

C. A. J. Ouwerkerk

Biblisches Ethos und menschlicher Kompromiß

Einige moraltheologische Betrachtungen über ein aktuelles Problem

Wer mit Aufmerksamkeit die Entwicklung der Moral- und Pastoraltheologie der letzten Jahre verfolgt, kann sich kaum des Eindrucks erwehren, daß hinter vielem, was gesagt und geschrieben wird, eine große Unsicherheit hinsichtlich des Problems der sittlichen Not steckt. Darin ist die Theologie eine Widerspiegelung der Seelsorge, die von Zweifeln befallen wird, wenn sie überall auf der Welt täglich mit der Diskrepanz zwischen Evangelium und Leben konfrontiert wird. Die heutige Eheproblematik ist sicher ein Knotenpunkt, in dem die verschiedensten Fragen und Zweifel über die gängige Moraltheologie zusammenlaufen, aber auch auf breiteren Gebieten des Lebens, wie in Politik und Geschäftsleben, weiß man sich kaum Rat hinsichtlich des Gegensatzes, den man zwischen Norm und Lebenspraxis zu erfahren glaubt. Seelsorger und Laien akzeptieren es nur zögernd, daß offensichtlich gutwillige Menschen durch mancherlei Faktoren und Strukturen der Gesellschaft zu einem nach gängigen Normen unsittlichen Verhalten verdammt zu sein scheinen, und sie können sich des Eindrucks nicht erwehren, daß in vielen Fällen die Normen die Lebensfähigkeit des Lebens bedrohen und Anlaß zu unlöslichen Gewissenskonflikten werden.

Man will die Möglichkeit und das tatsächliche Vorkommen der Sünde gewiß nicht in Zweifel zie-

hen, aber man ist unsicher geworden über die Fundstellen der Sünde. Das Leben nimmt deutlich seinen eigenen Verlauf, an den Normen vorbei und unter den Normen her. Das Leben in einer komplizierten und differenzierten Welt stellt Forderungen, die in concreto nicht immer mit Norm und Gesetz zusammenfallen. Man will aber bei all diesen Feststellungen und Eindrücken doch die Bergpredigt ernst nehmen, und in Konfrontierung mit der Radikalität des Evangeliums wird der Zweifel verschärft und zu einem Glaubensproblem. Die Frage, die man sich kaum zu stellen wagt, läuft im Grunde auf folgendes hinaus: Machen die Gebrechlichkeit des Menschen und die Gebrochenheit der Welt den Kompromiß nicht zu einer Notwendigkeit, wenn die Realisierbarkeit des christlichen Lebens in der Welt gesichert sein soll? Oder mit anderen Worten: Ist das scheinbar unsittliche Verhalten, dessen Sündhaftigkeit man bezweifelt, nicht *objektiv* zu rechtfertigen, auch vor dem Angesicht Gottes? Vielleicht schrecken viele davor zurück, in dieser Frage ihre eigenen Zweifel wiederzuerkennen, aber es wird jedenfalls immer deutlicher, daß viele Seelsorger sich kaum mit mancherlei subjektiven Entschuldigungen zufriedengeben können, aufgrund deren das ganze oben angedeutete Problem durch eine Berufung auf Unfreiheit, mangelnde Werterkenntnis und andere subjektive Faktoren entschärft wird.

Niemand wird die Bedeutung und den Einfluß dieser subjektiven Faktoren bezweifeln, und aufgrund der Entwicklung der Anthropologie und der

Psychologie hat unser Blick dafür eine Verfeinerung erfahren, die es uns akzeptabel macht, daß in vielen Verirrungen zumindest von ernster Schuld gegenüber Gott keine Rede sein kann. Ich brauche hier nur auf den Unterschied zwischen tiefer Entscheidung und oberflächlicher Wahl hinzuweisen, mit anderen Worten: zwischen *actus leviter* und *graviter morales*¹. Neben den psychischen Behinderungen der Freiheit hat man einen Blick für einen Faktor wie «die sittliche Ohnmacht» erhalten, die es erklärlich macht, daß man auch bei einer ruhig überlegten Entscheidung von läßlichen Sünden sprechen kann². Diese Berufung auf Unzurechnungsfähigkeit aufgrund subjektiver Behinderungen der Freiheit genügt in vielen Fällen doch wohl, wenn es um eine nachträgliche Beurteilung geht, mit anderen Worten bei einer retrospektiven Untersuchung nach Schuld und Sünde; das Faktum besteht, das Böse, das man dem anderen angetan hat, ist nun einmal nicht wiedergutzumachen, und es kommt nun darauf an, dem Menschen, der gefehlt hat, zu helfen. Das nachträgliche Urteil ist unverbindlich, weil man letztlich das Urteil Gott überlassen kann; es neigt außerdem dazu, ziemlich individualistisch und subjektivistisch auszufallen. Die traditionelle Beichtstuhl-Moral hat das menschliche Versagen vorwiegend retrospektiv beurteilt, wobei es auffällt, daß diese Moral kaum ein Bedürfnis danach empfunden hat, die Anomalie der Unfreiheit auch theologisch zu begründen.

