

Zwischen Wahrheit und Richtigkeit

Zu F. Böckles moraltheologischem Konzept*

Von Josef Georg Ziegler, Mainz

Moraltheologie ist als theologische Handlungstheorie »von ihrem Wesen und ihrer Aufgabe her . . . eine unruhige Wissenschaft, die sich selber ständig zu überprüfen hat«¹. Bereits ein flüchtiger Blick in die Geschichte bestätigt diese auf den ersten Blick unerwartete Feststellung. Der jeweils durch die wechselnde Fragestellung und den wissenschaftlichen Fortschritt modifizierte Erkenntnisstand ihrer beiden Quellen, Vernunft und Offenbarung, sowie die sich ändernde Aufgabenstellung durch die inkonstanten Zeitverhältnisse lassen sie nicht zur Ruhe kommen. So ist es verständlich, daß jede Generation, wie unschwer literarisch zu belegen ist, meint, sie stehe in einer entscheidenden *Umbruchsituation*. Unsere Generation macht davon keine Ausnahme. Sieht man von notwendigen verbalen Innovationen ab, vollzieht sich der Umschwung im prinzipiellen Bereich jeweils in einer Akzentverlagerung zwischen Glauben und Wissen. Die Verhältnisbestimmung zwischen dem positiv göttlichen Gesetz in der Interpretation der in der Heiligen Schrift enthaltenen Offenbarung und dem sittlichen Naturgesetz in der Erhebung und Sinndeutung der dem Menschen und der Menschheit universal gültigen Vorgegebenheit variiert.

Die von dem Bonner Moraltheologen F. Böckle (B.) vorgelegte »Fundamentalmoral« bestätigt diese Aussage. »Wir müssen die Fundamente einer theologisch-ethischen Theorie auf dem Hintergrund der geistesgeschichtlichen Situation neu zu begründen versuchen. Um dieses umfassende Anliegen zum Ausdruck zu bringen, sprechen wir nicht von einer Prinzipienlehre, sondern von einer fundamentalen Moraltheologie (Fundamentalmoral)« (15)². Herkömmlich spricht man im Unterschied zur »Speziellen Moral«, der Konkretisierung in den einzelnen Lebensbereichen, von »Allgemeiner Moral«, von »normae generales«. Sie unterzieht vorrangig die allen Handlungen gemeinsamen vier Aufbauelemente Freiheit, Gewissen, Gesetz, Verhalten einer reflexen Analyse. Deshalb wurde der argumentativen Grundlegung des

* F. Böckle, *Fundamentalmoral*, München ²1978. 338, kart. DM 26,-

¹ J. G. Ziegler, *Moralgeschichte*: LThK² VII, 618.

² Den Ausdruck »Fundamentalmoral« gebraucht G. Ermecke, in: J. Mausbach/G. Ermecke, *Katholische Moraltheologie I*. Münster ¹1959, 1–18. Er versteht darunter die Lehre von den Grundlagen des sittlichen Handelns.

tragenden Systems, ob final, kausal oder normativ, nicht immer der gebührende Stellenwert eingeräumt.

Nachdem die Intentionen von B. benannt worden sind (I), wird der Inhalt seiner Ausführungen angezeigt (II). Einige Bemerkungen dazu werden angefügt (III).

I. Die Intentionen

B. will »eine Vorstellung der Grundstruktur einer ‘renovierten’ Moraltheologie wagen« (11). Unter Berufung auf die auch im II. Vatikanischen Konzil aufgegriffene »anthropologische Wende« der Theologie wurde »‘Glaube und Handeln’ unter dem speziellen Aspekt der *Öffentlichkeitsgeltung der christlichen Botschaft* . . . zum zentralen Thema der Moraltheologie« (18). »Man überlegt, worin der spezifische Beitrag einer christlichen Ethik liege; man prüft aber auch, wie in fundamentalen Aussagen zur Güter- und Normenlehre ein breiter gesellschaftlicher Konsens zu gewinnen sei« (11). Folgerichtig »wendet sich Böckle offensichtlich weniger nach innen, an die eigenen Fachkollegen, als vielmehr nach außen«³. Das Werben um den außerkirchlichen ethischen Diskurs wird konsequent durchgeführt. »Das christliche Ethos – so wurde dargelegt – solle und wolle keine trennenden Unterschiede aufrichten, sondern vielmehr einer Ordnung universalen Konsenses dienen« (324).

Bei der Aufbereitung der im guten Sinne angezielten »Allerweltsmoral« steht neben der von B. nicht behandelten Problematik von individueller Freiheit bei kollektiver Gleichheit die *hermeneutische Frage*, auf welchem Wege eine möglichst breite Übereinstimmung über ethische Verhaltensregeln erreicht werden kann, im Vordergrund. Die Antwort lautet: Auf dem Wege vernunftgemäßer, plausibler Reflexion, die allen Menschen verständlich gemacht werden kann und daraufhin die Kommunikabilität der gewonnenen Verhaltensdirektiven ermöglicht (233f., 290 f.). Daß das Sittlichkeitsgesetz ein Vernunftgesetz ist, wußten die Moraltheologen seit Thomas (234). Die Definition von B. überrascht nicht: »Wollte man unseren Entwurf einer Fundamentalmoral unbedingt unter einem Sammelbegriff fassen, dann könnte man noch am ehesten von einer theologisch begründeten realistischen Vernunftethik sprechen« (304).

Was überrascht, ist die *Durchführung des Vorhabens*. Die »Moral der Offenbarung (verstand sich) als die wahre Vernunftmoral . . . Gerade dies berechtigt uns, ja macht es notwendig, die Grundfragen von der ethischen Theorie her zu stellen und dann

³H. Halter, Fundamentale Moraltheologie (Rezension): *Renovatio* 34 (1978) 191. Eine verbale oder lediglich rational bzw. pragmatisch motivierte Zustimmung zu einem Verhaltenskodex genügt nicht. Das beweist im politischen Raum die verschiedene Interpretation und Realisierung der KSZE-Akte von Helsinki. Selbst in der ökumenischen Verständigung wird diese Einsicht zu wenig beachtet. F. von Lilienfeld, Identitätsfindung im Dialog. Überlegungen zu den lutherisch-orthodoxen Gesprächen: *Una Sancta* 35 (1980) 149: »Ein ganz wichtiger Punkt im Dialog der Kirchen verschiedener Tradition ist . . . die theologische Anthropologie«. Er verweist auf die im Gefolge der jeweiligen Erbsündenlehre differierenden Ansichten über die Entscheidungsfreiheit der Menschen, den Synergismus-Streit, das Verhältnis zur Welt. Vgl. demgegenüber den ökumenischen Versuch in A. Hertz u. a. (Hrsg.), *Handbuch der christlichen Ethik I. II*, Freiburg-Gütersloh 1978.

nach der Bedeutung des christlichen Glaubens für die Ethik zu fragen« (18). Impliziert dieser sonst auch übliche Ansatz bei B. eine Umkehrung des anselmianischen Axioms: »fides quaerens intellectum« in »intellectus quaerens fidem«?

B. beachtet mit Vorliebe Entwürfe zeitgenössischer philosophischer Ethiker. »Diese letzte Frage nach der Möglichkeit vernünftiger Begründung allgemeinverbindlicher moralischer Urteile beschäftigt heute intensiv auch die praktische Philosophie. Sie beherrscht gewissermaßen die ethische Diskussion. Ihre kritischen Fragen werden unser eigenes Suchen nach Antwort ständig begleiten« (19). Eine gründliche Auseinandersetzung mit der eigenen moraltheologischen Tradition, »die durch die Verabsolutierung bestimmter sittlicher Urteile sich selbst in eine ausweglose Situation gebracht hat« (15), gerät dabei ins Hintertreffen. Es geht um die Legitimation ethischer Direktiven vor dem *Forum der ethischen Vernunft*, wenn auch einer vom Glauben erleuchteten Vernunft. Dabei gilt: »Die theologische Reflexion nimmt bei ihrer Deutung des Menschen als Kreatur im Grunde doch 'nur' die philosophische Einsicht in seine Endlichkeit mit auf« (85).

