gemeinwohl vor- und aufgegebenen Rechtsmaterie gebunden ist. Deren Nichtberücksichtigung bei der Gesetzgebung würde Willkürrecht bedeuten. Deren Berücksichtigung jedoch bedeutet Sachlichkeit, Realismus, Achtung von der »Natur der Sache« u. ä.

³²⁾ Der heute umstrittene Einbau des positiven Kirchenrechts in die Moral wird – mit Recht – gewöhnlich als der Weg zu deren »Verrechtlichung« verurteilt. Vielleicht sollte aber auch darin ein – sicher auf die Dauer mißglückter – Versuch gesehen werden, das positive Recht von seinem sittlichen und näherhin naturrechtlichen Grunde her zu sehen. Oder sollte auch hier noch unbewußt und versteckt anklingen die Wandelbarkeit jener moraltheologischen Sphären, insoweit das positive Kirchenrecht einen wandelbaren Charakter hat . . . ?

³³⁾ Die Liebe als personale Beziehung in Hingabe an ein Du ist niemals nur formal. Wer daher Gott liebt, muß Ja zu ihm sagen und zwar in totaler und radikaler Hingabe an den Gott, wie er ihm begegnet. Also heißt Gottesliebe totale und radikale Hingabe an den Schöpfer- und Erlösergott, heißt ihn so bejahen, wie er sich in a l l e n seinen Werken uns zur Gegenliebe anbietet. Da seine Werke welt- und heilsgeschichtlicher Natur sind, muß auch die Liebesantwort des Menschen an Gott bei aller Gleichheit im Kern in ihren Erscheinungen welt- und heilsgeschichtlich wandelbar bleiben.

Dasselbe gilt auch für die Nächstenliebe. Sie liebt Gott im Nächsten, so wie Gott in ihm begegnet. Daher kann auch Nächstenliebe nie bloß formal sein.

³⁴⁾ Bei aller Hervorhebung der Bedeutung des Gewissens ist jedoch festzustellen, daß es sowohl als Anlage als auch als von der objektiv sittlichen Wahrheit zu entfaltenden Befähigung her oft zu wenig verstanden wird. Daß die Kirche im Auftrage des Herrn die göttliche Botschaft jeder Zeit und aller Zeiten zu verkünden hat, ist für den katholischen Christen wichtig. Daß es aber in den »entfernteren Schlußfolgerungen« aus den ersten sittlichen Prinzipien schon immer und erst recht heute in der komplizierten gesellschaftlichen Lebenswirklichkeit Meinungsverschiedenheiten und »unüberwindliche« Wissens- und Gewissensirrtümer geben kann, ist besonders wichtig sowohl für die die sittliche Ordnung Gottes authentisch-(verbindlich) verkündende Kirche als auch für den sich nach seinem oft und leicht unüberwindlich irrigem Gewissen orientierenden Christen.

scheidende Hilfe anböte³⁵). Es gebe aber, so behauptet man, keine spezifisch material-inhaltlich christlichen Gebote. – Eine weitere Behauptung, die wir hier nicht mehr behandeln können, geht dahin: es gebe überhaupt nur *ein* formales *absolutes* sittliches Gebot: die Liebe; es gebe jedoch kein inhaltlich *absolutes* sittliches Gebot.

2. Wir stellen dagegen nicht bloß den Hinweis auf die Schrift, die gesamte Tradition, die einhellige Lehre der Kirche und ihrer Theologie³⁶), daß es auch inhaltlich spezifisch-christliche sittliche Normen gibt, sondern verweisen hier nur auf folgende Wahrheiten: Die Ethik ist normative Anthropologie³⁷). Was der Mensch ist in seinem Wesenssein in existentieller geschichtlicher Konkretheit, das soll er auch sein: das soll er in Freiheit gemäß seinem Vernunftensatz bejahen.

Die Moraltheologie ist normative christliche Anthropologie. Was der Christ als Glied Christi und seines mystischen Leibes ist, das kann er in der Gnade des Glaubens gemäß christlicher Lehre erkennen und das soll er im Vollzug des Glaubens in der Liebe auf Hoffnung hin auch in christlicher Freiheit sein.

Das Ja zum Menschen als Gottes Geschöpf und als dieses Sein in sich aufnehmendes und vollendendes Glied Christi ist kein bloß formales, sondern umfaßt die ganze Inhaltlichkeit, welche mit Geschöpflichkeit und Christlichkeit ausgedrückt ist.

Wenn also christliches Leben als in Freiheit gestaltetes und damit sittliches Leben aus Glaube, Hoffnung und Liebe und in deren Betätigung lebt – und kein Theologe zweifelt daran, daß diese göttlichen Tugenden übernatürliche von Gott uns eingesenkte Lebenskräfte in Christus und seiner Kirche sind³⁸) –, dann ist das gesamte christliche esse (Sein) weit über das bloß natürliche erhoben und verlangt auch seine Entfaltung in dem entsprechenden agere (Handeln).