Es ist klar, daß die Gewissenskonflikte, welche die Welt von heute dem Menschen aufdrängt, nicht ausschließlich von einer nachträglichen Beurteilung aus gelöst werden können; von einer realistischen, lebensnahen Moraltheologie darf erwartet werden, daß sie einen klaren Weg in die Zukunft weist; sie muß es wagen, prospektiv zu sein. Sie kann sich bei dieser Aufgabe nicht endlos auf Unzurechnungsfähigkeit, Unfreiheit und Unvermögen berufen. Ist außer einer subjektiven Entschuldigung auch eine gewisse objektive Rechtfertigung von Verhaltensweisen möglich, die zumindest auf den ersten Blick im Gegensatz zu allgemein bejahten Normen stehen? Ich glaube, daß diese Frage akut ist und daß wir ihr nicht aus dem Weg gehen dürfen. Man sieht auch schon hier und dort Versuche zu einer Art «Objektivierung» des sittlichen Kompromisses. Im Zusammenhang mit der Ehenot wird wiederholt auf die Bedeutung sittlichen Wachstums und sittlicher Entwicklung hingewiesen; und man stellt die Frage, ob diese Entwicklung nicht ein «objektiver» Faktor ist, ein nicht nur inner-

licher Prozeß im Menschen, sondern eine Gegebenheit aus der Situation. Auch betont man, daß der Mensch nur zum Erreichbaren verpflichtet ist, mit dem dynamischen Auftrag, darüber hinaus zur Vollkommenheit heranzuwachsen; man fragt sich, ob dieser vorläufig erreichbaren Ebene nicht eine objektive Güte zuerkannt werden darf? Man könnte in diesem Zusammenhang auch auf die zunehmende Überzeugung bei Moraltheologen hinweisen, daß in der geschichtlichen Entwicklung des Ethos der Menschheit nicht nur subjektive Faktoren (wie zum Beispiel ein sich entwickelndes Wertbewußtsein), sondern auch Situationsmomente eine Rolle spielen (zum Beispiel ein bestimmtes soziales und kulturelles Schema der Gesellschaft); man spricht von einer Entwicklung der Norm selbst³; auch hier also ein Versuch zur Objektivierung des mangelhaften Verhaltens.

Wir erheben nicht den Anspruch, in dieser Studie die obengenannten Fragen umfassend zu beantworten. Sie sind aber mit mancherlei Voraussetzungen, Auffassungen, Interpretationen und manchmal Vorurteilen verwoben, die einer näheren Analyse bedürfen. Es geht uns deshalb hier mehr um den Zusammenhang und die oft unbemerkten Implikationen des Problems des Gewissenskonfliktes und der sittlichen Not. Unvermeidlich stoßen wir dann auf die Themen «Kompromiß» und «Ausnahme». Um diese Themen wollen wir unsere Bemerkungen gruppieren. Wir hoffen, daß wir auf diese Weise schließlich andeuten können, welche Wege uns für eine Lösung des konkreten Gewissenskonfliktes offenstehen und welche nicht. Wir befinden uns bei diesem Vorhaben an den Grenzen der Norm; der Verdacht liegt dann nahe, daß wieder ein Versuch unternommen wird, das Böse zu entschuldigen und die Forderungen des Evangeliums zu minimalisieren. Wir glauben jedoch, daß eine Moraltheologie, die sich um die Möglichkeit eines christlichen Lebensvollzugs Sorge macht, auf der Suche ist nach dem Willen Gottes. Vielleicht hat die Moraltheologie manchmal aber auch zu schnell geglaubt, Gottes Willen identifizieren zu können.

Der Kompromiß

Auch die traditionelle Moraltheologie hat die Sorge um die Möglichkeit eines christlichen Lebensvollzugs gekannt: sie bietet bestimmte Lösungen für den Gewissenskonflikt, die zumindest den Anschein eines Kompromisses haben. Im Licht der Bergpredigt muten Theorien wie die vom gerechten Krieg,

von der Selbstverteidigung, der *cooperatio materialis* und ähnliche auf den ersten Blick wie ein Kompromiß an. Sie machen den Eindruck, negativ und minimalistisch zu sein, und kommen ganz in die Nähe einer feilschenden Kasuistik, die augenblicklich keinen guten Ruf hat. Wir wollen näher auf diese Fälle zumindest scheinbarer Kompromisse eingehen, weil sie als Beispiel und Illustration die Hintergründe und Struktur des Gewissenskonfliktes verdeutlichen können.

Die Bedenken gegen die Kasuistik zum Beispiel der Beihilfe, Selbstverteidigung und ähnlicher, die spontan ins Bewußtsein treten, werden noch verstärkt, wenn man die Argumente zur Rechtfertigung näher betrachtet; sie sind wenig überzeugend, variieren von Autor zu Autor und erwecken manchmal den Eindruck, nachträgliche Rationalisierungen einer nicht mit entsprechend viel Worten ausgesprochenen Überzeugung zu sein, daß die dargebotene Lösung erlaubt sein *muß*, wenn das Leben erträglich sein und der Mensch nicht gezwungen werden soll, aus dieser Welt fortzugehen. Die Realisierbarkeit wird als eine Art normativer Instanz gehandhabt, ohne daß dieser für viele Theologen offensichtlich selbstverständliche Ausgangspunkt prinzipiell begründet wird. Zwingt die Realisierbarkeit uns wirklich zu einem Kompromiß? Aber wo sind dann ihre Grenzen? Was uns gerade in bestimmten Formen der Kasuistik widerstrebt, ist, daß sie die Liebe der Realisierbarkeit zu opferndroht.

