

Franz Böckle

## Vordringliche moraltheologische Themen in der heutigen Predigt

Moralpredigten sind im allgemeinen nicht mehr beliebt; aber die Behandlung moraltheologischer Fragen in der kirchlichen Wortverkündigung ist wohl heute dringlicher denn je. Die kultur- und geistesgeschichtliche Entwicklung hat eine Situation geschaffen, die das verantwortliche menschliche Handeln unter neue Bedingungen stellt. Von dieser Situation müssen wir daher ausgehen, wenn wir die Frage beantworten sollen, welche Themen aus dem Bereich der Sittenlehre für unsere Moralverkündigung besonders aktuell seien.

### DIE VERÄNDERTE SITUATION

1. *Ein erstes grundlegendes Charakteristikum* der veränderten Situation läßt sich mit dem Begriff «*Entsakralisierung der Natur*» umschreiben. Damit soll nicht das ganze Phänomen der sogenannten säkularisierten Welt bezeichnet werden, sondern nur ein spezifischer Aspekt, unter dem der heutige Mensch die ihm zuhandene Wirklichkeit erlebt. Wir begegnen doch praktisch in allem, womit wir es in unserem täglichen Leben zu tun haben, nicht unmittelbar der von Gott geschaffenen Naturwirklichkeit, sondern einer vom Menschen bereits geplanten und veränderten Welt. Dieser Tatsache wird sich der Mensch durch die Entwicklung der Naturwissenschaften immer stärker bewußt. Ihren Methoden gelingt es, immer mehr Daten der Wirklichkeit (des Makro- wie des Mikrokosmos) zu durchschauen. Das Durchschaubare ist aber zugleich das Kalkulierbare. Damit können immer mehr zukünftige Tatsachen vorausgesagt und planmäßig herbeigeführt werden. All dies hat die Möglichkeiten für die technische Lenkung und Umgestaltung der Wirklichkeit in einem nie dagewesenen Maße gesteigert. Unsere Generation ist erfüllt von dem Gedanken einer fast unbegrenzten Machbarkeit, der sich in materialistischer Einseitigkeit leicht mit der Utopie der Leidlosigkeit verbindet.<sup>1</sup> Je mehr nun aber die Wirklichkeit durchschaut wird, um so mehr verliert sie ihre Numinositäten und die daraus entstehenden Tabus. Wäh-

rend ein vorrationales Verständnis der Natur dazu neigt, dieselbe zu personalisieren und damit auch zu moralisieren, d. h. die Naturwirklichkeit in eine normierende Beziehung zum Menschen und seinem Verhalten zu setzen, desakralisiert die Wissenschaft die Natur. Der Desakralisierung folgt aber unmittelbar eine «Demoralisierung», d. h. das Außermenschliche als solches erscheint nicht mehr unmittelbar als normierend für die Moral. Es ist dies ein in der Kulturgeschichte gewiß nicht neuer Prozeß, der sich aber in unserem «aufgeklärten» Jahrhundert mit aller Schärfe vollzieht.

In dieser Situation besinnt sich der gläubige Christ auf das Unabdingbare in seinem Weltbild; und da erfährt er, daß ihm gerade der biblische Schöpfungsgedanke die «Nicht-Göttlichkeit» der Welt bezeugt. Der Glaube an Gott den Schöpfer bekennt Gott als den letzten, transzendenten Grund aller erfahrbaren Wirklichkeit. Gerade die Transzendenz, d. h. die absolute Weltüberlegenheit Gottes, gibt die Welt frei für eine uneingeschränkte Erforschung ihrer eigenen Gesetzmäßigkeit. Gerade im Lichte des Schöpfungsdogmas verliert die Naturwirklichkeit erst recht ihre Numinositäten und Verabsolutierungen und die damit verbundenen Tabus. «Im Lichte der biblischen Botschaft ist die Welt nicht das hoheitsvolle Umgreifende, in dessen prästabilierte Ordnungen der Mensch eingeschlossen ist, sondern sie ist das dem Menschen Zuhandene, gleichsam das Material seiner geschichtlichen Menschwerdung vor Gott und dessen huldvoller Zuwendung in Jesus Christus.»<sup>2</sup>

Das heißt konkret: a) Die totale Abhängigkeit des Menschen von Gott schließt seine freie Eigenverantwortung für die Gestaltung der Welt nicht aus, sondern ein. b) Die vorgegebene Wirklichkeit – selbst des Menschen eigene physiologische Natur – gewinnt nur über die menschliche Person sittliche Bedeutung. Einerseits halten wir zwar daran fest, daß eine Ethik der angeblich rein personalen Beziehung, der bloßen formalen Intersubjektivität von Ich und Du, eine Täuschung sei, die auch vor den Einsichten der Sozialontologie nicht bestehen kann: menschliche Beziehungen sind immer sachbezogen. Aber andererseits gilt ebensowohl, daß es die personalen Beziehungen sind, die dem Sachbezug erst die wahre ethische Bestimmung geben. Der Mensch kann sich nur selbst verwirklichen, wenn er den gesamten Bereich des Geschaffenen in geduldigem Bemühen rationalisiert und humanisiert.