Der *Schein*, daß es hier inhaltlich keine spezifisch christliche Sittlichkeit oder spezifisch christlich-sittliche Normen gebe, rührt daher: 1) daß die »Natur« und die ihr zugeordnete »natürliche Sittlichkeit« von der Gnade und Gnadenordnung nicht zerstört, sondern erhöht und vollendet werden³⁹). Was »natürlich sittlich«

³⁵) Was sich manche Theologen und Kirchenmänner unter »Soziologie« als Hilfe für die theologische Theorie und die praktisch pastorale vorstellen, ist gewöhnlich sehr wenig klar. An ihrer Bedeutung jedoch, die, wissenschaftlich fundiert, leider für Theorie und Praxis viel zu wenig erfolgte und noch immer zu wenig erfolgt, ist kein Zweifel. Aber Soziologie und Psychologie können die philosophische Anthropologie weder ersetzen – die Welt besteht nicht bloß aus Tatsachen, sondern verlangt auch nach deren Bewertung (man vergleiche heute den Streit zwischen der »Frankfurter« und der »Kölner« Schule der Soziologie! Siehe: H. Maus – F. Fürstenberg [Hrsg.], *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied-Berlin 1969) – noch kann der Mensch ohne philosophische und schließlich theologische Kriterien zu einer wissenschaftlich begründeten Beurteilung der von Soziologie und Psychologie herausgestellten Tatsachen gelangen. – G. Ermecke, *Soziologie und Moral, Moral und Soziologie*, in: *Theologie der Gegenwart* 1970, Heft 3. Ders., *Die Theologie im Zusammenwirken mit den Sozialwissenschaften*, in: *Münchener Theol. Ztschr.* 1970, Heft 2.

³⁶) So richtig und wichtig der wie immer sich vollziehende Erkenntnisfortschritt in Wissenschaft und Leben ist, so entscheidend ist jedoch heute, daß man sowohl im Theoretischen als auch im Praktischen die Geschichte der Vergangenheit zur Gegenwart hin richtig einschätzt. Viele müßten sich doch sagen lassen, daß die, welche vor uns dachten und sagten, auch Denker waren. Eine futurologische Perspektive ist ohne Vergangenheits- und Gegenwarts-Perspektive unmöglich!

³⁷) Diese Definition verbindet Seins- und Sollenserkenntnisse. Dabei ist Anthropologie im umfassenden Sinne verstanden, allerdings auch philosophisch-metaphysisch!

³⁸) Vgl. M a u s b a c h - E r m e c k e, *Katholische Moraltheologie*, Bd. II, Münster 1959.

³⁹) Daß dieses Axiom auch in der katholischen Theologie heute und vor allem in der Praxis des Lebens zu wenig beachtet wird, ist einer der Gründe für die »Natur und Gnade« in ihrem richtigen Verhältnis für das esse und agere des Menschen verkennende, verwirrende Zeitmeinung.

gut ist, wird nicht verneint, sondern zu einer noch höheren sittlichen Güte in der Gnaden-Wirklichkeit erhoben. Darum *scheint* der Christ nur, wenn er materiell das gleiche tut wie der Nichtchrist, im Umgang mit der Welt dasselbe zu tun, während es in Wirklichkeit formell und inhaltlich ein Leben und Handeln in Christus ist⁴⁰).

2) *Der Schein* ergibt sich daraus, daß innerhalb der übernatürlichen Glaubens- und Lebenswirklichkeit ein bestimmtes Verhalten »ganz vernünftig«, d. h. systemkonform⁴¹) erscheint.

Wie es heilsgeschichtlich konkret keine »reine Natur« (natura pura) gibt, also auch keinen Bereich des geschöpflichen Seins und Lebens, der nicht von Christus her auf ihn und seine Erlösung hin zu sehen und zu gestalten ist, so gibt es weder formell noch inhaltlich auch eine bloß »natürliche Sittlichkeit«. Wenn man will, gehört sogar zum »anonymen Christen«⁴²) eine »anonyme« christliche Sittlichkeit. . .

Bloß inhaltlich »natürliche sittliche« Normen annehmen hieße die Forderungen des Gnadenlebens übersehen, hieße in Naturalismus, Pelagianismus, Rationalismus verfallen⁴³).

II.

Zur Geschichtlichkeit der Sittlichkeit und Sittlichkeitslehre

Geht es bei B. Schüller, wenn auch zunächst noch in abweichender Sicht, um die Bedeutung der philosophischen Vernunft im Raume der auch für den Christen verbindlichen Sittlichkeit, so geht es jetzt bei der Frage nach deren Geschichtlichkeit um ein anderes entscheidendes Problem der christlichen Sittlichkeit und Sittlichkeitslehre. Auch hierzu ist schon manches gesagt worden, allerdings leider oft mehr verwirrend als klärend, und zwar besonders auf der Aussageebene (leider zu wenig: Diskussionsebene) der Massenmedien als in gründlicher wissenschaftlicher Diskussion.