Für viele reformatorische Theologen geht es in obengenannten Fällen tatsächlich um einen Kompromiß im eigentlichen Sinn des Wortes: Das Leben in dieser gebrochenen Welt zwingt den Christen, mit der Liebe zu feilschen⁴. Der Christ ist gezwungen, den Strukturen dieser Welt Rechnung zu tragen und sein Verhalten darauf abzustimmen, aber nirgends kann er im Evangelium eine Legitimation für diese Gebrochenheit seines ethischen Handelns finden. Denn die Welt, welcher der Gläubige Rechnung trägt und die als eine der Komponenten in seine Entscheidung eintritt, ist er selbst als sündiger Mensch, ist sein Werk, ist die Objektivierung seines eigenen Ichs. «Die Bergpredigt *übersieht* eben nicht die Realität der Welt, aber sie *protestiert* gegen sie⁵.» Doch im Glauben kann der Christ diesen Zwiespalt und den Kompromiß ertragen, da er weiß, daß die Barmherzigkeit Gottes nicht zuläßt, daß der Mensch durch die Elemente dieser Welt von seiner Liebe ausgeschlossen wird. Für die reformatorische Ethik ist keine ethische, sondern nur eine theologische Lösung des Kom-

promisses möglich. Das Evangelium verurteilt den Kompromiß *in jeder Form*, aber rettet den Menschen, der in gläubigem Widerstreben seine Zuflucht zu ihm nehmen muß.

Im Gegensatz zur reformatorischen Ethik wird die Struktur der katholischen Moralthologie durch den Glauben an die wesentliche, strukturelle Güte von Mensch und Welt als Schöpfung Gottes, auch nach der Erbsünde, bestimmt. Das Heil kann und muß sich in einem Leben innerhalb dieser Welt realisieren; das Heil transzendiert diese Welt, aber nicht in dem Sinne, daß es die Ordnungen dieser Welt hinter sich läßt oder leugnet. In der Frage, ob die Notlösungen im Leben vor Gott zu rechtfertigen sind, wird die katholische Moralthologie zurückverwiesen auf eine Besinnung auf das menschliche Dasein in der Welt. Es wird eine gläubige Besinnung sein müssen, aber doch eine Besinnung auf das «weltliche» Leben. Ethischer Realismus und Heiligkeit können keine unversöhnlichen Gegensätze bilden. Der Versuch, einen «weltlichen» Blick auf Gewissenskonflikt und Notlösung zu gewinnen, ist ein theologischer Auftrag, weil das Leben in der Welt, wie der Mensch es in Erfahrung und Reflexion zu begreifen versucht, eine Fundstelle für den Willen Gottes ist.

Die Frage, auf die wir auch durch den Glauben zurückgeworfen werden, ist: Hält das Bedenken gegen den Kompromiß, daß die Liebe der Realisierbarkeit geopfert wird, stand? Das erste nun, was uns bei einer Analyse des Kompromisses auffällt, ist die Tatsache, daß es hier um das Verhalten geht und nicht per se um die Gesinnung. Gewissenskonflikt und Notlösung drängen sich auf, sobald der Mensch durch sein *Handeln* in ein unentwirrbares Netz von Beziehungen zu Menschen und Dingen verwickelt wird. Oft wird der Kompromiß so dargestellt, als ob der Mensch in seinem Herzen der Eigenliebe vor der Nächstenliebe den Vorzug gibt und dadurch vor Selbstsucht und Eigennutz kapituliert. Wo dies aber der Fall ist (und diese faktische Möglichkeit schließen wir natürlich nicht aus), ist keine Rede von Kompromiß, sondern von Entscheidung zum Bösen. Die ganze Kasuistik um die Nächstenliebe leidet an dem Übel, daß der Gewissenskonflikt immer wieder als ein Konflikt zwischen zwei Lieben dargestellt wird; man kommt dann zu der bedauernswerten Schlußfolgerung, daß von Fall zu Fall Nächstenliebe und Eigenliebe einander in einer Art psychischen *tour de force* abwechseln; das einmal muß man sich selbst mehr lieben, in einem anderen Fall den Nächsten⁶. Die Liebe als Gesinnung

duldet keinen Kompromiß, aber die Welt drängt ihn ihr auch nie als eine unvermeidliche Notwendigkeit auf. Der bedrängende Gewissenskonflikt und der Kompromiß liegen im Bereich des Verhaltens und haben Bezug auf eine Entscheidung zwischen Verantwortungen gegenüber der Welt. Im Kompromiß wird man gezwungen, einen bestimmten Wert, der durch das Verhalten realisiert werden könnte, einem anderen zu opfern.

Es ist deshalb falsch, den Kompromiß immer wieder in Gegensatz zu Heroismus und Opferbereitschaft zu bringen. Diese Haltungen sind keine formalen, inhaltlosen Qualitäten des Verhaltens, sondern geben die Kraft und die Selbstlosigkeit an, mit der man sich für eine bestimmte Aufgabe einsetzt. Heroismus und Opfergesinnung sind keine Kriterien, an denen man abmessen kann, was getan werden muß; sie stehen erst zur Debatte, wenn man weiß, was die Liebe hier und jetzt vom Menschen fordert. Der Gewissenskonflikt, von dem wir sprechen, drückt gerade eine Unsicherheit hinsichtlich dessen aus, was getan werden muß. Wer im Wort des Evangeliums: «Niemand hat eine größere Liebe, als wer sein Leben gibt für seinen Nächsten» eine klare Verurteilung zum Beispiel von Krieg, Selbstverteidigung und Trennung von Tisch und Bett liest, geht am Kern der Frage vorbei: Inwieweit wird dem anderen durch mein aufopferndes Handeln geholfen? Inwieweit besteht ein Wert, der dieses Opfer sinnvoll macht?