2. *Ein zweites Charakteristikum* unserer Situation liegt im *Bewußtwerden der Geschichtlichkeit* des Men-

schen und der Welt. Es handelt sich dabei um ein recht vielseitiges Phänomen. Es berührt die Ontologie der menschlichen Person. Zur Definition des menschlichen Seins als dem einer leibgeistigen Kreatur gehört auch die Zeit; aus ihr entspringt aber notwendig die Geschichtlichkeit mit all ihren Implikationen. Auf die Bedeutung der Geschichtlichkeit für die Neugestaltung der Moraltheologie wurde in dieser Zeitschrift schon mehrfach hingewiesen. Es sei darum auf die entsprechenden Arbeiten von Walgrave,<sup>3</sup> Lobo,<sup>4</sup> Cox,<sup>5</sup> van Melsen,<sup>6</sup> Dolch<sup>7</sup> und K. Rahner<sup>8</sup> verwiesen. Diese Beiträge zeigen klar, daß sich der Hinweis auf die Geschichtlichkeit bei weitem nicht in der Feststellung erschöpft, jeder Mensch müsse im Kairos der Gegenwart mit dem Erbe der Vergangenheit seine eigene Zukunft bauen. Viel bedeutsamer als dieser individualethische Gesichtspunkt sind vielmehr die sozialetischen und heilsgeschichtlichen Aspekte.

Im Mittelpunkt der großen geistigen Auseinandersetzungen unserer Zeit steht die Frage nach den Gesetzen und Faktoren der Entwicklung der menschlichen Gesellschaft, und im Hintergrund dieser Frage erscheint das Suchen nach einem Sinn der Menschheitsgeschichte überhaupt. Darum wird auch im nächsten Jahrzehnt «ganz gewiß die Eschatologie oder das Verständnis der christlichen Verheißung die Bemühung der besten theologischen Köpfe auf sich ziehen».<sup>9</sup> Auch eine umfassende und radikale Säkularisation der Kultur, wie sie im Westen seit mehr als einem Jahrhundert im Gange ist, vermag die religiösen Vorstellungen nicht einfach auszulöschen. Sie leben – vom religiösen Bewußtsein befreit – in profaner Form als Grundmotive des Verhaltens und als Grundelemente der Sinndeutung des Lebens weiter. Cox hat in seinem Beitrag die entsprechenden eschatologischen Elemente im heutigen Denken aufgezeigt. Dem Christentum fällt die Aufgabe zu, aus seiner besten Tradition heraus die schweifenden Dämonen nihilistischer wie romantischer Apokalyptik zu entlarven. Gleichermassen muß sich die christliche Theologie aber auch kritisch mit den rein innerweltlichen Zukunftsutopien auseinandersetzen. In christlicher Schau reicht der neue Äon in den alten hinein – und überwindet ihn! Diese Verheißung stellt den Gläubigen auf das freie Feld der Verantwortung, im Geiste der Bergpredigt an der Erneuerung der Welt zu arbeiten.

3. *Ein drittes Charakteristikum* unserer Situation bildet schließlich die Erkenntnis der *kulturge-schichtlichen Variabilität der gesellschaftlichen Verhaltensnormen*. Diese Einsicht ist an sich nicht neu;