Hier bittet sich nun die genannte Arbeit von Alfons Aueran, der ein besonderes Gespür für die Kategorie der Geschichtlichkeit im Raume des christlichen Ethos in allen seinen Arbeiten gezeigt hat.

Dabei geht es letztlich – bildlich gesprochen – wiederum um die ellipsoide Verfaßtheit des Menschen: er selbst als Mensch und als Christ steht im Mittelpunkt der Ellipse. In ihrem *einen* Brennpunkt geht es um den unveränderlichen

⁴⁰) Wenn also die eheliche Gemeinschaft von Christen oder von Nicht-Christen gelebt wird, dann ist das »sachlich« das gleiche, aber es ist nicht dasselbe. Eph. 5 weist darauf hin, daß der Christ in der Realisierung des Ehebundes über dessen humane Aspekte hinaus Christus-Gemeinschaft darstellt oder diese in jenem Humanum konkret realisiert.

⁴¹) Wer an die Christusgemeinschaft im Sein und Leben glaubt, für den ist es »natürlich« oder »vernünftig«, weil »systemkonform«, auch in der Christusnachfolge durch die wachsende Christusverähnlichung auf das »Vollalter Christus« hin zu leben. – Wenn *beweisen* meint, etwas auf evidente, unmittelbar einleuchtende Gründe zurückzuführen, dann heißt *erweisen*, etwas als einem als gültig angesetzten System konform zu erweisen. Ein wichtiger Unterschied, der oft nicht beachtet wird.

⁴²) Dieser von K. Rahner eingeführte und nicht unbestrittene Begriff wird hier nur gebracht, um eine Analogie zur »anonymen« christlichen Sittlichkeit zu stützen.

⁴³) Natürlich ist B. Schüller, den wir oben erwähnt haben, weit davon entfernt, solchen -Ismen zu huldigen. Wir möchten ihn nur fragen, wie er sie von seinem Standpunkt aus vermeiden will!

Kern seines Wesens als Mensch und Christ, und das sowohl im Längsschnitt wie im Querschnitt von Geschichte; im *anderen* Brennpunkt geht es um den wandelbaren Ausdruck dieses unveränderlichen Kerns in eben dieser Geschichte, und zwar nicht bloß der Universal- und Gruppengeschichte, sondern auch der einzelnen Individualgeschichte.

Wie B. Schüller offenbar den Gesichtspunkt des Humanum – nach unserer Auffassung – überbetonen »mußte«, so »mußte« A. Auer den Gesichtspunkt der Geschichtlichkeit und Wandelbarkeit stärker betonen. Wie aber dort das Christliche im Menschlichen aufzugehen droht, so anscheinend hier das Unwandelbare im Wandelbaren. Aber auch diese Auffassung bedarf der ernstesten Überlegung, und man wird für ihre Äußerung schon dankbar sein, wenn etwas durch sie herausgestellt wird, was sehr oft durch eine zu statische⁴⁴⁾, ungeschichtliche, starre, wirklichkeitsfremde Sicht verneint wurde.

Wenn auch immer wieder der ungeheure geschichtliche Wandel hervorgehoben wird, der notwendig auch eine vollkommene Revision unserer Anschauungen bis hin ins Sittliche hinein nach sich ziehen muß, so besteht doch Mangel darin, diesen Wandel genau in seinem Wesen und vor allem in seinem Umfang zu bestimmen. Es gäbe ja nicht so viele »statische Moralauffassungen«, wenn der Wandel, der an der Peripherie sicher unübersehbar ist, im Kern des Menschen und damit in seinen sittlichen Grund-Problemen von vielen – auch Wissenschaftlern – so wenig gespürt oder, was wahrscheinlicher ist, so wenig ernst genommen würde⁴⁵⁾.

Man muß A. Auer für die radikale Besinnung auf die »Erfahrung der Geschichtlichkeit« auch dann dankbar sein, wenn man darin vor allem die Betonung *eines* Brennpunktes der Ellipse sieht, der durch die Betonung des anderen immer wieder ins Gleichgewicht gebracht werden sollte. So will es echte Dialektik⁴⁶⁾! Mit Recht stellt A. Auer auch als Kennzeichen unserer Grunderfahrung von Geschichtlichkeit heraus nach der »Dynamisierung des Weltverständnisses« (6) und der »Entdeckung des kulturellen Pluralismus« (6) die »Veränderungen der menschlichen Natur« (7) und die »Entwicklung des sittlichen Bewußtseins«. In diesen beiden letzten Punkten liegen wohl vor allem die heutigen Probleme. Was »die Entwicklung des sittlichen Bewußtseins angeht«, so hat, wie auch A. Auer hervorhebt, schon die bisherige Moraltheologie an verschiedenen Stellen die Neu- und Andersbewertung sittlichen Verhaltens in Rechnung gestellt⁴⁷⁾. Sie erinnert

⁴⁴⁾ Die genannte ellipsoide Verfaßtheit des Menschen in seinem Sein – nur des Menschen? – verlangt, daß »Statik« und »Dynamik« stets als die die beiden Brennpunkte betreffenden Existentialien verstanden werden. »Statische« Zeiten werden notwendig von »dynamischen« abgelöst, die ihrerseits wieder in neuer Statik ausmünden. Es geht hier nicht um ein Entweder – Oder, sondern um echte Dialektik.