Auch eine Berufung auf die radikalen Forderungen der Bergpredigt gibt keinen Aufschluß über die Akzeptierbarkeit des Kompromisses im christlichen Leben. Das Evangelium erzählt uns die Parabeln vom Reich Gottes, in denen beispielhaft und als Illustration angedeutet wird, was das Reich Gottes von einem Menschen verlangen kann, der von ihm ergriffen wird. Es zeichnet die Möglichkeiten christlicher Heiligkeit, die noch zahllose unbeschriebene Variationen kennt. Gerade durch den paradigmatischen Charakter hebt die Bergpredigt bestimmte Situationen aus dem konkreten Lebenszusammenhang, indem sie dadurch scharf und fast einseitig die Forderung zu radikaler Liebe beleuchtet. Sie stellt nicht den Anspruch, das menschliche Leben im Zusammenhang seiner vielen Verantwortungen zu sehen, versucht auch nicht, alle sozialen Folgen des Verhaltens in Rechnung zu bringen. Die Bergpredigt hilft uns nicht, in concreto unsere vielen Verpflichtungen miteinander in harmonische Übereinstimmung zu bringen, noch leugnet sie, daß es viele Nächsten geben kann, die gleich-

zeitig unsere Liebe in Anspruch nehmen können. Selbstlose Liebe aus einem Glauben an Gottes Liebe, das ist die Sicherheit der Bergpredigt, aber unsicher bleibt in vielen Fällen, was die Liebe von uns verlangt, um zu ihrem Recht kommen zu können⁷. Die Bergpredigt weist uns eine Richtung, aber sie verweist uns zurück auf die Welt, um dort den Weg zu finden, der in diese Richtung geht.

Wir wollen nicht leugnen, daß die Liebe, die uns in Christus geoffenbart ist, uns andere Kriterien an die Hand gibt, um allerlei ethische Probleme, auch das des Kompromisses, zu lösen, als eine zum Beispiel rein humanistische Ethik. Die Paulusbriefe geben an verschiedenen Stellen Beispiele einer christlichen Kasuistik⁸; aber daß von Kompromiß die Rede ist, auch in der paulinischen Ethik, wird uns ausdrücklich an den Beispielen des Vorrechtes zur Ehescheidung und der Anerkennung der Sklaverei illustriert⁹. Wer wie Paulus die christliche Freiheit einschränkt durch die Forderung nach gegenseitigem Frieden und nach Vermeidung von Ärger, bekennt sich zur Notwendigkeit des Kompromisses¹⁰. Wir wollen nicht vergessen, daß in der Kasuistik um Krieg, Selbstverteidigung, Notlüge, Beihilfe sicher die Sorge um Frieden, gegenseitige Liebe und die Möglichkeit des Anstoßes bei den Schwachen eine Rolle spielen. Letztlich aber ringt jede christliche Kasuistik mit der Frage, welches die Möglichkeiten und der Inhalt der Heiligkeit sind, die Christen angemessen ist. Und damit stoßen wir auf die Grundfragen von Gnade, Heil und Erlösung in dieser Zwischenzeit.

Die moderne Moraltheologie hat deutlich einsehen gelernt, daß Heil und Heiligkeit primär auf die Gemeinschaft mit dem Vater in Jesus Christus hinweisen, und nicht auf eine klare, eindeutige Art mit ethischer Vollkommenheit identifiziert werden dürfen. Unsere Gemeinschaft mit Gott, soweit diese in einem gerechten und frommen Leben zum Ausdruck kommt, realisiert sich dort *in mysterio*. Wir glauben an eine menschliche und weltliche Ordnung, die Heil und heilig ist. Die Zusammenhänge zwischen unserem Gut-sein in dieser Welt und dem Heil sind nicht durchsichtig und stehen nicht in der Perspektive der eschatologischen Erfüllung. Nur die Liebe haben wir in der Hand als Kriterium für die Heiligkeit. In einigen Fällen brechen Heil und Unheil in menschlichen Verhaltensweisen und Werten sozusagen deutlich durch; die unauflöslche sakramentale Ehe, die porneia von 1 Kor 6, 12–20, die Jungfräulichkeit erweisen sich als ethische Relationen, die mit der Deutlichkeit des Glaubens