aber sie wird von der modernen Sozialanthropologie mit besonderen Methoden überprüft und bestätigt. Dies schafft – meist bei Uneingeweihten – den Eindruck einer weitgehenden Auflösung aller Normen. Das ist jedoch ein Irrtum. Während nämlich eine extreme Situationsethik das Individuum in seiner Einmaligkeit in den Mittelpunkt gestellt und den Mut zum Scheitern an den gesellschaftlichen moralischen Normen als besonderen Ausdruck der Freiheit gewertet hat, stellt nun die Kulturosoziologie wieder eindeutig fest, daß der Mensch auf gültige gesellschaftliche Normen angewiesen ist, soll er überhaupt überleben. Wie immer diese These von den verschiedenen Schulen begründet wird, über ihre Gültigkeit sind sich alle einig. Verbindliche Verhaltensnormen haben für das menschliche Gemeinschaftsleben eine vitale Funktion: sie sichern und entlasten den Menschen und bedingen weitgehend seine menschliche Freiheit. Diese universelle Funktion läßt nun allerdings eine relativ große Variabilität der konkreten Normen zu. Das heißt, die Sicherung, Entlastung und Befreiung des Menschen kann durch sehr verschiedene Normensysteme sinnvoll erreicht werden. Die Zahl der Gegebenheiten, die in allen Kulturen auf gleiche Weise vernünftig geregelt werden, ist tatsächlich gering. Gewiß wirkt dabei (gemessen an unserer Einsicht) nicht überall die gleich hohe Auffassung von der Freiheit und Würde des Menschen normierend. Doch eine gesunde Weiterentwicklung der Normen unterliegt in einem bestimmten Kulturbereich einer Reihe von Faktoren und Gesetzen, und es scheint eine sehr wichtige Aufgabe der christlichen Ethik zu sein, sich mit diesen Gesetzmäßigkeiten vertraut zu machen, damit es ihr und ihren Boten gelingt, christliche Grundüberzeugungen von der Würde des Menschen einer bestimmten Gesellschaft als *deren ureigene* Maximen einzustiften. Es ist höchste Zeit, daß sich die Moraltheologie nicht mehr allein und auch nicht mehr vornehmlich mit der individualethischen Frage plagt, wie weit der einzelne Christ in seinem Handeln erlaubterweise gehen dürfe, oder was er zu seiner eigenen Vollkommenheit tun solle. Die Aufgabe der christlichen Morallehre liegt in der kritisch-konstruktiven Auseinandersetzung mit den gesellschaftlichen Vorstellungen und Normen einer jeden Zeit und Kultur.

#### DIE WICHTIGSTEN THEMEN

Aus der dargestellten Situation ergibt sich eine deutliche Vordringlichkeit für Themen aus dem

Bereich der fundamentalen Ethik (Prinzipienlehre). Brennende praktische Fragen sollen soweit möglich im Zusammenhang und zur Illustration dieser Themen behandelt werden. An fundamentalen Fragen sind dringend:

### 1. Die Wandelbarkeit der Moral

DAS PROBLEM: Selbst aufgeschlossene Katholiken, die in konkreten sittlichen Fragen eine Weiterentwicklung der kirchlichen Lehre durchaus begrüßen, können doch nur schwer verstehen, wie die Kirche ihr Urteil in sittlichen Fragen so weit ändern kann, daß etwas, was bisher als schwere Sünde galt, dies nun plötzlich nicht mehr sein soll. Manche empfinden diese Schwierigkeit schon bei der Änderung rein positiver Vorschriften (Verbot der Leichenverbrennung, Nüchternheitsgebot u. a. m.). Das Verstehen fällt ihnen erst doppelt schwer, wenn bestimmte Verhaltensweisen, die bisher als *innerlich schlecht* und darum unter allen Umständen als verboten galten, auf einmal anders beurteilt werden (z. B. Methoden der Empfängnisregelung). Es handelt sich dabei bei solchen Katholiken – dies sei eigens betont – nicht so sehr um die Einsicht in die sachliche Richtigkeit einer neuen Ansicht. Diese Ansicht kann bei vielen Gläubigen schon länger vorhanden sein; ja manche haben sich sogar in ihrem persönlichen sittlichen Urteil bereits aus einer offiziellen Ansicht emanzipiert. Sie richten sich aber in ihrer kirchlich-sakramentalen Praxis weiterhin nach der bisher verkündeten Meinung. Eine autoritative Gewissensbildung im Beichtunterricht wirkt hier eben oft bestimmend für das ganze Leben. Die Kirche steht bei diesen Menschen wie ein Archetyp, der für die Stabilität der Ordnung und Sitte zu sorgen hat. Bei der Änderung von Normen, die, vielleicht gerade weil sie nicht leicht einsehbar waren, mit um so mehr Autoritätsanspruch verkündet wurden, wird deshalb unwillkürlich an der Autorität der Kirche gerüttelt. Das spüren nicht nur die Autoritätsträger selbst schmerzlich, das spüren auch unsere Gläubigen mit einem feinen Instinkt. *Und hier liegt das Problem!*