II. Inhaltsangabe

In einem ersten Teil »Der Mensch zwischen Anspruch und Erfüllung« (30–164) wird das Problem der *Freiheit* abgehandelt (1), das im zweiten Teil »Grundfragen der Normbegründung« (167–319) mit der Problematik des *Gesetzes* konfrontiert wird (2). In einem dritten Teil wird »Der Beitrag der Kirche« (321–331) skizziert (3). Ein Personen- und Sachregister (333–339) schließt sich an.

B. greift die Ausführungen A. Auers, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf 1971, sowie B. Schüllers, *Die Begründung sittlicher Urteile*, Düsseldorf 1973, auf und arbeitet sie in seinen Autonomiebegriff bzw. seiner teleologischen Normtheorie modifizierend ein.

1. Freiheit

Ausgangspunkt ist das Sollensphänomen. »Das Subjekt sieht 'sich', das heißt sein bewußtes und freies Ich, in aller Klarheit als ein vom Sollen 'umstelltes' Ich«⁴. Eine sprachanalytische, sozialwissenschaftliche und anthropologische Phänomenanalyse des Sollensanspruches läßt eine essenzielle Freiheit des Sich-entscheiden-Müssens und eine existenzielle moralische Freiheit des Sich-nicht-anders-entscheiden-Dürfens bei einer psychologischen Freiheit des Anders-sich-entscheiden-Könnens erkennen (47 f.). Jeder Mensch muß sich selbstverantwortlich, d. h. frei entscheiden. »*Der Ruf nach Autonomie* prägt wie kaum ein anderer das neuzeitliche Denken. . . Als sittliche Autonomie besagt sie die Selbstbindung des Subjektes an das Gesetz vernünftiger Selbstbestimmung« (49.51).

⁴ T. Styczeń, *Personaler Glaube im Spannungsfeld von religiöser Autorität und Gewissensautonomie*, in: J. Piegsa/H. Zeimentz, *Person im Kontext des Sittlichen (MSS VII)*, Düsseldorf 1974, 46 f.

Jedoch vermögen weder der Rückzug auf die autonome Subjektivität bei Kant, Fichte und Hegel, noch die Auslieferung an autonome Prozesse bei Marx und in der materialen Wertethik noch die appellative Transzendentalpragmatik Apels die Unbedingtheit des Sollensanspruches zu erklären (48-78). Erst das Eingeständnis der Ohnmacht und Begrenztheit des Denkens läßt begreifen, daß das Endliche vom Unendlichen einerseits bedingt ist, das Unendliche andererseits Welt und Mensch zugleich in ihrem Selbstsein und ihrer Eigenständigkeit begründet. »Eine *transzendente Analyse* der menschlichen Freiheit soll dies verdeutlichen« (80).

»Im Verständnis des Schöpfungsglaubens ist ja der unbedingte Sollensanspruch nichts anderes als die Abhängigkeit eines personal-freien Selbst, das in dieser seiner Freiheit total beansprucht ist, über sich in Freiheit zu verfügen« (84. vgl. 91.151). »In transzendentaler Sicht ist der bestimmende Inhalt des Grundaktes der Selbstbestimmung kein empirisches Objekt des Willens, sondern das Materiale des Wollens, d. h. die *Bezogenheit des Willens* auf die Inhaltlichkeit überhaupt« (81). Wie verhalten sich die Kontingenzerfahrung des Menschen, seine Beanspruchung durch das Unbedingte und der daraus resultierende Heteronomieverdacht? »An der Struktur seiner sittlichen Vernunft ändert sich damit nichts. Darum ergibt sich aus der theologischen Legitimation des Sollens im ganzen keine Absolutsetzung kategorialer (konkreter) sittlicher Urteile« (85). »Schlüsselbegriff. . . nach einer Letztbegründung der Normativität ist die *ratio*« (87). »Die Paradoxie endlicher Freiheit aber bleibt bestehen. Der Sollensanspruch wird als totale Abhängigkeit (Geschöpflichkeit) in der Unabhängigkeit der Selbstbestimmung (Personalität) verstanden« (91).

Bricht der Mensch aus dem Spannungsfeld zwischen begrenzter und unbegrenzter Freiheit polarisierend aus, setzt er dem unbedingten Anspruch des Sollens Widerspruch in der *Sünde* entgegen (93–149). Seine darin beschlossene Gefährdung wird durch einen instruktiven Streifzug in die moderne Literatur und Symbolik veranschaulicht. Gibt der einzelne seiner Versuchlichkeit nach, versagt er sich der Offenheit auf die unendliche Freiheit hin (149) und versagt. »Dieser empirisch nicht unmittelbar greifbare Vorgang eines Selbstwiderspruchs bildet das Kerngeschehen der Sünde« (143). Dieser »Widerspruch im menschlichen Dasein ist die apriorische Struktur, in die hinein sich der neutestamentliche Freiheitsbegriff bildet (K. Niederwimmer)« (157).

Angesichts der verschiedenen religiösen und säkularen Befreiungsbotschaften stellt sich die Frage nach der spezifischen Aussagekraft des christlichen Glaubens. »Freiheit im Glauben kommt nicht durch eine Synthese von Autorität und Freiheit zustande, sondern durch die Sohnschaft, die in Jesus Christus Wirklichkeit geworden ist. Der Dualismus von Autonomie und Heteronomie ist erst dort wahrhaft überwunden, wo die Heteronomie selbst die Autonomie gewährt, wo Gottes Geist den Menschen beansprucht und ihm selbst Freiheit gewährt: in einer *theonomen Autonomie des Menschen*« (158. 233)⁵. Durch die sakramental in der Taufe vermittelte Christusgemeinschaft ist der Christ einbezogen in die eschatologische Freiheit des

⁵ Den Ausdruck »Theonome Autonomie« gebraucht P. Tillich, *Systematic Theology* III. Kap. 28, Chicago 1963.

»Schon« und »Noch nicht« der Erlösung, der Erfüllung endlicher Freiheit. Da Christus für alle Menschen gestorben und auferstanden ist, gibt es indes keinen Monopolanspruch für den Christen. »Die Einzigartigkeit Christi ist darum inklusiv und nicht exklusiv zu verstehen. Sie bedeutet die Berufung der ganzen Menschheit zur Freiheit« (161. 152).

Die Entfaltung des Sollensphänomens unter den Perspektiven des Anspruches, Widerspruches und der Erfüllung geschieht unausgesprochen auf dem Background einer theologischen Anthropologie mit den vier Phasen Schöpfung, Sünde, Erlösung und Endvollendung. Offensichtlich wird die *Phase der Schöpfung* favorisiert, um die postulierte Prädominanz der Vernunft zu erweisen. Es »soll grundsätzlich klargestellt werden, daß eine Unterstellung des Menschen unter den transzendenten Anspruch Gottes des Menschen gesetzgeberische Autonomie nicht aufhebt, sondern entsprechend der Schöpfungsrelation transzendental trägt« (86). »Schöpfung erscheint als ein Akt freilassender und darin beanspruchender Freiheit Gottes« (151).