in dieser Welt als religiöses Heil oder Unheil erscheinen. In diesen Fällen ist das ethische Fundament und Motiv des Handelns überholt und tritt die Nächstenliebe als Norm vor einer unmittelbar vorhandenen religiösen Wirklichkeit zurück. Das «Gott alles in allem» kommt schon in dieser Welt zur Geltung. Einen solchen unmittelbar eschatologischen Einbruch in das Leben finden wir sonst kaum. Die Gestalt der Heiligkeit wird sich meistens der Nächstenliebe anpassen, und diese ist, was ihren Inhalt und ihre Formen betrifft, an menschliche Gebrechlichkeit gebunden. Nirgends ist mit der Nächstenliebe die Verheißung einer paradiesischen oder eschatologischen Vollkommenheit verbunden. Ein ethischer Kompromiß kann, vorausgesetzt, daß er menschlich-ethisch begründet ist, die best-mögliche Antwort der Liebe und als solche heilig und heilsam sein. Das völlig Neue des eschatologischen Heiles, das wir nicht kennen, sondern erwarten, macht es uns jedenfalls unmöglich, den Maßstab der Ungebrochenheit und absoluten Harmonie für das menschliche Handeln zu handhaben. Man hat manchmal den Eindruck, daß auch die Erleuchtung des Geistes und die Kraft der Gnade Gottes als wunderbare Eingriffe in unsere Welt aufgefaßt werden. Tatsächlich wird das ganze menschliche Leben von Gottes huldvoller Nähe in Christus getragen, aber die Gnade Gottes tritt nicht in Konkurrenz zum Menschen mit seinem Können und seinen Einsichten; für den Christen werden nicht plötzlich Weltstrukturen, Charakter, Verstand und ethische Kräfte *modo divino* gewandelt. Aus der Liebe, die in sein Herz ausgegossen wird, wird der Mensch seinen Weg durch die Welt *modo humano* suchen müssen. Die *gratia auxilians* ist kein Mehr an sittlicher Kraft oder sittlicher Einsicht, das den menschlichen Möglichkeiten hinzugefügt wird.

Bei unserer Beurteilung des Kompromisses können wir uns also nicht vom Bild einer eschatologischen Heiligkeit leiten lassen, sondern wir stehen wieder vor der Frage, was die Liebe von uns fordert. Wir haben oben bemerkt, daß der Kompromiß nicht die Gesinnung der Liebe ins Spiel bringt, sondern das Verhalten. Auf viele wird der Unterschied zwischen Liebe als Gesinnung und Liebe als Verhalten einen dualistischen und unwirklichen Eindruck machen. In der Bergpredigt verlangt Jesus übrigens nicht nur eine reine Gesinnung, sondern es entscheidet auch die Tat¹¹. Was bleibt von der Liebe bestehen und wie kann sie authentisch sein, wenn ich einen Mitmenschen töte, ihn in einer Ehe verlasse oder seinen Besitz antaste, auch wenn

ich dies mit Widerstreben und um anderer Werte willen tue? Es ist unumstößlich, daß das Evangelium eine Liebe der Tat fordert. Allerdings glaube ich, daß hier die Gefahr besteht, daß wieder von der Liebe eine jetzt schon völlig realisierte eschatologische Vollkommenheit gefordert wird. Liebe in der Tat, gewiß, aber ist es dem Menschen gegeben, diese *immer* und *überall* und unter allen Umständen zu realisieren? Liebe wird immer gefordert; aber kann sie sich immer äußern, sich immer und jedem gegenüber durch die Tat zeigen? Wir werden bisweilen durch das Leben selbst gezwungen, einen Unterschied zwischen Liebe und Tat zu machen, soweit die Liebe eine Bereitschaft und Offenheit in sich schließt, Gutes zu tun, die aber erst durch eine Situation die Möglichkeit bekommen, sich auch in der Tat zu zeigen. Jede Liebe im Menschen ist dazu verurteilt, gegenüber vielen Nächsten und vielen Aufgaben nur Potentialität zu bleiben, weil die Umstände sie nicht in ihren Aktionsradius bringen. In diesem Sinn dürfen wir sicher von einer Relativierung der Liebe sprechen, die auch im Kompromiß zum Ausdruck kommt.

Wenn auch die Liebe nicht immer ihre eigentlichen Intentionen verwirklichen kann, so opfern wir doch in den meisten Formen des Kompromisses durch unser Zutun Werte, die von Lebensinteresse für den Nächsten sind; wir opfern sein Leben, seine leibliche Integrität, seine Ehre, seine Geborgenheit. Mit dieser Feststellung befinden wir uns mitten im Problem des menschlichen Versagens und der Gebrochenheit dieser Welt, für das der Kompromiß ein markantes Symptom ist. Der Mensch muß wählen, Vorrang bestimmen, Werte gegeneinander abwägen, Werte opfern. Abstrakt gesehen, dürfen wir hier noch nicht von einem ethischen Versagen sprechen, sondern eher von einem anthropologischen. Die Gnade erlöst uns nicht aus dieser wesentlich menschlichen Mangelhaftigkeit, obwohl wir sie andererseits oft als Gegensatz zu der letzten Vollkommenheit erfahren, die wir erwarten. Aus der Lehre von der Erbsünde und der Lehre vom eschatologischen Heil erhält diese Mangelhaftigkeit eine theologische Bedeutung, und nicht nur dort, wo sie zur Sünde Anlaß gibt oder verführt. Doch die moderne Theologie hat uns Bescheidenheit in der Interpretation der *dona praeternaturalia* gelehrt. Wie und worin diese Gebrochenheit im Widerspruch zum letzten Heil steht und wo die Erlösung sie schon beginnend wiedergutmacht, können wir in concreto nicht feststellen. Wenn wir auch vielleicht feststellen müssen, daß

der Kompromiß Ausdruck eines Versagens im eschatologischen Sinne ist, dann ist er damit noch nicht als unzulässig verworfen. Das menschliche Dasein zwingt also zu Entscheidung und Transigenz. Aber wo liegen deren Grenzen? In den Fällen, die wir im Auge haben, fällt die Entscheidung zuungunsten des Nächsten aus, und kann dies toleriert werden?