GRUNDSÄTZLICHE ÜBERLEGUNGEN müssen sich also mit der Lehrfunktion der Kirche in Sittenfragen beschäftigen. Es muß dem Gläubigen gezeigt werden, welche Aufgabe der Kirche bei der Ausgestaltung und Verkündigung konkreter sittlicher Normen zukommt. Die Kirche hat den Auftrag, in ihrem Leben und in ihrer Lehre den Geist Christi,

das Wissen um die menschliche Würde und die befreiende Kraft des Evangeliums zu bewahren. Aus ihrem Glaubensverständnis heraus muß sie in ständigem Blick auf das Zeugnis der Schrift das Liebesgebot immer wieder neu auf das Leben der Menschen in den verschiedenen Stufen kultureller Entwicklung hin auslegen und konkretisieren. Das aber kann nur geschehen, wenn sie das jeweils mögliche Welt- und Selbstverständnis des Menschen bei ihren Urteilsbildungen mitberücksichtigt. Anders ist eine *konkrete* Interpretation des Sittengesetzes gar nicht möglich. Denn echte Verpflichtungen können auch dann entstehen, wenn sie nicht universal gültig sind, d. h. nicht für jeden Menschen jeder Zeit gleichermaßen Geltung haben.

Die urkirchliche Parainese, wie sie uns in den Lesungen der Sonntagsliturgie oft begegnet, bietet dazu treffende Modelle. Die Mitte der urkirchlichen Verkündigung bildet die Botschaft vom gekreuzigten, auferweckten und erhöhten Herrn. Die daran anknüpfenden sittlichen Weisungen haben weitgehend modelltypische Bedeutung.<sup>10</sup> Sie wollen den jungen Gemeinden und dem einzelnen Christen zeigen, welche konkreten Ansprüche ein Leben aus dem Glauben und aus der Liebe in der geschichtlichen Umwelt an sie stellt. Es handelt sich bei vielen Mahnungen und Weisungen (z. B. bei den Haustafeln) um eine Ausdeutung und Anwendung des Liebesgebotes auf das Leben in den kulturgeschichtlich gewachsenen Institutionen der damaligen Welt. Die menschliche Rechtsordnung (Familien- und Ehe recht, die Stellung der Frau) und die gesellschaftlichen Institutionen (Sklaverei, Todesstrafe, Kriegsdienst) werden in ihrer faktischen Gegebenheit *respektiert*, d. h. aber *noch lange nicht christlich garantiert*. Vielmehr werden die Gläubigen angewiesen, wie sie aus dem Glauben an den auferstandenen Herrn diese Institutionen in einem neuen Geist verstehen sollen. Und damit wird der Keim zu einer inneren Wandlung gelegt, die auf die Dauer mehr zur Umformung der Institutionen beitragen konnte, als dies wohl eine gewaltsame Revolution vermocht hätte. So wurde beispielsweise durch die Verkündigung der christlichen Botschaft Sinnerfüllung und Ausschließlichkeit der Monogamie in der Geschichte des Abendlandes immer mehr ausgeprägt.<sup>11</sup>

Die Tatsache, daß dieser Prozeß von Einseitigkeiten, Übertreibungen und nachträglichen Korrekturen in der konkreten Lehre und ihrer Verkündigung begleitet war, spricht nicht dagegen, sondern bestätigt nur, was wir geradezu zeigen möchten. Darum muß das biblische Modell durch den

Hinweis auf typische Normentwicklungen in der Geschichte der christlichen Moral ergänzt werden. Beispiele liefert die Sozial- und Wirtschaftsethik mit der Behandlung und Funktion des Eigentums, mit dem Verhältnis zu den Armen, etwa in der Interpretation des Satzes «Arme habt ihr allezeit bei euch», oder mit der Zinsfrage.<sup>12</sup> Ebenso typisch ist die Entwicklung der Sexualmoral:<sup>13</sup> Augustinus entfaltet seine Sexualethik deutlich aus einer doppelten Frontstellung gegen die Manichäer und gegen die Pelagianer. Darum bejaht er, nicht ohne Anleihen beim stoischen Apatheia-Ideal, die vollkommene Selbstbeherrschung, ja die völlige Sublimierung der geschlechtlichen Triebregung durch die im Sakrament geheiligte Liebe. Nur da, wo die Sexualität eine Dienstfunktion hat, also zur Zeugung und zur treuen Pflichtleistung in der Ehe, kann die Geschlechtslust nach Augustinus als unvermeidbar toleriert werden. Niemand wird heute mehr den hier festgelegten Dualismus predigen wollen. Trotzdem war Augustinus *für seine damalige Zeit* und ihr Verständnis der Sexualität ein zeitgemäßer und in diesem Sinn wahrer Künder christlicher Existenz. Gleiches müßte von der Sexualität der Hochscholastik gesagt werden, die sich alle Mühe gab, den augustinischen Dualismus auszugleichen. Dafür hat sie ihre sexualethischen Normen ganz mit der damals zeitgemäßen ulpianischen Naturrechtslehre verknüpft. Ähnliches gilt für die Sexualethik des 17. und 18. Jahrhunderts. In allen Fällen ist die Ausdeutung der christlichen Existenz in konkreten Lebensfragen, d. h. der Aufweis, welche Konsequenzen sich aus der christlichen Überzeugung vom Wert, von der Berufung und von der Würde der menschlichen Person für das konkrete sittliche Verhalten ergeben, in starkem Maße abhängig von kulturgeschichtlich bedingten (epochalen) Einsichten des Menschen in die entsprechenden Sachfragen. Solange man sich z. B. über die Zeugungsbiologie kein klares Bild machen konnte, wirkte die damalige Vorstellung auch maßgebend auf die sogenannte «metaphysische» Interpretation der Sexualität.