⁴⁵⁾ Es muß einfach als Tatsache festgestellt werden, daß zwar viel vom »Wandel« geredet, dieser aber leider viel zu wenig auch klar aufgezeigt wird. Es klafft doch gewöhnlich eine große Lücke zwischen dem immer wieder behaupteten »großen« und gar »grundlegenden« Wandel von Lebensverhältnissen und seiner Bedeutung für eine als wandelbar postulierten Moral und dem wirklichen Aufweis jenes Wandels und seiner ethisch relevanten Exegese! Auch die nicht zu übersehende Arbeit von Gründel, *Wandelbares und Unwandelbares in der Moraltheologie*, Düsseldorf 1967, gibt noch keine befriedigende Antwort.

⁴⁶⁾ Sie muß gefolgert werden aus der ellipsoiden Verfaßtheit des menschlichen Seins und Lebens. Falsche Dialektik sieht den Mittelpunkt der Ellipse nicht: den Menschen, oder aber betont jeweils nur den einen ohne den anderen Brennpunkt. Richtige Dialektik sieht den unwandelbaren Mittelpunkt jeweils im Spannungsverhältnis beider Brennpunkte. Dieses Verhältnis zu sehen, anzuerkennen und in die richtige Gleichgewichtslage zu bringen, ist das eigentliche Problem des Menschen in seiner Geschichte.

⁴⁷⁾ Neu ist, daß dieses heute unter welt- und heilsgeschichtlichen Aspekten geschehen muß und es auch mit mehr oder weniger Erfolg geschieht!

z. B. an die Lehre vom Irrtum im Wissen um die entfernteren Folgerungen aus dem sittlichen Grundgesetz und im Gewissen hinsichtlich seiner besonders heute (trotz klarer kirchlicher Lehre!)⁴⁸⁾ möglichen »Unüberwindlichkeit«; an die Lehre vom Ärgernis und von der sittlich bedeutsamen »materia quantitate signata« in den verschiedensten Lebensbereichen⁴⁹⁾, wo eine mehr oder weniger faßbar und sittlich bedeutsam ist usw.

Mit Recht aber geht es A. A u e r um die Frage: Wenn der Wesenskern des Menschen und Christen tatsächlich unveränderlich ist⁵⁰⁾ – und wer wollte sowohl im Längsschnitt und Querschnitt der Geschichte daran zweifeln –, so fragt es sich doch, wo dann die Veränderlichkeiten und Wandelbarkeiten in der geschichtlichen Erscheinung dieses Kerns ansetzen können. Statt von »akzidentellen Wandlungen der Natur« möchten wir daher lieber von deren wandelbaren Ausdrucks- und Erscheinungsformen sprechen⁵¹⁾. Denn sicherlich gibt es nicht bloß akzidentelle, sondern auch »substantielle«, d. h. den personalen Selbstand betreffende Wandlungen. Wir brauchen nur an die Wandlungen von Lebenden zu Toten, von tielle Unterschiede bei gleichbleibendem substanztiellem Kern: zwischen Mann und Frau, Ungeboren und Geboren, ehelich Gebundenen und vorehelich aufeinander Bezogenen usw. Die ontologische Kategorie des »bloß Akzidentellen« wird hier weniger zureichen als die der verschiedenen Ausdrucks- und Erscheinungsformen von Mensch- und Christsein⁵²⁾. »Die Verabsolutierung der Geschichtlichkeit führt«, so sagt A. A u e r (10), »ohne Frage zur Erschütterung aller Grundlagen des menschlichen Lebens«. Nur wo es »menschlichen Selbstand« gibt, gibt es auch Geschichtlichkeit. Dabei wird jedoch, und das mit Recht, der Mensch weder in seiner bloßen Vergangenheit, die in die Gegenwart hineinragt, noch in seiner Gegenwärtigkeit hinsichtlich ihrer bleibenden ontologischen Grund- und Kernstruktur gesehen, sondern der Mensch wird in seiner Geschichtlichkeit auf seine »wesenhafte Zukünftigkeit« hin gesehen, d. h. dynamisch⁵³⁾. Manche

⁴⁸⁾ Das scheint uns neu hier zu sein: Die Lebensverhältnisse von heute sind so kompliziert, daß es durchaus, wie die Moralthologie schon immer wußte, unverschuldeten Irrtum geben kann. Heute ist wohl zu bedenken, daß dort, wo das kirchliche Lehramt selbst auch nicht in diesen Verhältnissen zu seiner letzten *unfehlbaren* Lehre gelangen kann, das persönliche Gewissen sich trotz klarer lehramtlicher authentischer Äußerung anders verhalten kann.