Als Kronzeuge wird Thomas von Aquin bemüht. B. beruft sich dabei auf eine ungewohnte Thomas-Interpretation seines Schülers K.-W. Merks, wonach beim Aquinaten die »ratio zur regula et mensura der menschlichen Handlungen wird« (89)⁶. Lediglich das letzte, umfassende Ziel sei vorgegeben. »Gegenstand der ratio sind die Mittel zum Ziel. . . Der Sinn von finis ist hierbei primär weniger eine inhaltliche als vielmehr eine *formale Bestimmung*. Das eigentliche Ziel des Willens ist das bonum universale, die Idee des Guten« (88). Das heißt, »daß der Vollzug der Freiheit als unbedingtes Sich-Öffnen unter einem unbedingten Anspruch steht. . . der transzendentalen Selbstbestimmung. . . des Anspruches zur vernünftigen Selbstverwirklichung« (82. 81. 91).

B. muß sich fragen lassen, woran sich der Freiheitsvollzug als »Sicherschließen des Willens 'zu sich selbst als materialem Wollen' (H. Krings)« (81) *verantwortlich orientieren* soll. Diese Aufgabe »wurde in der scholastischen Ethik immer als Sache der 'rechten Vernunft' (recta ratio), nicht der autonomen Vernunft gesehen«⁷. Wie verträgt sich die »Selbstbejahung des ursprünglichen Wollens. . . (als) der Begriff der transzendentalen Freiheit« (81) mit dem Satz: »Das Angebot, die Verheißung des Evangeliums, wird auch zur inhaltlichen Forderung« (164)?

2. Gesetz

Eine Klärung der sich aufdrängenden Divergenzen wird im zweiten Teil, in den Darlegungen über das *Gesetz* unter dem Aspekt der Normbegründung angegangen.

⁶ K. W. Merks, *Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie* (MSS V), Düsseldorf 1978. Vgl. dagegen R. Bruch, *Moralia varia*. Lehrgeschichtliche Untersuchungen zu moraltheologischen Fragen (MSH VI), Düsseldorf 1981. – J. Messner, *Fundamentalmoral*: ThGl 68 (179) 321–329. – J. G. Ziegler, *Die Absolutheit sittlicher Prinzipien*. Ein Beitrag zur moraltheologischen Diskussion, in: J. Auer u. a. (Hrsg.), *Gottes-herrschaft-Weltherrschaft*. Festschrift Bischof R. Graber, Regensburg 1980, (101–134), 109 f.

⁷ J. Messner, *Fundamentalmoral*, a.a.O. 325. – Ders., *Sind die Naturrechtsprinzipien Leerformeln?*, in: F. Böckle/F. Groner (Hrsg.), *Moral zwischen Anspruch und Verantwortung*, Düsseldorf 1964, 318–364. – Th. G. Belmans, *Hält Thomas von Aquin die menschliche Natur für wandelbar?*: MThZ 30 (1979) 215 f.

Nachdem die Auskünfte des »biblischen Fundamentes« und des »natürlichen Sittengesetzes« sondierend eingeholt worden sind (167–258), wird versucht, die Statuierung »sittlich-normativer Urteile« aufgrund »sittlich-relevanter Einsichten« aufzuzeigen (261–319).

»Die Grundlage des urkirchlichen Ethos liegt auf der in Christus begründeten neuen Existenz« (218 f.). Der darin »gegebene qualitative Unterschied zwischen dem Anspruch Jesu und den Anforderungen der Vernunft, das, was beispielsweise die eheliche Treuebindung zur Heilsverheißung qualifiziert, läßt sich schwer in die Kategorie eines Gesetzes fassen« (217). »Mit der Frage nach der Eigenart und Verbindlichkeit der apostolischen Weisungen berühren wir einen Kernpunkt der gegenwärtigen moraltheologischen Auseinandersetzung« (219). Die Gottes-Worte (Dekalog) und Herren-Worte »sind eine Art ethisches Credo; sie begründen unverzichtbare Werteinsichten, aber sie geben keine unmittelbare praktische Weisung. Diese ist dem 'kasuistischen Recht', d. h. der adaptiven Anwendung eigen« (222). Das *Einengenormtsein in Christus* und dessen Nachahmung »prägt somit nicht allein die Motivstruktur, sondern auch den Inhalt des konkreten sittlichen Anspruchs . . . dergestalt, daß aus dieser Personalisierung sittlicher Normen Werteinsichten gewonnen werden können, die für das sittliche Handeln des Christen fundamental und unverzichtbar sind . . . Der materiale Gehalt dieser Einsicht – die sogenannte Menschenwürde – ist kein exklusives Reservat der Christen, aber jeder Zweifel daran wäre eindeutig unchristlich« (226). »Die paulinischen Weisungen konkreter Art . . . (zeigen) paradigmatisch . . ., wie man . . . sein (des Herrn) Gebot als Ermächtigung und Auftrag verstand. Die Weisungen sind aber zugleich auch verbindlich. Denn sie tragen für uns den Charakter des Wortes Gottes« (231 f.). Es kommt darauf an, »den aus dem Christusereignis ergehenden Anspruch in die jeweilige konkrete Situation umzusetzen« (231).

Eine oszillierende *Relativierung neutestamentlicher Materialethik* zeichnet sich ab. Stehen den widersprüchlichen Aussagen nicht eindeutig formulierte Verbote und Gebote entgegen? erinnert sei an die apodiktische Feststellung des Paulus: »Die solches tun, werden das Reich Gottes nicht erben« (Gal 5,21). Nunmehr gilt doch: »Die Freiheit vom Gesetz als Heilsweg. . . ist zugleich die Freiheit zum Gesetz als inhaltlichem Gebot«⁸.

Da die »konkreten Handlungsregeln biblischer Ethik . . . in ihren materialen Gehalten auch nicht den Verstehenshorizont des Menschen« überschreiten (233), zeichnet sich folgerichtig bei der Befragung des sittlichen Naturgesetzes ebenfalls eine Verschiebung, und zwar von der traditionellen *Autonomie der Natur zur Autonomie des Subjekts ab*. »Das natürliche Sittengesetz besteht weder in einer Naturordnung, aus der Normen abgelesen werden können, noch in einer Summe vernünftiger Verhaltensregeln oder allgemeiner Rechtssätze. Es handelt sich vielmehr um jenes innere Gesetz, das den Menschen als sittliches Wesen zur Selbst- und Weltgestaltung beansprucht und ihn durch einfache Reflexion die wichtigsten der seiner Ver-

⁸ W. Schrage, Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese, Gütersloh 1961, 328. Der weitere Werdegang in der Theologie und Kirche bleibt unbeachtet. Keine Wissenschaft vermag jedoch, ohne Verlust der Auskünfte und Erfahrungen ihrer Geschichte zu entraten.

antwortung unabdingbar aufgegebenen Ziele (fundamentale Rechtsgüter) erkennen läßt« (250). Natur meint in diesem Zusammenhang die Natur des Menschen. Das seit den Stoikern zu Rate gezogene Axiom »secundum naturam vivere« machte »aus der vermeintlichen Metaphysik eine theokratische Lehramtsgesetzgebung (J. Ratzinger)« (284. 319). Gegenüber diesem abgetanen Naturrechtspositivismus findet sich gemäß der Formel »secundum rationem esse vivendum« das Naturrecht »als konkrete geschichtliche Vernunft in der Lebens- und Rechtspraxis selbst (im Ethos)« (249).