PRAKTISCH ließe sich nun auf diesem Hintergrund Kontinuität und Wandlung in der Ehelehre der letzten fünfzig Jahre sehr schön aufzeigen. Casti Connubii war in seiner Gesamtheit ein dringend notwendiges und auch ein aufgeschlossenes Lehrdokument. Gegenüber einer schreienden Propaganda für einen weitgehenden Libertinismus im Bereich der sexuellen Beziehungen mußte die Heilskraft monogamer Ehe als ein Zentralpunkt der

christlichen Verkündigung herausgestellt werden. Ebenso war es richtig, vor einer willkürlichen und rein technisch berechnenden Manipulation der geschlechtlichen Beziehungen zu warnen, weil sie – auch heute noch – nicht geringe Gefahren für die persönliche Liebe der Gatten birgt. Inzwischen wurde aber erkannt, daß dies nicht in jedem Fall so sein muß. *Das Prinzip selbstloser und wahrer Liebe*, das allein das letzte Maß auch im Bereich der Sexualität bestimmt, *ist geblieben* und muß weiter Richtschnur bleiben. Seine Applikation erlaubt aber bedeutende Modifikationen durch entsprechende Einsichten in die konkrete Wirklichkeit. In diesem Prozeß immer neuer Applikation christlicher Existenz auf das konkrete Leben ist zwar jeder Gläubige engagiert, aber zugleich als isoliert Einzeller auch vielfach überfordert. Hier zeigt sich eine ganz neue Seite der Notwendigkeit einer kirchlich institutionalisierten Wahrheitsfindung im Bereich praktischer Verhaltensnormen. Doch dies geht über unsere Thematik bereits hinaus.

## 2. Die Vorläufigkeit der Moral

DAS PROBLEM: Die radikalen Forderungen der Bergpredigt waren für die christliche Verkündigung aller Zeiten ein schwieriges Thema. Der Gefahr einer utopisch-schwärmerischen Interpretation stand die nicht geringere der Verharmlosung durch Anpassung an die bürgerliche Moral zur Seite. Schwärmer wie Anpasser haben im Laufe der Kirchengeschichte ihre Namen gewechselt. Das Problem ist indes das gleiche geblieben. Und es gibt dafür wohl auch keine systematische Patentlösung: Weder eine Zwei-Stände-Moral, die den christlichen Mittelstand auf den Dekalog verpflichtete und die Bergpredigt den speziellen Heiligen reserviert, noch die Dialektik der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre, noch die Synthetisierung von Natur und Gnade, von Gerechtigkeit (Naturrecht) und Liebe bringen eine adäquate Lösung für die christliche Existenz. «Neutestamentliche Ethik ist mit gutem Grund letztlich nicht systematisierbar.»<sup>14</sup> Das Ringen um entscheidende Fragen der Sozialethik oder der politischen Parainese in der Pastoralkonstitution des II. Vat. Konzils zeigt dies recht deutlich.

GRUNDSÄTZLICH ist darum in diesem Zusammenhang die Einsicht zu wecken in die heilsgeschichtliche Spannung der christlichen Existenz. Nicht nur der einzelne Gläubige, sondern die Kirche als ganze, das neutestamentliche Gottesvolk, pilgert