⁴⁹⁾ In diesen Bereichen hatte die überkommene Moralthologie ihre besonderen Schwierigkeiten. Allerdings haben Moral- und Pastoraltheologie als Wissenschaften und noch mehr die praktische Verkündigung hier bei der Abmessung des »Mehr und Weniger« manchmal Maßstäbe angelegt, die vor dem *christlichen* Ethos nicht bestanden, weil sie allzu sehr bloß äußerlichen Formen korrekten Verhaltens entsprachen. Kein Bereich der Moralthologie hat so viel Problematik aufgegeben und so viel zu Kritik Anlaß gegeben wie dieser. Allerdings auch für manche kirchlichen positiven Gesetze und Praxen.

⁵⁰⁾ Die Frage ist: Was gehört dazu? Vgl. M a u s b a c h - E r m e c k e, a.a.O. Bd. I (1959), § 2 und Bd. III (1961), § 27.

⁵¹⁾ Gewiß sind auch viele davon »akzidenteller« Natur, aber der Wandel kann auch substanztieller Natur sein. Wichtiger ist jedoch, daß der Wandel sich nach innen, z. B. im geistig-seelischen, oder nach außen, z. B. im sozialen Bereich vollziehen kann.

⁵²⁾ Die in der abendländischen Metaphysik dominierenden Kategorien (vgl. M a u s b a c h - E r m e c k e, a.a.O., Bd. I (1959), 1 ff.): Akt – Potenz, Substanz – Akzidenz, Materie – Form, Dasein und Sosein, sind einander ellipsoid (wie Brennpunkte der Ellipse) zugeordnet und sind Grundlage aller Dialektik im Sein und des im Brennpunkt der Ellipse stehenden Seienden. Das »metaphysische Geheimnis« besteht im je besonderen Zueinander der beiden Brennpunkte zum Mittelpunkt und dem Verhältnis der verschiedenen Kategorien zueinander. Den Mittelpunkt bildet im menschlichen Bereich der Mensch, bzw. der Christ im Spannungsverhältnis der gesamten Kategorien.

⁵³⁾ Dieser Seinsaspekt, auch der des Menschen vom Zukünftigen her, wird theologisch betont in der eschatologischen, philosophisch in der evolutiven und weltgeschichtlich in der futurologischen

drücken das heute so aus: Sittlich gut sei alles, was der wahren Entfaltung des Menschen in seiner Ganzheit dient⁵⁴), wozu auch seine soziale mit-menschliche Verbundenheit gehört. Sittlich böse sei das Gegenteil (vgl. 12). Hier setzt mit Recht die heute geforderte dynamischere Sicht der geschichtlichen Verfaßtheit des Menschen (»futurologisch«) und des Christen (»eschatologisch«) ein. Das aber fordert mit A. A u e r nicht bloß Selbsttreue, sondern Zukunftsoffenheit im Hinblick auf die volle Entfaltung der »Plastizität« seiner Natur (11).

Daß es bei dieser Ausrichtung »zunächst um die progressive Personalisierung des sittlichen Vollzugs, also um die Weckung des Selbstbewußtseins und um die Befreiung vom Über-Ich und anderen Determinismen«⁵⁵) gehe, sowie »um die progressive universalmenschliche Vergemeinschaftung, also um die Respektierung der Menschenwürde und um die Vertiefung und Ausweitung des sozialen Verpflichtungsbewußtseins« (11), ist sicher. Dieses alles kann und muß durchaus in Rechnung gestellt werden, ohne daß dabei – entgegen vermuteter Ansicht von A. A u e r – die »absolute Unwandelbarkeit der menschlichen Natur« (im oben von uns genannten Sinne) bestritten werden muß.

Wenn man diese uns heute vor- und aufgegebenen Probleme jedoch an der »Evolution in der Geschichte der Moraltheologie« (12 ff.) aufzeigen will, dann gerät man zumeist an »ein paar Beispiele« (12) –, die allerdings zu wenig besagen. Vielmehr sollte man sagen: Die Evolution des sittlichen Bewußtseins und seiner wissenschaftlichen Erforschung konnte jahrtausendlang bis in unsere Gegenwart in einer Gesellschaft nicht zur vollen Auswirkung und zum vollen Bewußtsein kommen, weil es eine weithin »statische«, »vorindustrielle« Gesellschaft war, d. h. die der »agrarkulturellen«, welche gekennzeichnet war durch: 1) Traditionalismus, 2) Konservatismus, 3) Hierarchismus⁵⁶).

Die eigentliche geschichtliche Dynamik wird uns erst seit »Ende der Neuzeit« immer mehr bewußt, obwohl auch hier – selbst in der Wissenschaft, auch in der vom Ethos – oft mehr Lärm geschlagen wird, als daß wirklich entscheidende Beispiele dafür aufgeführt werden. So ist es verständlich, daß dort, wo von der geschichtlichen Wandelbarkeit der Moral und ihrer Theologie unter Christen gesprochen wird, gewöhnlich nur die Geschichte des Zinsproblems zitiert wird, das jedoch anders zu erklären ist als es gewöhnlich geschieht . . .⁵⁷)

Wenn A. A u e r (13) meint, »die Beispiele (könnte man) vermehren«, so wäre ihm jeder dankbar, wenn er diese Beispielsammlung, aus der er nur drei anführt,

Perspektive. Diese perspektivische Sicht in ihrer heutigen Konkretion ist eine der fruchtbarsten Einsichten in der geschichtlichen Werde-Natur auch des Menschen.