Deshalb »tritt die Frage nach der Grundstruktur *kommunikativen Handelns* ins Zentrum der wissenschaftlichen Diskussion« (254). Der neuzeitlichen These, daß für eine herrschaftsfreie Kommunikation unantastbare Prinzipien unannehmbar seien, setzt B. eine bipolare Struktur des Rechts entgegen. Die Essenz, die überpositive Struktur der Rechtswesenheit, und die Existenz, die positive Rechtssetzung, seien zwar ontologisch nicht identisch, aber konkret eins. »Mit dieser Feststellung sind jene Versuche abgewiesen, die neben dem real geltenden positiven Recht noch ein ideal geltendes überpositives (Wesens-) Recht begründen wollen (A. Kaufmann)« (256). »Der Gedanke des unbedingten Verpflichtet-Seins ist der Kern und der bleibende Wahrheitsgehalt des Naturrechts (H. Welzel)« (257).

Wir sehen: Der Trend zur Formalisierung fungiert bei B. als durchgängiges Erkenntnisprinzip sowohl bei der Interpretation der theonomen Autonomie des Menschen, des positiv göttlichen Gesetzes wie auch des sittlichen Naturgesetzes. Es geht um das unbedingte Offensein, Beanspruchtsein, Verpflichtetsein. Die Konsequenzen dieses Vorverständnisses, das selbst eine umrißhafte Materialethik verschwimmen läßt, zeigen sich bei der Findung eines konkreten Werturteils aufgrund einer vorangegangenen formalen Werteinsicht.

»Der Erkenntnisphase mit Erfahrung, Einsicht und Wertfeststellung folgt die sittliche Phase des Überlegens, Wählens und Handelns« (258). »Mit den sittlich relevanten Einsichten sind die Erkenntnis und Feststellung 'nicht-sittlicher' oder besser 'prä-sittlicher' Werte gemeint. In den Handbüchern sprach man vom bonum physicum im Unterschied zum bonum morale« (23). B. postuliert die *Differenzierung in vormoralische Güter und moralische Werte*⁹. »Als Güter verstehen wir reale Gegebenheiten, die unabhängig vom persönlichen Denken und Wollen existieren, die aber unserem Handeln vorgegeben sind«, wie Leben, Eigentum, Freiheit des Gewissens, Ehe, Familie, Meinungsäußerung. »Dies geschieht hier ohne Bezug auf die Diskussion über das Verhältnis von Wert und Sein« (259). »Im Unterschied dazu bezeichnen wir als Werte bestimmte stereotype Werthaltungen (Tugenden), die nur als Qualitäten des Willens als real existent angesehen werden können«, wie Gerechtigkeit, Treue oder Solidarität (260). »Diese Unterscheidung ist bisher nicht allgemein üblich« (259).

Ich halte sie für ein *theoretisches Konstrukt*, weil jedes »vor-sittliche« Gut, z. B. sprechen, im sittlichen Kontext nicht isoliert existiert, sondern sofort sittliche Qualitäten bekommt, sobald es im frei-bewußten Vollzug in Relation zum Menschen tritt.

⁹ B. Schüller, Die Begründung sittlicher Normen. Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moraltheologie, Düsseldorf 1973, 39–45: »Sittlicher und nicht-sittlicher Wert«.

Güter und Werte erwachsen aus »kompetenter Lebenserfahrung«, die nur »auf dem Wege kommunikativer Verständigung intersubjektiv verständlich gemacht werden« (287. 269). Zur Lösung von Wertkonkurrenzen braucht es eine *hierarchia bonorum*, entweder nach dem Prinzip der Fundamentalität oder der Dignität. »Eine solche Werteordnung ist aber ... nur auf dem Hintergrund bestimmter Sinnentwürfe möglich. Damit ist die wertende Sinndeutung unweigerlich abhängig vom jeweiligen epochalen Welt- und Selbstverständnis des Menschen« (287). Ein konkretes Muster einer Rangordnung wird gemäß der Position von B. nicht angeführt, z. B. materielle, biologische, ideelle, geistliche Werte¹⁰.

In diesem Zusammenhang will B. »eine zusammenfassende Antwort auf die Frage nach dem 'Proprium einer christlichen Ethik'« geben (288). »Es geht darum, an der Existenzform Jesu abzulesen, welches die letzte, das Menschenleben bestimmende Wirklichkeit sei. . . Diese letzte ihn bestimmende Wirklichkeit nennt Jesus 'Abba Vater' . . . Diese Grundentscheidung für Gott im Geiste Christi, die glaubend, hoffend und liebend gelebt werden will, bildet den Kern des christlichen Ethos. Insofern sie in einem reflektierten Bezug auf die Botschaft und das Wirken Christi gründet, kann man darin eine exklusiv christliche Haltung sehen« (295 f.). Jedoch fallen – abgesehen von der unbedingten Achtung vor dem personalen Wert jedes einzelnen Menschen – auch die radikalen Forderungen der Bergpredigt und die Rede von der Torheit des Kreuzes unter die grundsätzliche Verstehbarkeit und Kommunikabilität, wenn auch nicht gleich zwingend wie für das christliche Denken (299 f.).

Es fällt auf, daß B. die *hierarchia bonorum* zwar erwähnt, jedoch für die Urteilsbildung des Gewissens nicht ausdrücklich rezipiert, wie es in den Handbüchern bei den Überlegungen über die sogenannten partikulären reflexen Prinzipien zur Lösung eines *dubium facti* vorgeführt wurde. Allerdings geschah dies im Rahmen der Begründung und Findung »sekundärer Normen«. Dabei ging es nicht um die Erhebung formaler und materialer ethischer Prinzipien aus der Seins- und Sinnstruktur der Natur des Menschen, nicht um Wahrheit, sondern um Richtigkeit, um die situative Anwendung der Prinzipien im Gewissensurteil. B. verlegt wegen des Formalismus der Prinzipien den *Akzent auf die Richtigkeit*. Auf diesem Hintergrund wird der Satz verständlich: »Man sollte darum vorsichtig sein mit einer globalen Beurteilung dieser unserer Bemühungen. Man kann nicht schon von einem ethischen Utilitarismus oder Eudaimonismus sprechen, nur weil wir der Güterabwägung als Methode der Normbegründung eine zentrale Rolle zusprechen« (304). Wo allerdings die Aussagekraft formaler Prinzipien befragt wird, rücken konkrete sekundäre Normen allzu leicht in den Rang materieller Prinzipien ein.

Auf der jeweiligen Werteinsicht beruht das dementsprechende Werturteil. Neben der Bejahung »vorsittlicher« Güter wird deshalb von Schüller die damit zusammenhängende *teleologische Normtheorie* (Telos = Ziel) zur Begründung normativer Urteile übernommen und weitergeführt. Sie besagt: »Sittliche Normen im zwischenmenschlichen Bereich können nur unter Berücksichtigung aller voraussehbaren Folgen des Handelns begründet werden« (306). »Ihr Hauptargument liegt im Hinweis,

¹⁰ Vgl. J. B. Lotz, *Wider den Un-sinn. Zur Sinnkrise unseres Zeitalters*, Frankfurt 1977, 30 f.

daß die unserem Handeln aufgegebenen Güter und Werte ausschließlich bedingte, geschaffene und damit begrenzte Güter oder Werte sind . . . Zwar ist der Mensch vom absoluten Grund des Sittlichen unbedingt gefordert, doch als kontingentes Wesen in einer kontingenten Welt kann er das ihn absolut anfordernde 'bonum' immer nur an und in den 'bona' verwirklichen, die als kontingente Güter oder Werte eben 'relative' Werte sind . . . Jede konkrete kategoriale Entscheidung muß – um nicht fälschlich Kontingentes zu verabsolutieren – letztlich auf einer Vorzugswahl beruhen« (307). Darum werden absolute materiale ethische Prinzipien ebenso abgelehnt (307) wie »in sich schlechte Handlungen« (308), die »Handlung mit einem doppelten Effekt« (311 f.) ebenso wie der Unterschied zwischen »Tun und Unterlassen« im sittlichen Bereich (314). Denn »Güter, die unserem Bewußtsein vorgegeben sind, haben als solche nicht sittlichen, sondern 'prä-sittlichen' Charakter. Ihre – auch direkte – Verletzung zeigt sich im Leben immer wieder als notwendig« (311).