zwischen Anfangs- und Enderlösung. Auf dieser Wanderschaft steht die Kirche nicht einfach der Welt gegenüber, sondern sie ist zunächst einmal selbst Teil dieser Welt. Sie steht in Solidarität mit der Welt, mit ihrer Ratlosigkeit und ihrer Not. Dann freilich ist die Kirche auch beauftragt, «Salz der Erde», «Licht der Welt» zu sein. Sie hat mit dem Zeugnis des Evangeliums immer wieder die herrschende Gesellschaftsmoral in Frage zu stellen. Aber sie darf dabei niemals den Anschein erwecken, als ob sie selbst an der Situation der Welt unschuldig wäre. «Die Situation, in der sich die Welt befindet, ist wesentlich das Ergebnis innerchristlicher Leistung und innerchristlicher Schuld» (W. Dirks). Und sie darf des weiteren nicht tun, als ob sie für jedes Problem eine fixfertige Lösung bereit hätte. Wir müssen uns lösen von jener zu eng dimensionierten Moral, für die es keine objektiven Verstrickungen gibt, die vielmehr für jede Situation generell eine erlaubte und eine unerlaubte, eine richtige und eine falsche Lösung angeben kann. Zu vielen, ja gerade zu besonders folgereichen und deshalb schwerwiegenden Entscheidungen auf dem Gebiet der Politik, der Wirtschaft und Forschung kann es oft nur eine vorläufige, eine unter anderen mögliche Antwort aus dem Geist Christi geben.

PRAKTISCH könnte dies besonders deutlich an der Problematik von Krieg und Frieden aufgewiesen werden. Die weltweite, heute die gesamte menschliche Existenz betreffende Bedeutung des Friedens ist eklatant. Das kirchliche Engagement, besonders das der Päpste der letzten hundert Jahre, für den Frieden hat in «*Pacem in terris*», «*Gaudium et spes*» und «*Populorum progressio*» seinen Höhepunkt erreicht und wird durch den persönlichen Einsatz des gegenwärtig regierenden Papstes (Rede vor der UNO, Vietnamkonflikt u. a. m.) sinnfällig unterstrichen. Trotzdem findet das Thema «Frieden» kaum Niederschlag in der Predigt, und das sicher nicht darum, weil die Wichtigkeit des Friedens unterschätzt würde. Der Grund dafür scheint vielmehr zu sein, daß man als Adressaten kirchlicher Friedensappelle ausschließlich die Politiker und Staatsmänner betrachtet, nicht aber das ganze Volk. Frieden zu machen ist Sache «derer da oben». Der «kleine Mann», der wohl innerlich kirchlichen Friedensbotschaften zustimmt, fühlt sich dennoch nicht von ihnen betroffen, da er keine praktische Möglichkeit sieht, zu ihrer Verwirklichung beizutragen. Er hat darum auch angesichts von Krieg und Kriegsgefahr kein Schuldbewußtsein oder allenfalls nur so weit, als er «nicht genug gebetet

hat» für den Frieden. Diese Meinung hat im Grunde auch der Priester. Daher vermeidet er die Friedenspredigt und begnügt sich mit dem Gebetsaufruf.

Diese Haltung ist verhängnisvoll: Sie ist Mitursache für den Unfrieden! Die Passivität des Volkes liefert dieses jeder Meinungsmache, jedem (gesteuerten) Vorurteil in Konfliktsfällen aus. Es gilt das Bewußtsein zu wecken, daß das ganze Volk für die Weltsituation mitverantwortlich ist. Politiker sind weitgehend Produkte ihres Volkes. Politiker sind abhängig von der öffentlichen Meinung! Es muß in der breiten Masse ein Klima des Friedens geschaffen werden, das dem friedfertigen Politiker die Möglichkeit gibt zu unpopulären, aber vom Frieden her notwendigen Entscheidungen, und das den böswilligen oder unfähigen Politiker an friedensgefährdenden Handlungen hindert!

Die Friedenspredigt darf daher nicht inhaltlich auf die Problematik des «gerechten Krieges» beschränkt bleiben. Sie darf sich nicht mit einer Kasuistik der Mittel begnügen oder mit einer theoretischen Erörterung darüber, unter welchen einschränkenden Bedingungen Verteidigen erlaubt sei. Zumindest wird der Prediger unter Hinweis auf die veränderte Situation des Atomzeitalters Kriegsdienstverweigerung als *eine* echte Möglichkeit christlicher Gewissensentscheidung darstellen müssen, besonders dort, wo statt Waffendienst konstruktiver Friedensdienst – etwa als Entwicklungshilfe – von Staats wegen möglich ist (Vgl. *Gaudium et Spes*, Nr. 78).