⁵⁴) Dieser heute stark betonte »kategorische Imperativ« ist eine neue Formulierung des sittlichen Grundaxioms: bonum faciendum, malum vitandum. Gut und böse werden hier dynamisch gesehen, wie es der Geschichtlichkeit des Menschen und Christen entspricht. – Diese fruchtbare Formel des Grundgesetzes des Sittlichen bedarf jedoch noch genauer Untersuchung, damit sich aus ihrem falschen Verständnis kein unethischer Dynamismus, Relativismus, Pragmatismus, Utilitarismus, Evolutionismus herleitet.

⁵⁵) Diese Formulierung erscheint ebenso wie die Anwendung des Begriffes »die Befreiung vom Über-Ich« und, damit verbunden, die Befreiung »von anderen Determinismen« sehr klärungsbedürftig.

⁵⁶) Die heutige Gesellschaft ist weithin gekennzeichnet durch 1) die wachsende Sozialisation des Menschen (vgl. Mater et Magistra Nr. 59 ff.); 2) den »Linksdrall« als einer Bewegung gegen überkommene Bindungen und Lebensformen, die von der totalen und radikalen Selbstbestimmung zu einer ebensolchen Mit-Bestimmung wechselt und dabei Traditionen und traditionelle Autoritäten, überlieferte Strukturen, verbindliche sittliche Werte in Frage stellt; 3) die wachsende kritische Einstellung allen und allem gegenüber. Näheres vgl. G. E r m e c k e, Gesellschaftliche Tendenzen der Gegenwart, in: Ges.-Polit. Kommentare, Nr. 23, v. 1. 12. 1969.

⁵⁷) Vgl. M a u s b a c h - E r m e c k e, a.a.O., Bd. III (1961).

die zudem noch fraglicher Natur sind, baldigst liefern würde⁵⁸). Daher meinen wir, daß »hier die Feststellung, daß es auf verschiedenen Gebieten einen nicht unbeträchtlichen Wandel in der sittlichen Bewertung und Normierung gegeben hat« (14) nicht genügt, wenngleich A. A u e r mit Recht darauf hinweist, daß die überkommene katholische Moraltheologie offen war für den Wandel, der dann gewöhnlich jedoch wegen der angegebenen statischen Kulturverhältnisse nicht oder noch nicht im heutigen Ausmaß stattfand.

Das »tiefe Unbehagen«, das A. A u e r gegenüber diesen »Lehrstücken« mit »wir Heutigen« empfindet (14)⁵⁹, scheint uns nur insofern berechtigt, als wir allem menschlich geschichtlich Erreichbaren gegenüber erkennen, daß es noch nicht die volle Wahrheit und anzustrebende Wertwirklichkeit ist⁶⁰).

Die von A. A u e r angeführten »Lehrstücke« sind bei genauerer Untersuchung zu erkennen als Versuch, die menschlich-geschichtlich-existentielle Situation selbst und sodann als bleibende in der Geschichtlichkeit des menschlichen Seins und Handelns in den Griff zu bekommen.

A. A u e r plädiert dafür, »daß die Moraltheologie ernsthaft nach einem tragenden ontologischen Ansatz für ihre Verifizierung der Geschichtlichkeit suchen« muß (15). So »bekommen Zeit und Geschichte ein positives Vorzeichen, und darum muß der Christ sie voll bejahen« (16). In ihr erscheint das »Offenbarungsethos« nie auf einmal abgeschlossen, vollständig, sondern erst im Nacheinander geschichtlicher Entfaltung⁶¹). »Die Moraltheologie muß den Anspruch der gegenwärtigen Situation bejahen« (16). Das bedeutet heute: Normierung des »tiefgreifenden Wandels im Verhältnis von Kirche und Welt«, »einer wachsenden Säkularität«, in der es »also zu einer wachsenden Autonomie des sittlichen Bereiches« kommt (16)⁶²), der gegenüber die Moraltheologie »eine dreifache Funktion« hat: »Eine kritische, eine integrierende und eine stimulierende« (16). »Den Maßstab der Kritik entnimmt sie dem Menschenbild der Offenbarung⁶³) und seiner traditionellen und zugleich prospektiven Interpretation. Alle Daseinsentwürfe, die dem geoffenbarten Menschenbild widersprechen, müssen zurückgewiesen werden« (16 f). Hier setzt die kritische Frage gegenüber A. A u e r ein, die Frage, wie denn dieses offenbar bleibende, unwandelbare, für jedes Ethos Kriterium bleibende Menschenbild aussieht! Von hier aus sind auch die beiden anderen Funktionen zu bestimmen.