Der Gewissenskonflikt, für den man im Kompromiß eine Lösung sucht, wird oft so dargestellt, als ob man zwischen einem «sittlichen» Wert und einem «natürlichen», vitalen Wert wählen müßte (man tötet einen andern, um sein eigenes Leben zu retten). Es ist klar, daß dies eine falsche Darstellung der Dinge ist. Es geht meistens um zwei menschliche Werte, die einander unversöhnlich gegenüberstehen und denen gegenüber man in einem ethischen Verhalten seine Entscheidung bestimmt (dem andern das Leben nehmen, sein eigenes Leben verteidigen). Die Frage ist auch nicht, ob diese Werte an sich vielleicht relativ sind, sondern ob man diese *durch sein Verhalten* relativieren darf; daß Gesundheit, Leben, Sexualität und so viele andere Werte nicht mit dem absolutum des personalen Wertes identisch sind, ist klar, aber darf der Mensch auch in seinem Handeln diese Werte relativieren? Zwei deutliche Grenzen müssen wir der Möglichkeit der Relativierung setzen: Wenn die Antastung eines bestimmten Wertes im anderen einer Leugnung seines Wertes als Person (aus der Art des Verhaltens oder mit Absicht) gleichkommt, ist sie ethisch unzulässig. Aber auch in dem Fall, wo ein relativierbarer Wert unmotiviert und ohne das Gegengewicht eines vergleichbaren Wertes geopfert wird, kann man von einem unzulässigen Kompromiß sprechen. Aber nach der Feststellung dieser allgemeinen Prinzipien beginnt der schwierige Weg der Unterscheidung. Es ist klar, daß die katholische Tradition die Relativierung menschlicher Werte durch das Verhalten gekannt hat: Neben den Fällen, die wir oben erwähnten, möchten wir in diesem Zusammenhang auf zwei markante Beispiele der Relativierung hinweisen. Das *privilegium Paulinum* relativiert sehr deutlich die Unverbrüchlichkeit der «natürlichen» Ehe, und ein Theorem wie das der periodischen Enthaltbarkeit die prokreative Bedeutung der Sexualität. Einige negative Normen bieten einen Halt für eine deutliche Ablehnung bestimmter Formen von Kompromiß, aber dann beginnt die schwierige und unsichere Aufgabe ethischer Wertung. Der so leicht gehandhabte Gegensatz Liebe – Eigennutz läßt uns im Stich; die

Verantwortungen und die Lebenswerte selbst müssen untersucht und gewertet werden. Und dabei wird das Endurteil über die Zulässigkeit bestimmter Kompromisse letztlich auf eine Wahl hinauslaufen. Innerhalb der großen, feststehenden Grenzen der absoluten negativen Normen liegt ein großes Gebiet ethischer Unsicherheit, das wir mutig zu betreten wagen müssen. Je nach dem Stadium der Entwicklung und Kultur wird der Mensch für bestimmte Werte des Lebens eine wechselnde Wertschätzung haben; je nach der Struktur einer bestimmten Situation werden Werte aus einem anderen Zusammenhang heraus auch eine andere Wertung erhalten. Wo gestern Todesstrafe und gerechter Krieg auch christlich gesehen tragbar waren, müssen sie heute in einer veränderten Welt vielleicht als menschenunwürdig abgelehnt werden. Gerade auch die Not, in die ein Mensch gerät, kann die Bedeutung einer Situation so wandeln, daß neue Formen oder neue Werte oder Unwerte sich manifestieren und ihm ein unvermutetes Verhalten auferlegen.

Wir glauben, daß der ethische Kompromiß in der katholischen Moral seinen Platz hat, und zwar in der Form, die wir oben beschrieben haben. Wir müssen hier von einem Kompromiß sprechen, weil es wirklich um das Opfern von Werten geht, die wir ungern und nur notfalls preisgeben. Die Liebe wird nicht unbedingt durch den Kompromiß ange-tastet, wohl aber die Harmonie in unserem menschlichen Dasein gestört, und dadurch erfahren wir den Kompromiß als eine Form des Unerlöstseins, die uns nach dem endgültigen Heil Ausschau halten läßt.

Die Analyse des Kompromisses fand auf dem Hintergrund der Frage statt, ob vielleicht doch eine «objektive» Rechtfertigung des zumindest äußeren unsittlichen Verhaltens möglich ist, dessen Schuldhaftigkeit der Seelsorger in manchen Fällen stark bezweifelt. Ist in diesen Fällen die Rede von einem objektiv zulässigen Kompromiß? Tatsächlich wird in den Gewissenskonflikten, die wir hier im Auge haben (sowohl innerhalb der Ehe als auch in Politik und Geschäftsleben) oft von einem Konflikt zwischen Werten die Rede sein; von daher besteht eine zumindest äußere Ähnlichkeit mit dem ethischen Kompromiß, den wir oben ausführlich analysiert haben.