Die Hauptaufgabe der Predigt indes ist, zum Bewußtsein zu bringen, daß Kriege nicht vom Himmel fallen. Kriege sind keine Naturkatastrophen! Sie werden von Menschen gemacht. Die Predigt wird erklären müssen, daß die Schuld an einem Krieg kaum genau zu lokalisieren ist, daß sie aber weiter reicht und mehr Menschen betrifft, als eine vordergründige Betrachtung offenbar macht. Die Predigt muß die Ursachen der Kriege nennen: Hunger und Krankheit, wirtschaftliches Elend, soziale Ungerechtigkeit, Ausbeutung und Unterdrückung, Kolonialismus, Rassendiskriminierung, National- und Gruppenegoismus, weltanschauliche und ideologische Zäune und Vorurteile, schließlich Ehrgeiz und Machtstreben. An der Beseitigung dieser Kriegsursachen mitzuwirken, ist Sache aller. Sich jeglicher Mitwirkung zu entziehen, heißt am Unfrieden der Welt mitschuldig werden. Die Möglichkeiten des Einsatzes sind vielfältig und individuell unterschiedlich. Sie reichen vom bescheidenen Schaffen eines Friedens-

klimas in nächster persönlicher Umgebung über praktischen Friedensdienst (soziales Jahr; Entwicklungshilfe) oder Übernahme politischer Verantwortung bis hin zu unblutigem oder blutigem Zeugnis (politischer Protest; Weigerung der Mitwirkung an offenkundig ungerechter Gewalt unter persönlichen Nachteilen usw.). Entsprechend vielfältig und gestuft ist die Möglichkeit, schuldig zu werden. Sie beginnt nicht erst beim Kriegsverbrechen. Beispielsweise sollte jedem Christen selbstverständlich sein, daß ein *grundsätzliches* Nein zur Entwicklungshilfe oder anderweitigen Verantwortung für Menschen anderer Völker mit christlichem Glauben schlechterdings unvereinbar sein dürfte.

Ferner muß das qualitative Novum eines Krieges im Atomzeitalter aufgezeigt werden. Atomarer Krieg mit Millionen von Toten besteht als konkrete Möglichkeit so lange, bis die feindlichen Machtblöcke aufgelöst, die nationalstaatliche Souveränität relativiert, ja bis die Menschheit eingeworden ist. Die Schaffung dieses Weltfriedens stellt alle anderen politischen Probleme, wie zum Beispiel Grenzfragen zwischen Nationalstaaten, Probleme nationaler Minderheiten oder gruppenpolitische (auch konfessionelle!) Sonderinteressen hinten, oder besser: ordnet sie dem großen Programm des Weltfriedens ein und verleiht ihnen so nicht selten auch einen anderen Akzent. Politische Einzelentscheidungen, zum Beispiel auch die Entscheidung bei einer politischen Wahl, müssen im Licht des Weltfriedens getroffen werden. Der Weltfriede erfordert große Opfer-, Verzicht- und Kompromißbereitschaft von allen.

Endlich wird der Prediger den Zusammenhang und doch auch wieder den Unterschied von Weltfrieden und Frieden Christi herausstellen. Politischer Friede darf nicht als pelagianische Selbsterlösung verstanden werden. Das berechtigt den Christen aber nicht zur Emigration aus der Welt. Der Friede Christi, der zwar in seiner Vollendung noch aussteht, wirkt schon in die Gegenwart hinein. Der Indikativ von Gottes Heils- (oder Friedens-) zusage fordert notwendig den Imperativ. Der dem Erlösten Menschen geschenkte Friede Christi verlangt nach innerweltlicher Auswirkung. Politischer Weltfriede ist nicht identisch mit dem Frieden Gottes, aber er hat etwas mit ihm zu tun.

### 3. Die Entprivatisierung der Moral

DAS PROBLEM: Verschiedene Gründe haben die katholische Moraltheologie lange Zeit vorwiegend

bei der Individualethik festgehalten. Unter ihnen hat wohl die Bestimmung des Trienter Konzils, wonach der Pönitent alle seine schweren Sünden nach Art und Zahl zu bekennen habe (DS 1707), die Moraltheologie besonders stark auf den individuellen Gewissensbereich abgedrängt. Daneben wies allerdings auch der geistesgeschichtliche Individualismus in die gleiche Richtung. Die Entwicklung innerhalb der Reformationskirchen zeigt ja entsprechende Parallelen. Wie man im Pietismus für das Individuum nach dem gnädigen Gott fragte, so stellte man in der katholischen Seelsorge die Gretchen-Frage, wieweit der Einzelne gehen dürfe, um sein Heil nicht durch eine Todsünde zu gefährden. Damit soll nicht der Eindruck erweckt werden, als hätten sich die Kirchen früher überhaupt nicht um sozialetische und sozialpolitische Fragen gekümmert; aber die Thematik der Moraltheologie konzentrierte sich doch zweifellos auf das Verhalten des Einzelnen gegenüber Gott, dem Nächsten und sich selbst. Damit kam aber wohl der Auftrag der christlichen Sittenlehre an der Ausgestaltung und Weiterentwicklung der gesellschaftlichen Moral zu kurz. Es ist genau das Problem, das vorhin im Zusammenhang mit der Predigt über unsere Verantwortung für den Frieden bereits praktisch zur Sprache kam. Dementsprechend muß noch viel mehr die Verantwortung der Christen an der Gestaltung unseres gesellschaftlichen und politischen Lebens wachgerufen werden. Damit ist – dies sei ausdrücklich betont – weder ein «Kreuzzug der braven Christen» noch ein «Bekehrungsversuch der bösen Welt» gemeint. Es geht vielmehr um eine engagierte und kritisch-konstruktive Mitarbeit der Christen an der Lösung brennender Probleme der Weltwirtschaft, der Wissenschaft und der Technik. Darüber müssen alle informiert, dafür die Befähigten engagiert werden.