⁵⁸) Auch Joh. G r ü n d e l bringt in *Wandelbares und Unwandelbares in der Moraltheologie*, Düsseldorf 1967, letztlich keine sehr durchschlagenden Beispiele für eine heute sicher von niemandem mehr bestrittene Wandelbarkeit in der Moral.

⁵⁹) Dieses Empfinden hätte er jedoch noch mehr verdeutlichen müssen.

⁶⁰) Sowohl der Gedanke an die »Hierarchie der Wahrheiten« (Vatik. II: Dekret über den Ökumenismus Nr. 11) als auch die Tatsache eines immer tieferen Eindringens in diese Wahrheiten, in ihre innere Fülle und äußere Bedeutung, müßte Ansatzpunkte abgeben gerade auch für fruchtbare moraltheologische Überlegungen.

⁶¹) Das in Anmerkung 60 Genannte kann hier den Weg weisen sowohl zum Bleibenden – das nicht in der Entwicklung untergehen darf, weil es dann keine »Entwicklung« von etwas mehr gäbe –, als auch für das Sich-Ändernde im Nacheinander der Geschichte –, worauf wir heute besonders reflektieren.

⁶²) Diese gewichtigen Aussagen bedürften einer noch genaueren Belegung und Präzisierung, um nicht mißverstanden zu werden.

⁶³) Vgl. L. B e r g, *Das theologische Menschenbild*, Köln 1969, und R. S c h n a c k e n b u r g, *Christliche Existenz nach dem Neuen Testament*, Bd. I, München 1967. – Während man bislang mehr auf die ontologische Christusstruktur des christlichen Seins und darum auch des daraus folgenden »neuen Lebens« sah, scheint man heute den anderen Brennpunkt der Ellipse: das Personale, Existenzielle, Geschichtliche, Aktual(istisch)e mehr zu betonen. Gerade auch in der Moraltheologie macht sich dieser dialektische Umschlag (im ellipsoiden System!) sehr deutlich bemerkbar.

Für die »konkrete Ausformung der Moraltheologie« folgt aus der »Dynamisierung der Seinsethik« nach A. A u e r bei aller Unverrückbarkeit der »Grundthesen der Seinsethik, daß das Gute das Wirklichkeitsgemäße, das Sinn- und Ordnungsgemäße« ist (17), die Forderung, das Sittliche nicht nur »in der Gesinnung«, sondern auch in der »Sachverhaltsseite« zu sehen. Gesinnung und Sachlichkeit müssen sich vereinen. Angesichts des »ziemlich formalen Entwurfes der menschlichen Natur«⁶⁴⁾, – nur den kennen wir nach A. A u e r –, ergibt sich eine Pluralität seiner Ausfüllung. »Wir kennen noch lange nicht alle Ordnungsgesetze« (18). Hinzukommen muß die »Zuwendung zur Welt«⁶⁵⁾ – ein Lieblingsthema von A. A u e r, über das er sich schon bestens ausgewiesen hat – im »Aufbau einer fortschrittlichen Menschengemeinschaft«⁶⁶⁾ und in der psychischgeistigen Beherrschung des Kosmos« (19). Dabei wird »weniger in der Fixierung von Geboten und Verboten«⁶⁷⁾ als im Entwurf konkreter Verhaltensmodelle⁶⁸⁾, von Leitbildern und Richtlinien oder wenigstens im Aufweis der wichtigsten Ranggesichtspunkte« die Aufgabe der Moraltheologie, aber auch des kirchlichen Lehramtes bestehen. »Bei der Komplexität des heutigen Lebens (ist) nicht in allen Fragen nur eine einzige Lösung möglich. Wir werden uns in Zukunft mehr als bisher mit einer Pluralität der sittlichen Anschauungen innerhalb der Moraltheologie und innerhalb der Kirche im ganzen abfinden müssen. Die Vorstellung, Theologie und Kirche heute für alle auftauchenden Probleme nicht nur Lösungsprinzipien, sondern immer auch konkrete Lösungen anzubieten, wird sich nicht mehr allzu lange halten« (20)⁶⁹⁾.

Alles dieses und anderes, was hier A. A u e r als Gegenwartsaufgabe der Moraltheologie beschreibt, ist voll und ganz zu billigen. Nur beginnt hier wieder die alte Frage: Wie sieht das Kriterium aus? Welches Menschenbild aus Vernunft und Offenbarung ist zu allen Zeiten in Ansatz zu bringen? Die Antwort auf diese Fragen wäre dann auch die Antwort für die von A. A u e r mit Recht am »Schluß« (22) aufgeworfene Frage: »Löst sich – so mag mancher am Schluß dieser Überlegungen ängstlicher noch als zuvor fragen – bei solcher Verifizierung der Geschichtlichkeit das Gefüge der Moral und der Moraltheologie nicht hoffnungslos auf?« Wir selbst haben andernorts uns mit denselben Fragen befaßt: »Die

⁶⁴⁾ Dieses scheint uns gar nicht so formal zu sein, wie manche es annehmen. Man muß ja immer die Implikationen bedenken, wenn ich den Menschen bestimme als ein Gott ebenbildliches personales Ganzes in der Einheit von Leib und Seele, von individueller Besonderung und sozialer Verbundenheit und in totaler und radikaler Abhängigkeit von Gott, seinem Schöpfer und Heil. – Es geht weniger um eine Frage der »Ausfüllung« eines formalen Entwurfes als um eine Explikation im Dialog mit Gott und der Welt.