B. vermeidet es, konkrete Beispiele dieses »Konsequentialismus« anzuführen, wie sie u. a. bei Schüller zu finden sind. Entsprechend der Güterabwägung können die Tötung Unschuldiger, der Abort, die Scheidung der Ehe, die Falschrede sittlich erlaubt sein¹¹. Auch die *Mißbräuchlichkeit* dieser Theorie, wie sie z. B. aus seelsorgerischem Impetus Scholz¹² bewegt, wird nur kurz erwähnt (310). Zur Selbsttötung oder der Tötung Unschuldiger wird ausgeführt: »Unter den endlichen Gütern kann es nun einmal keines geben, von dem man sagen könnte, ein ihm bedeutenderes lasse sich nicht denken« (317. 300). *Es ist das erste Mal in der Geschichte der Moraltheologie – um von kirchlichen Lehräußerungen ganz zu schweigen –, daß die Tötung Unschuldiger zur Disposition gestellt wird.*

Die Verfechter absolut verpflichtender Verbote und Gebote vertreten eine *deontologische Normtheorie* (Deon = Pflicht), »die behauptet, nicht alle Handlungen seien ausschließlich durch ihre Folgen sittliche bestimmt« (315). Wer den Gesetzes-traktat des Thomas kennt, liest überrascht: »Erst gegen Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts setzt sich in der Moraltheologie eine neue Naturrechtsauffassung durch. Anstelle einer objektiv begründeten Vernunftordnung tritt die göttliche Natur- oder Wesensordnung, in die der Wille Gottes selbst eingeschlossen ist« (318). »Solcher Art der Berufung auf das Wesen und die Wesenseigenschaften des Menschen weckt den Verdacht, daß die in der herrschenden Praxis vorausgesetzten Strukturen zu Wesenseigenschaften hochstilisiert werden, um die Normen der Praxis als unabänderlich im Sein begründet zu erweisen« (248).

J. Messner, Wiener Altmeister der Sozialethik, meint dazu: »Er (B.) hat recht, wenn er vor der Überziehung der naturrechtlichen und metaphysischen Begründung der Werte warnt, andererseits wäre der vernunftautonome Konsens der Moraltheologen über Grundwerte nur Postulat und Dezision, solange er nicht auf den inneren *Zusammenhang von Sein und Wert* begründet ist. Diesen Zusammenhang zu ergründen und zu begründen, scheint unerläßlich, seit die Wertfreiheit der Wissen-

¹¹ B. Schüller, *Die Begründung*, a.a.O. 182 ff.

¹² F. Scholz, *Wege, Umwege und Auswege der Moraltheologie. Ein Plädoyer für begründete Ausnahmen*, München 1976, 156 f. – Ders., *Zur Begründung konkreter sittlicher Handlungsweisen*, in: *Anzeiger für die katholische Geistlichkeit* 89 (1980) 6 f.

schaft zum Prinzip erhoben wird und der wissenschaftlichen Vernunft nur die Tatsachenerkenntnis, nicht die Werterkenntnis zugestanden wird«¹³. Die Haltung Messners teilen nicht wenige Moraltheologen.

Um einen Vergleich zu ermöglichen, sei die *Stellungnahme T. Styczeńs*, des Ethikers an der Katholischen Universität Lublin, skizziert. Er führt aus: »Der Sollensanspruch, eine bestimmte Tat zu setzen, wird nicht durch die Relation der Tat als Mittel zum letzten Ziel sittlich qualifiziert . . . (Das) Handeln (wird) vom Wesen her sittlich gut, wenn es von solcher Motivation frei ist, wenn das für die Entscheidung des Handelnden ausschlaggebende 'Darum' in diesem Sinne unbedingt und interessenfrei ist«¹⁴. Man denke an das Verhalten des barmherzigen Samaritans oder Antigones, die nicht aus teleologischem Glücksverlangen, sondern aus *kategorischem Sollen* handelten. Sei nämlich das Subjekt mächtig, selbst Verhaltensregeln zu bestimmen, sei es gleichfalls mächtig, diese zu annullieren. Die autonome Vernunft setze ein bedingtes, hypothetisches »Ich will«, nicht ein unbedingtes »Ich soll«. Kants »Praktische Vernunft«, der Präskriptivismus von Hare oder der Authentizismus von Sartre seien im Grunde »der von jeder Berufung auf irgendwelche Gründe befreite Wille; also ein irrationaler Wille«¹⁵.

Entscheidend sei überdies, wie der einzelne die Handlungsfolgen teleologisch bestimmt, ob er sie nur eigennützig für seine Selbstentfaltung kalkuliert oder ob er für ihre Wahl *objektive Kriterien* ausschlaggebend sein lasse. »Dann kommt man hier wohl kaum ohne den Begriff der Natur aus und auch nicht ohne irgendeine in bezug auf das Handeln durch eben diese Natur vorgegebene Programmierung . . . Im übrigen legt die Natur die Ordnung (Hierarchie) unter dem, was für den Menschen gut ist, fest und 'programmiert' damit von vornherein die Art der Wertpräferenz«¹⁶. Es geht um das Problem des gegenständlich Sittlichen (*moralitas ex objecto*).

Ein *Deontonomismus* verstößt nach T. Styczeń gegen die Forderung der »Innerlichkeit« und »Vernunftgemäßheit« eines sittlichen Verhaltens. »Das äußere Gebot . . . erklärt jedoch nicht – und noch weniger konstituiert es – das Phänomen des sittlichen Sollens als innere Handlungspflicht des Subjekts. Dieser Vorrang des sittlichen Sollens in Bezug auf eine äußere Autorität drückt sich auch in dem Recht und der sittlichen Pflicht des Subjekts aus, nach dem Grund des an das Subjekt gerichteten Gebots zu fragen, unabhängig davon, von welchem Rang die Autorität ist, die dieses erläßt«¹⁷. Bei Abraham gab den Ausschlag, seinen Sohn zu opfern, die »innere Überzeugung, daß es moralische Gründe für diese Tat gibt – auch wenn diese ihm selbst verborgen und einzig dem Heiligen bekannt und genug sind«¹⁸. Als Indikatoren des sittlichen Sollens seien »Unbedingtheit und Uneigennützigkeit« bei den Teleologisten, »Innerlichkeit und Überzeugung« bei den Deontologisten gefährdet.

¹³ J. Messner, *Fundamental-moral*, a.a.O., 329. – Zur Kritik des Teleologismus vgl. J. G. Ziegler, *Die Absolutheit*, a.a.O., 108–122.

¹⁴ T. Styczeń, *Zur Frage einer unabhängigen Ethik*, in: K. Wojtyła/ A. Szostek/T. Styczeń, *Der Streit um den Menschen. Personaler Anspruch des Sittlichen*, Kevelaer 1979, 126.

¹⁵ T. Styczeń, *Personaler Glaube*, a.a.O., 42.

¹⁶ Ders., *Zur Frage*, a.a.O., 169.

¹⁷ Ders., a.a.O., 130.

¹⁸ Ders., *Personaler Glaube*, a.a.O., 37.