Man muß aber sofort auf den radikalen Unterschied zwischen beiden hinweisen: Das im allgemeinen als objektiv unsittlich aufgefaßte Verhalten,

dessen Schuldhaftigkeit man bezweifeln will, relativiert offensichtlich einen Wert, der unter keiner Bedingung geopfert werden darf, weil man dadurch in Konflikt mit einer klaren Norm gerät (man relativiert zum Beispiel beim Gebrauch von Antikonzeptionsmitteln auf unzulässige Weise den prokreativen Aspekt der sexuellen Gemeinschaft in der Ehe). Eine weitere Untersuchung erscheint durch diesen Einwand sinnlos und überflüssig. Aber um der Fragen und der Unsicherheit willen, die hinsichtlich dieses Problems bestehen, scheint uns eine nähere Analyse doch erwünscht, zumindest um deutlich den Kern des Problems bloßzulegen. Deutlichkeitshalber wollen wir das Problem in der konkreten Form des Gebrauchs mechanischer Antikonzeptionsmittel analysieren, obwohl sich das Problem genauso auf anderen Lebensgebieten ergibt.

Auch bei diesem konkreten Gewissenskonflikt geht es nicht per se um eine falsche Gesinnung; nicht die innere Bereitschaft zur Fortpflanzung steht an sich zur Debatte. Das Verhalten, nicht die Gesinnung ist problematisch! Es mutet deshalb unwirklich an, wenn der vorliegende Gewissenskonflikt immer wieder auf eine Entwicklungskrise zurückgeführt wird: Zweifellos kann eine Gesinnung sich entwickeln, indem sie sich immer adäquater in einem Verhalten ausdrücken lernt, aber in dem Fall der heutigen Ehenot ist gerade das Verhalten selbst problematisch geworden. Der Gewissenskonflikt liegt gerade darin, daß man eine antikonzeptionelle Ehepraxis *nicht* mehr als im Widerspruch zur Liebe und zum ehelichen Auftrag erfährt. Das moderne Ehe-Ethos hat mit Recht den Nachdruck auf die Bedeutung der Sexualität für die Ehepraxis und auf die relative Bedeutung des Auftrags zur Fortpflanzung gelegt. Aus dieser Entwicklung ist die antikonzeptionelle Praxis der Ehe *als Verhalten* unsicher und undurchsichtig geworden.

Wir haben oben darauf hingewiesen, daß die Liebe allein keinen Aufschluß über eine richtige Interpretation unserer Verantwortungen in der Welt gibt. Wir sehen hier dieses Phänomen auf zugespitzte Weise wieder. Wenn der Zusammenhang zwischen unseren Verhaltensweisen und unserer Gesinnung (hauptsächlich der Liebe) immer klar und durchsichtig wäre, würde es wenig Gewissenskonflikte und ethische Unsicherheit geben. Was die heutige Eheproblematik so zuspitzt, ist gerade die Tatsache, daß ein Konflikt zwischen dem in seiner Bedeutung und in seinem Sinn *erfahrenen* Wert des Zusammenseins und dem sich nicht per se in der

Erfahrung darbietenden Wert der Zeugung besteht. Kein Verheirateter wird den prokreativen Sinn der Ehe als Lebensentwurf leugnen oder gefühlsmäßig völlig negieren, aber man hat viel Mühe damit, gegenüber der Bedeutung der Liebe, die man auch gefühlsmäßig erfährt, die Zeugung hic et nunc in diesem konkreten Akt als gleichwertig und als mit-normativ zu sehen. Man kann nicht immer sagen, daß sich in solchen Fällen Edelmut und Verantwortung gegenüber Familienbildung in einer Krise befinden; wenn man von Ehenot sprechen darf, dann liegt diese in der Tatsache, daß das sexuelle Verhalten, *die Situation* für viele undurchsichtig und unsicher geworden ist. Und daß diese Undurchsichtigkeit und Unsicherheit hinsichtlich des prokreativen Sinns *jeder* sexuellen Gemeinschaft nicht weit hergeholt sind, ergibt sich aus der Tatsache, daß außerhalb der katholischen Christenheit Ethiker und Gläubige von unverdächtigem Lebensernst und moralischer Integrität keine sittlichen Einwände gegen den Gebrauch von Antikonzeptionsmitteln haben.

Viele Eheleute erfahren diesen Gewissenskonflikt nicht mehr als eine Kollision zwischen zwei Werten, sondern als den Gegensatz zwischen einem menschlichen Lebenswert (die in sexueller Gemeinschaft erlebte Liebe) und einer für sie uneinsichtigen *Norm*. Wenn manche ihre Zuflucht zu dem Kompromiß nehmen, dann ist es für sie nicht mehr der Kompromiß zwischen zwei menschlichen Werten, wobei die Zeugung geopfert wird, sondern ein Kompromiß zwischen einem sie ansprechenden Wert (der Liebe) und dem Gehorsam gegenüber einer Norm, die von der Kirche her zu ihnen kommt. Und damit wird es für sie zu einem Kompromiß mit dem Glauben. Wir stellen fest, daß oft in der Geschichte der Moraltheologie über Leben und Besitz unterschiedlich geurteilt wurde, gerade aufgrund der Unsicherheit hinsichtlich der Bedeutung bestimmter Werte und ihres gegenseitigen Zusammenhangs; in dem Fall der mechanischen Antikonzeption hat die Kirche einer solchen Unsicherheit unter Berufung auf das Naturrecht ein Ende gesetzt. Aber gerade weil für viele in der Frage der aktuellen Eheproblematik der Glaube an diese Kirche der einzige Halt ist, wird die Moraltheologie augenblicklich den Auftrag haben, deutlich zu machen, worauf das Glaubensempfinden der Kirche sich bei ihrer Ablehnung der mechanischen Antikonzeption stützt. Der Nachdruck und die Intransigenz, mit der die Antikonzeption vom Lehramt abgewiesen wurde, läßt vermuten, daß die Kirche