⁶⁵⁾ Hier ist das Anliegen einer bislang noch wenig befriedigend entfalteten »politischen Theologie« Vgl. H. P e u k e r t (Hrsg.), *Diskussion zur »politischen Theologie«*, München–Mainz 1970.

⁶⁶⁾ Dazu aber bedürften wir einer Ontologie und Ethik des menschheitlichen Zusammenseins und Zusammenlebens zur Ermöglichung und Erleichterung der Inkarnation der theologischen Lehre von Gal. 3,28.

⁶⁷⁾ Es ist zu wünschen, daß diese Aussage noch genauer präzisiert wird, damit naheliegende Mißverständnisse vermieden werden.

⁶⁸⁾ Eine solche integrierende Sichtweise ist unbedingt anzustreben, wenn das sittliche Leben nicht in ein Bündel von einzelnen Akten bzw. von Vorschriften auseinanderfallen soll. Aber Vorsicht mit den heute so gern gebrauchten Begriffen: Zielgebote und Erfüllunggebote! Das Zielgebot, ein guter Kassenverwalter zu sein, verlangt auch die Erfüllung in den *einzelnen* Akten als Weg zu dem Ziel!

⁶⁹⁾ Das liegt vor allem daran, daß es in der Komplexität des Lebens heute mehr denn früher die Situation des »unüberwindlich irrigen Gewissens« geben kann, selbst – was früher nicht ange-regt wurde – wenn das kirchliche Lehramt authentisch (wenn auch nicht unfehlbar) in solchen Situationen verbindliche Weisungen gibt.

Kategorie der Geschichtlichkeit des Menschen in der Moralthologie«, in: ThGl 1968, 110–130, und zur Lage der »Moralthologie im Disput. Moralthologische Erkenntnislehre im Feuer der Kritik«, ebd. 1970, 125–139, Stellung genommen. Wir meinen, wie in der Theologie insgesamt, so entscheide sich gerade und vor allem auch heute in der Moralthologie alles an dem ihr zugrunde gelegten Menschenbild.

So sehr die geschichtliche Erfahrung einen zum Teil überstürzenden Wandel in den sozialen, d. h. mit- und zwischenmenschlichen Tatsachen feststellt, und so viel heute für die physische Existenz des Menschen und der Menschheit von den unentbehrlichen Tatsachenwissenschaften: Naturwissenschaften, Sozialwissenschaften, technologischen Wissenschaften und deren vielen Unterwissenschaften abhängt⁷⁰), wichtiger ist noch, jenes philosophische und theologische Menschenbild zu erkennen, auf das bezogen diese Tatsachen und tatsachenwissenschaftlichen Erkenntnisse wegen ihrer Verantwortung vor dem absoluten Schöpfer Gott und dem Gott der Heilsoffenbarung erst sittlich-normative Bedeutungen erlangen⁷¹).

Die Pluralität der Aspekte aber dieses Menschen, auf den die Wirklichkeit interpretativ bezogen wird, verlangt auch eine Pluralität der Aspekte seiner sittlichen Verantwortung vor Gott. Aber hinter aller Pluralität steckt doch im Kern der Mensch, der personal von Gott gerufen ist, um in der Erlösung durch Christus, in der Gemeinschaft der Erlösten, der Kirche sein Heil zu erwerben. Und von diesem Kern aus ergibt sich das Kriterium, was in den geschichtlichen Möglichkeiten die Pluralität der Aspekte an sittlicher Relevanz besitzt. Vor allem bedarf die Moralthologie, wenn sie das von A. A u e r mit Recht herausgestellte Problem weiterbehandeln will, noch mehr Erkenntnisse, in denen sich aufweisen läßt, welcher Wandel im Sein auch zu Wandlungen im Tun und seinen sittlichen Normen geführt hat. Es muß da noch mehr geben als die Geschichte des Zinsproblems und einiges wenige andere!

⁷⁰) Vgl. G. E r m e c k e, *Das Verhältnis von Theologie und Sozialwissenschaften*, in: Münchener Theologische Zeitschrift, Heft 2 (1970).

⁷¹) Bei aller Wertschätzung der Tatsachen und Tatsachenwissenschaften wird gerade auch heute oft bei moralthologischen Überlegungen vergessen: Tatsachen als solche geben noch keine sittlichen Normen. Erst wenn sie als vorgegeben auch dem Menschen in seiner absolut [!] zu verantwortenden Freiheit aufgegeben sind, sind sittliche Normen Normen.