3. Kirche

In einem dritten Abschnitt wird von B. »Der Beitrag der Kirche« (321–331) gestreift. »Theologie geschieht im Raum der Kirche . . . Für die Moraltheologie als theologische Ethik spielt darum das lebendige sittlich-religiöse Glaubensbewußtsein der Kirche eine fundamentale Rolle. Es hat als 'unmittelbare Quelle' – so wurde es in den Handbüchern genannt – alles theologische Bemühen zu speisen« (321). »Hier gibt es jene Normfindung 'von unten' . . . Man kann nur hoffen, daß . . . die heute noch vorhandene deutliche Diskrepanz zwischen den Wertvorstellungen vieler Gläubiger und den lehramtlichen Aussagen der Kirche zu einer echten Weiterentwicklung normativer Aussagen führen . . . Der Christ und der Bürger im Menschen lassen sich nicht trennen. Darum wird der innerkirchliche Prozeß zwangsläufig zu einem wichtigen Faktor der gesellschaftlichen Entwicklung« (323 f.). »Bei der 'applicatio fidei' im Bereich der Sittlichkeit ergibt sich ein *reziproker Erkenntnisprozeß*« (331). »Dieser Prozeß geht weiter, und das eigentliche Problem liegt in dem reziproken Verhältnis von Glaube und Fortschritt« (330). Dabei »wird nicht von einem übergeschichtlichen Seins-'ordo' auf geschichtliche Situationen hingedacht; die immanente Richtung des Denkens verläuft vielmehr von der ontologischen Einzigartigkeit des vergangenen Jesusgeschehens zur Gegenwart der eigenen Einsicht wie Entscheidung. Für den Glauben liegt der übergeschichtliche 'ordo' im geschichtlichen Jesusereignis beschlossen (K. Demmer)« (322). Schlußendlich: »Im Bewußtsein der 'Kommunikabilität' sittlicher Wahrheit wird es das Bemühen aller sein müssen, sie möglichst breit in das gesellschaftliche Denken und Handeln einzugliedern« (322).

Die gewählte Methode, kirchliche Lehräußerungen dem säkularisierten Menschen als dem Adressaten nicht direkt zuzumuten, erleichtert zwar die Explizierung des vorgestellten Systems. Die dabei geübte Abstinenz, u. a. vom II. Vatikanischen Konzil, erweist sich indes als schwerwiegendes Defizit. Die Rezeption von Ausführungen allein der »Pastoralen Konstitution über die Kirche in der Welt von heute« über die menschliche Person, die menschliche Gemeinschaft, das menschliche Schaffen, über Ehe, kulturellen Fortschritt, Wirtschaft und Politik wäre einer größeren Ausgewogenheit zugute gekommen. Theologie kann nicht auf die Auskunft und Last ihrer Geschichte verzichten. Die im »Dekret über die Ausbildung der Priester« Art. 16,4 enthaltene Empfehlung wird übergangen: »Besondere Sorge verwende man auf die Vervollkommnung der Moraltheologie, die reicher genährt aus der Lehre der Schrift, in wissenschaftlicher Darlegung die Erhabenheit der Berufung der Gläubigen in Christus und ihre Verpflichtung, in der Liebe Frucht zu tragen für das Leben der Welt, erhellen soll«.

III. Bemerkungen

B. legt mit seiner »Fundamentalmoral« einen Entwurf vor, der *allseitige Beachtung* verdient. Über die verarbeitete Stofffülle kann man nur staunen. Einige im Gesamtzusammenhang etwas breit geratene Partien, z. B. über den neuzeitlichen Au-

tonomieanspruch (49–78), die zeitgenössische Schulterfahrung (95–113) oder über den derzeitigen Stand der Exegese in moralibus (167–232) liest man mit Genuß. Dennoch fordert die wohl bewußte Einseitigkeit zum Streitgespräch (im platonischen Sinne als Medium der Wahrheitsfindung) heraus.

Die Polarität von Offenbarung und Vernunft (1), von Kirche und Welt (2) sowie von Wahrheit und Richtigkeit (3) ist im Gesamtduktus der Ausführungen polarisierend zugunsten der jeweils zweiten Komponente zurückgedrängt. Ein Blick auf das Gewissensurteil (4) soll diese Ansicht verdeutlichen.

1. Offenbarung und Vernunft

»Schlüsselbegriff . . . nach einer Letztbegründung der Normativität ist die ratio« (87). Die approximative Perspektivität der menschlichen Vernunft läßt nach B. lediglich formale ethische Prinzipien erkennen mit der Gefahr, berausenden Leerformeln zu erliegen. Die Verwendung der Kategorie »Absolutheit« läuft Gefahr, sich auf die *absolute Ablehnung materieller ethischer Prinzipien* zu konzentrieren. Es ist der »Glaubensgehorsam« (Röm 15,18), der Gewißheit auch über ethische materielle Prinzipien gibt (331)¹⁹. Absolute ethische Prinzipien hemmen, aber halten auch bei der Urteilsfindung des Gewissens in Konfliktsituationen. Das ist meine Erfahrung während der Nazizeit.

Die vernunftgesteuerte Suche nach der Wahrheit und die gläubige Gewißheit, die Quelle der Wahrheit bereits zu kennen, schließen sich nicht aus, sondern stützen sich gegenseitig. Dabei geht es weniger um ein quantitatives plus als vielmehr um ein qualitatives magis, was auch B. betont. Es besteht in der *Inexistenz Christi im Christen*. »Ich lebe, nein nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir« (Gal 2,20). Wenn Sittlichkeit sich in der aufgegebenen Verwirklichung der vorgegebenen Wirklichkeit aktuiert, besteht in der Enchristie das unterscheidend entscheidende Offenbarungsdatum, was B. ebenfalls herausstellt. »Könnt ihr euch nicht das Zeugnis geben, daß Jesus Christus in euch ist? Wenn nicht, könnt ihr nicht bestehen« (2 Kor 13,5), weder vor euch selbst, noch vor Gott, noch vor den Mitmenschen. Erst das entschiedene Bekenntnis christusförmiger Sittlichkeit macht die Moralverkündigung glaubwürdig²⁰. »Weil wir von Gott gewürdigt wurden, mit der Frohbotschaft betraut zu werden, so reden wir, nicht Menschen zu gefallen, sondern Gott, der unsere Herzen prüft« (1 Thess. 2,4. Gal 1,10).

Wie verträgt sich zu der *Sendung des Christen*, »Christus vor den Menschen zu bekennen« (Mt 10,32) die Formulierung: »Die christologische Konzentration zeigt sehr bald, daß sich die Gestalt Christi als Universale Concretum einer normativen Verall-

¹⁹ Thomas, Summa theol. I,II, 91,4: »Damit der Mensch also ohne jeglichen Zweifel wissen könne, was er zu tun und zu lassen habe, muß er in den ihm eigentümlichen Handlungen durch ein von Gott gegebenes Gesetz geleitet werden, von dem feststeht, daß es nicht irren kann«. Vgl. Th. G. Belmans, Hält Thomas, a.a.O.