Zusammenhänge zwischen dieser Norm und der religiösen Wirklichkeit, der Heilsdimension der Ehe, sieht. Die ethische Unsicherheit in diesem Punkt greift jeden Tag mehr um sich, und die Möglichkeit der Befolgung dieser Norm wird von daher für viele katholische Christen täglich mehr in Frage gestellt.

Offensichtlich bietet der ethische Kompromiß keine Antwort auf die Frage, ob im einzelnen Fall für das äußere unsittliche, (möglicherweise) schuldlose Verhalten eine objektive Rechtfertigung zu geben ist. Doch es scheint uns, daß sich hier in concreto bei vielen eine eigenartige Situation entwickelt hat. Weil sie in dieser ganzen Frage eine Inkongruenz zwischen gläubiger Sicherheit und ethischer Unsicherheit erfahren, kommt es zu einer Spaltung, fast zu einem Gegensatz zwischen ihrem Urteil und Schuldbewußtsein und sogar den Normen, die sie handhaben. Als Gläubige wollen sie gehorchen, in ihrem menschlich-ethischen Empfinden aber fühlen sie sich zu einem von der Norm abweichenden Verhalten berechtigt. Dort liegt für viele der Gewissenskonflikt, und dort werden sie zum Kompromiß neigen. Es ist deshalb verständlich, daß die Haltung dieser Gläubigen auf uns den Eindruck eines Suchens nach einer objektiven ethischen Rechtfertigung ihres Verhaltens macht. In dieser Situation tritt vielleicht etwas von der Diskrepanz zwischen Heil und Welt ans Licht, etwas von einem theologischen Mangel, aufgrund dessen wir nicht wissen, sondern glauben, wie Gottes Wille «im Anfang» war. Diese Diskrepanz läßt annehmen, daß man sein Verhalten menschlich berechtigt findet, obwohl man sich eines Versagens gegenüber dem Glauben bewußt ist. Nicht die Hinnahme eines Kompromisses, sondern das Wiederfinden der Harmonie zwischen Glaube und ethischem Bewußtsein ist eine Aufgabe für die heutige Moraltheologie und Seelsorge.

¹ Vgl. P. Schoonenberg, *Het Geloof van ons doopsel IV*, 's Hertogenbosch 1962, 43–72.

² Vgl. H. Boelaars, *Biechtpastoraal*, Nederl. Kath. Stemmen 58 (1962), 218–229; ders., *Grondvragen omrent onze pastoraal in verband met huwelijksmoeilijkheden*, Jaarboek 1961 Werkgenootschap van kath. theologen in Nederland, Hilversum 1963, 79–105.

³ Vgl. A. Wylleman, *L'élaboration des valeurs morales*, Rev. Phil. de Louvain (1950), 239–246; E. Schillebeeckx, *De natuurwet in verband met de katholieke huwelijksopvatting*, Jaarboek 1961 Werkgenootschap van kath. theologen in Nederland, Hilversum 1963, 5–61.

⁴ Vgl. H. Thielicke, *Theologische Ethik*, II/1, Tübingen 1959, 57–327.

⁵ A. a. O. 62.

⁶ Vgl. J. Aertys – C. Damen, *Theologia Moralis*, Turin 171956, 338.

⁷ Vgl. R. Schmackenb, *Die sittliche Botschaft des NT*, München 1954, 44–55.

⁸ Vgl. Y. M. – J. Congar, *La casuistique de saint Paul*, Sacerdoce et Laïcät devant leurs tâches d'évangélisation et de civilisation, Paris 1962, 65–89.

⁹ Vgl. 1 Kor 7, 12–17; Phm 10–16.

¹⁰ Vgl. 1 Kor 8, 1–13; 10, 23–33.

¹¹ Vgl. Mt 7, 21–27.

Übersetzt von Hugo Zulauf

COENRAAD ADRIAAN JAN
VAN OUWERKERK

Geboren am 15.7.1923 in Hilversum, Niederlande, Redemptorist, zum Priester geweiht am 8.9.1948. Er studierte am Angelicum und der Academia Alfonsiana in Rom und an der Katholischen Universität Nijmegen. Er erwarb den Dr. theol. am 20.1.1956 mit der Dissertation «Caritas et ratio. Le double principe de la Vie Morale Chrétienne d'après S. Thomas d'Aquin». Er ist Professor für Moraltheologie und Pastoralpsychologie an der Redemptoristen-Hochschule Wittem und Mitglied der Pastoralkommission der Kath. Vereinigung für geistige Volksgesundheit. Er veröffentlichte neben der Dissertation «Caritas et Ratio», 1956, die niederländische Übersetzung von B. Härings «Das Gesetz Christi» sowie diverse Artikel in theologischen Zeitschriften. Er ist ständiger Mitarbeiter der «Nederlandse katholieke Stemmen».