²⁰ Vgl. J. G. Ziegler, Lex nova sive evangelica. Präliminarien zu einer Gnadenmoral: H. Weber u. D. Mieth, Anspruch der Wirklichkeit und christlicher Glaube. Probleme und Wege theologischer Ethik heute (Festschrift A. Auer), Düsseldorf 1980, 225–247.

gemeinerung widersetzen muß . . . Die christliche Botschaft erträgt daher keine sektiererische Verengung« (16 f.). Sieht man von extremen Unterstellungen ab, gilt aber auch: Obwohl der Gläubige weiß, daß er diesen Schatz in zerbrechlichen »irdenen Gefäßen« trägt (2 Kor 4,7), steht er unter dem Befehl des Herrn: »Ihr seid das Salz der Erde. Wenn das Salz schal wird, womit soll man es selber salzen? Es taugt zu nichts mehr, man wirft es weg, und es wird von den Leuten zertreten« (Mt 5,13). Das Nachgeben gegenüber einer *übersteigerten Vernunft euphorie* würde den Menschen zu einem »Kopffüßler« verdammen. Der Mensch besteht aber nicht bloß aus Kopf und Füßen, er hat auch ein Herz, dessen eigene Gesetze nicht gegen, aber über die Vernunft der Glaube wahrnimmt. Nur das ständige Bemühen, die Spannungsmittelpunkte (nicht Mittelmäßigkeit) zwischen Glaube und Vernunft durchzuhalten und ihr nicht polarisierend in einer Scheinlösung zu entfliehen, gibt Antwort auf den Anruf der ertösten Schöpfungswirklichkeit.

2. Kirche und Welt

Eine auch in der Theologie wirksame modische Nivellierungstendenz zwischen Glaube und Wissen versucht folgerichtig, das Spannungsverhältnis zwischen Kirche und Welt zugunsten der Welt einzuebnen. Eine *säkularisierte Weltsicht* jagt entweder dem Phantom einer »heilen Welt« nach oder reibt sich an der Vorstellung einer »unheilen Welt« wund. Der Christ weiß um die »erlöste Welt«. Die bereits begonnene Herrschaft Christi hat er in der Nachfolge des Herrn der eschatologischen Endvollendung anzunähern, bekräftigt B. Kirche und Welt sind deshalb nicht identisch. »Gleicht euch nicht dieser Welt an« (Röm 12,2).

Der Heildienst der Kirche an der Welt setzt die *Distanz zur Welt* voraus, ihrer Denkweise und ihren Handlungsformen. Der Beifall der Welt ist ebensowenig ein Wahrheitskriterium wie die Moralstatistik. Ziel christlichen Lebens ist nicht der Weise, sondern der Heilige, der nicht von, aber in dieser Welt und für diese Welt sein Leben aus Christus (sakramental) auf Christus hin (ethisch) gestaltet. Unbestritten kommt der Kirche und in ihr der Theologie ständig die Aufgabe zu, »das Verhältnis zwischen Religion und Gesellschaft, zwischen Kirche und gesellschaftlicher Öffentlichkeit sowie zwischen eschatologischem Glauben und gesellschaftlicher Praxis neu zu bestimmen« (18). Die Weltverantwortung des Christen hat in der »Dogmatischen Konstitution über die Kirche« und im »Dekret über das Laienapostolat« des Konzils eine offizielle Bestätigung erhalten. Damit wurde eine individualistische Fehlentwicklung, die Frömmigkeit in der Sorge für das eigene Seelenheil aufgehen ließ, überwunden.

Es kommt aber einer polarisierenden Trennung der Zuordnung von Schöpfung und Erlösung, von Weltethos und Heilsethos, von Welt und Kirche nahe, wenn das Pendel in das *entgegengesetzte Extrem* ausschlägt und als Aufgabe proklamiert wird: »Unter dem Programmwort einer 'Theologie der Welt', einer 'politischen Theologie' resp. einer 'Theologie der Befreiung' wendet man sich gegen eine individuelle Verengung des christlichen Heils« (17). Johannes Paul II. warnte in Rio de Ja-

neiro am 02.07.1980 vor dem Konformismus mit der Welt innerhalb der Kirche und ihrer Theologie. Er führte aus: »Die Kraft des Zeichens besteht nicht im Konformismus, sondern in der Unterscheidung . . . Christus nennt uns Licht und Salz der Erde. In einer zerstreuten und verwirrten Welt liegt die Kraft des Zeichens gerade in seiner Andersartigkeit, die um so deutlicher sich erheben muß, je mehr die apostolische Tätigkeit das Eintauchen in die Menge erforderlich macht«²¹.

Die Akzentuierung der beiden Bezugspunkte Offenbarung und Vernunft sowie Kirche und Welt ist endgültig, ohne Ende geltend, nicht festzulegen. Ein zeitentsprechendes Verhältnis erfordert eine *ständige Überprüfung* mit der Bereitschaft zur Korrektur. Im Ausgang unserer Epoche einer »zweiten Aufklärung« zeichnen sich Parallelen zu Bestrebungen in der Moralthologie im 18. Jahrhundert ab. Um die Wende zum 19. Jahrhundert wurde versucht, der Position Kants Heimatrecht zu verschaffen²². Die Vergegenwärtigung der Vergangenheit dient der Aufdeckung einer Gegenwartsbefangenheit und läßt Einseitigkeiten erkennen. »Darum ist jeder Schriftgelehrte, der ein Jünger des Himmelreichs wurde, einem Hausvater gleich, der aus seinem Schatz Neues und Altes hervorholt« (Mt 13,52).

3. Wahrheit und Richtigkeit

Bestimmend für die Zusammenschau der verschiedenen Bezugs- und Gesichtspunkte ist die vorausgesetzte erkenntnistheoretische Position. Für die katholische Gläubigkeit ist ein *essenzielles Wahrheitsverständnis* bestimmend. Wahrheit ist als »adaequatio rei et intellectus«, Angleichung der Einsicht an die Wirklichkeit. Darum existiert eine »Wahrheit an sich«. Seit dem Beginn der Neuzeit drängt sich ein existenzieller und funktionaler Wahrheitsbegriff vor. Darnach ist wahr, was mich betrifft oder mir nützt. Diese drei Perspektiven haben ihre Berechtigung, wenn sie nicht exklusiv voneinander getrennt werden. Grundlegend bleibt aber der essenzielle Wahrheitsbegriff, die Erfassung der Wirklichkeit sub modo recipientis. Dieser gemäßigte Realismus entspricht dem ontologischen Denkschema, das in der Dogmatik, z. B. der Sakramentenlehre und der Christologie, bestimmend ist und auf dem Inkarnationsprinzip beruht. Christus *ist* Gott und Mensch. Deshalb sollte auch nicht als Pendant zur Teleologie von Deontologie, sondern von Ontologie gesprochen werden. Es

²¹ L'Osservatore Romano. Wochenausgabe in deutscher Sprache vom 11. 07. 1980 S. 7. – Vgl. J. G. Ziegler. »Rolle« oder »Sendung« des Moralthologen. Versuch einer Selbstreflexion: ThGl 69 (1979) 272–288.

²² F. Scholz, Benedikt Stattler und die Grundzüge seiner Sittlichkeitslehre unter besonderer Rücksicht der Doktrin von der philosophischen Sünde (Freiburger Theologische Studien, Heft 70), Freiburg 1957. – W. Hunscheidt, Sebastian Mutschelle (1749–1800). Ein kantianischer Moralthologe, Moralphilosoph und Moralpädagoge, Bonn 1948. – Chr. Keller, Das Theologische in der Moralthologie. Eine Untersuchung historischer Modelle aus der Zeit des Deutschen Idealismus (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts, Bd. 17), Göttingen 1976, 87–192. – J. G. Ziegler, Zwischen Vernunft und Offenbarung. Zur Quellen- und Methodenfrage in der Moralthologie, in: ThR 70 (1974) 266–271. – T. Styczeń, Personaler, a. a. O., 41, sieht die kantische Position im Postulat der Universalisierung gegenwärtiger Ethikentwürfe wiederholt. Die Postulate der Universalisierbarkeit und der von B. geforderten Kommunikabilität entsprechen sich.

geht nicht um Deontonomismus, um Gebotsmoral, sondern um Deontologismus, um Seinsethik.

Auf die Moralthologie angewandt heißt dies, daß der Interdependenz zwischen *Wahrheit und Richtigkeit* ethischer Direktiven eine fundamentale Bedeutung zukommt. Zur Kategorie der Wahrheit zählen sittliche Prinzipien, die durch Erfahrung und Reflexion aus den vorgegebenen Seins- und Sinnstrukturen erhoben werden. Ihnen eignet Absolutheit und Abstraktheit, Abgezogenheit vom Einzelfall. Ihre Anwendung im Gewissensspruch auf die Situation gehört zur Kategorie der Richtigkeit. Ich spreche von Normen, die relational sind, weil sie sowohl auf das Prinzip wie auf die Situation bezogen werden. Dadurch werden sie konkret. Auf dieser terminologischen Klärung fußt auch die Unterscheidung von wahren und irrigem, von richtigem und falschem Gewissen. Indem bei B. die Prinzipien auf Formalia reduziert werden und ihrer materiellen Präzisierung absolute Geltung abgesprochen wird, neigt sich das Gewicht auf die Statuierung konkreter Normen als einer Sache der vernünftigen Folgenabschätzung eines Verhaltens. Der existenzielle und funktionale Wahrheitsbegriff gewinnt gegenüber dem essenziellen das Übergewicht. Die Spannung zwischen dem Einzelfall und dem Universale nähert sich einem vordergründigen Dualismus²³.

4. Das Gewissensurteil

Bezeichnend ist, daß B. das *Gewissen*, die Vermittlungsinstanz zwischen Freiheit und Gesetz, nicht eigens behandelt. »Der Leser wird vermutlich ein eigenes Kapitel über das Gewissen vermissen. Eine Psychologie des Gewissens muß ich kompetenteren Leuten überlassen, dem begründeten sittlichen Urteil aber will das Ganze in all seinen Teilen dienen« (12). Die Reflexion auf die Tätigkeit des Gewissens zwingt dazu, die von B. optierte theonome Autonomie des Moralsubjekts in seiner Ausrichtung auf das Objekt zu profilieren. Wenn das Sollen kraft eines *Urteils*, eines abwägenden Erkenntnisaktes, erfaßt wird, ist es verpflichtet, sein Urteil an objektiven, eben intra- oder transsubjektiven Kriterien auszurichten, an der Wahrheit der Wirklichkeit. Es bedarf der ständigen Kontrolle der irrtumsfähigen Vernunft an vorgegebenen Prinzipien. Lediglich formale Prinzipien genügen dazu nicht. Die Sorge um die Vernunftgemäßheit der eigenen Entscheidung, das Gewissen als *norma normanda*, und das Recht, immer in Übereinstimmung mit seinem Gewissensurteil zu handeln, das Gewissen als *norma proxima*, begründen die relative Autonomie des Gewissens in der Spannung zwischen seinen intra- und intersubjektiven Komponenten. In dieser dialektischen Verschlungenheit ist der Mensch maßgebend und maßnehmend ineins. Eine Definition: »Das Gewissen ist die Intensitäts- oder Motivationserfahrung dessen, was 'mich (unausweichlich) angeht'« (D. Mieth) (278), genügt nicht. Das im

²³ Aufschlußreich J. Stallmach, Das Problem sittlicher Eigengesetzlichkeit des Individuums in der philosophischen Ethik: ThPh 42 (1967) 22–50. – Vgl. C. F. von Weizsäcker: »Ich behaupte, nicht eine glücksorientierte, nur eine wahrheitsorientierte Gesellschaft kann auf die Dauer gedeihen«. – D. A. Seeber, Nicht wahrheitsfähig?: HK 34 (1980) 321–324.

Gewissensspruch agierende primäre Verlangen nach einer letzten Erklärung des Sollens macht Ethik »durch die Weise der Erhellung ihres Gegenstandes . . . zur philosophischen Anthropologie und Metaphysik des Sittlichen«²⁴. »Dementsprechend darf sie (die Ethik) als Gewissensmoral bezeichnet werden«²⁵.

Betrachtet man den Gewissensspruch im Spannungsverhältnis zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen, so wird von B. im Hinblick auf die Bezugspunkte Vernunft und Offenbarung sowie Welt und Kirche, bzw. Schöpfung und Erlösung bei der Urteilsbildung durch die Prärogative der Vernunft der Schwerpunkt auf das Besondere des ersten Spannungspols verlegt. Folgerichtig schlägt bei B. bei der Relation »objektiv wahr – im Einzelfall richtig« das Pendel vom *Allgemeinen zum Besonderen* aus. Das essenzielle Wahrheitsverständnis tritt zugunsten einer existenziellen bzw. funktionalen Sicht der Wirklichkeit zurück.

Die Akzente können verschieden gesetzt werden. »Diese Pluralität jedoch anzuerkennen, befreit mich nicht von der Pflicht . . ., die notwendigen Grundlagen, die unverzichtbaren Prinzipien zu verteidigen . . . (in) einer Gesellschaft, die auf einem System von Werten gründet, das die Gesellschaft vor den Manipulationen des individuellen und kollektiven Egoismus verteidigt«²⁶. Eine ausgewogene Gewichtung zwischen Offenbarung und Vernunft, Kirche und Welt, essenziellem und existenziellem Wahrheitsbegriff ist eine ständige Aufgabe, insbesondere der Moralthologie. Darauf aufmerksam zu machen, ist die *Intention dieser Überlegungen*. Sie bezieht sich nicht nur auf B. Eine ähnliche Position nimmt – sieht man von Österreich ab – eine nicht geringe Anzahl von Moralthologen im übrigen deutschen Sprachraum ein²⁷. Ihr Einfluß ist weltweit²⁸. Es scheint allerdings, daß die Stimmung der letzten zehn bis fünfzehn Jahre, denen B. Rechnung zu tragen versucht, schon wieder in das gegenteilige Extrem umzuschlagen droht.

²⁴ T. Styczeń, *Zur Frage*, a.a.O., 163. – Thomas, *Summa theol.* I, 79, 11 ad 2: »objectum intellectus practici est ordinabile ad opus sub ratione veri«. – Vgl. A. Everding, *Begrüßung des Heiligen Vaters*. . ., Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Papst Paul II. in Deutschland, Bonn 1980, 183: »Man ist versucht, den Kirchlichen im Umgang mit den Phantasten zu sagen: Seid nicht so kleingläubig – und den Künstlern, die alle einen Sinn für das Numinose haben: Fürchtet Euch nicht! –, auch wenn ihre Angst vor dem Sterben groß ist und auch ihre Trauer, weil der Weg zur Wahrheit oft bei Richtigkeiten endet.«

²⁵ H. Juros, *Die »Objektschwäche« der Moralthologie*, in: J. Piegsa/H. Zeimentz, a.a.O., 18.

²⁶ Johannes Paul II. in Brasilien.

²⁷ Vgl. F. Furger, *Von der Moralthologie zur christlichen Ethik. Entwicklungen im Bereich der theologischen Ethikforschung: ThGw 22 (1979) 147–159. Texte der Österreichischen Kommission IV – Fundamentalmoral*, Wien 1979.

²⁸ Vgl. D. Mieth/F. Compagnoni, *Ethik im Kontext des Glaubens. Probleme – Grundsätze – Methoden (Studien zu theologischen Ethik III)*, Freiburg 1978, 5: »Die deutschsprachige Moralthologie übt heute eine weltweite Einflußfunktion aus, welche wenigstens in Westeuropa dazu führt, daß sie eine eindeutige Führungsrolle innehat. Diese Ausgangsposition bringt die entsprechende Verantwortung mit sich.« – Von entscheidender Bedeutung erweist sich die zugrundegelegte Philosophie, vor allem Erkenntnistheorie und Anthropologie.