GRUNDSÄTZLICH ist darum in der Predigt immer wieder zu zeigen, daß und in welcher Weise das Evangelium eine Heilsbotschaft für die Welt, im besten Sinne eine soziale Botschaft sein soll. Das hat nichts zu tun mit einer Vereinnahmung der Bibel für ein kollektivistisches Denken. Das Zeugnis der Bibel läßt sich für keine bestimmte Gesellschaftstheorie gewinnen. Man kann weder dem Individualismus noch dem Kollektivismus einen biblischen Vorspann geben. Das versteht sich eigentlich von selbst, wenn man bedenkt, daß der Mensch sowohl im individualistischen wie im kollektivistischen Denken letztlich aus der Theonomie herausgerissen wird. Gleichwohl steht fest,

daß im Alten und im Neuen Testament die Heilsbotschaft gemeinschaftsbezogen ist. Die Heilsgeschichte ist die Geschichte des Volkes Gottes, das sich im Neuen Bund zur Menschheitsfamilie weitet.

Weiter oben wurde bereits darauf hingewiesen, in welcher Weise dieser Tatsache in der urkirchlichen Predigt Rechnung getragen wurde: Man hat nicht etwa im Namen Christi konkrete politische Programme verkündet, aber man hat mit der Verkündigung vom gleichen Wert und von der gleichen Würde jedes Menschen «in Christus» und der darauf gründenden Bruderliebe ein neues Kriterium und einen machtvollen Impuls beigesteuert zur allmählichen Umgestaltung der Gesellschaft. Daß dieses Kriterium oft genug von den Christen selbst nicht ernst genommen wurde, oder daß seine konkreten gesellschaftlichen Konsequenzen verkannt wurden, läßt zwar manche bittere Vorwürfe der Atheisten verstehen, ändert aber nichts an der Tatsache, daß sich das Evangelium in seiner befreienden Kraft trotzdem immer intensiver durchgesetzt hat. Es ist bisher keiner Philosophie gelungen, den ewigen und unendlichen Wert der menschlichen Person positiv zu begründen. Allein die Offenbarung, daß der unendliche Gott den einzelnen Menschen unendlich liebt, garantiert dem Christen seine Erkenntnis von der Würde des Menschen. Das ist ein Reichtum, der eine schwere Verantwortung birgt und nach einem sozialpolitischen Engagement ruft.

PRAKTISCH stellt diese Thematik wohl an den Prediger die größten Anforderungen. Gerade die Tatsache, daß die christliche Lehre für unsere gesellschaftlichen Probleme keine fixfertigen Lösungen bietet, verlangt vom Prediger Zurückhaltung. Geist und Botschaft Christi lassen in vielen praktischen Fragen verschiedene Lösungen zu. Andererseits darf aber der Prediger um dieser Schwierigkeit willen sich nicht um die heißen Eisen herumdrücken. Er darf und soll eben zugeben, daß man in dieser oder jener Frage sachlich verschiedener Meinung sein kann. Er wird sich deshalb aber nicht weniger um eine grundsätzliche Beleuchtung der verschiedenen möglichen Lösungen aus dem Geiste Christi bemühen und eventuell auch einige Maximen als Entscheidungshilfen entwickeln. Und wenn er seine Ansicht nicht als absolut und allein maßgebend ausgibt, warum soll er nicht auch einmal ein persönliches Zeugnis abgeben, das er vielleicht nicht in allem streng rational zu beweisen vermag, das er aber als echtes Zeugnis seiner Überzeugung, seines Glaubenssinnes, der Gemeinde

vermittelt? Wenn er sich damit zum Anwalt der Schwachen macht, wer könnte ihm das verübeln? Oft ist es schon genug, wenn eine verborgene Not aufgedeckt oder eine offenkundige Wunde am Sozialkörper deutlich gemacht wird, verbunden mit einigen praktischen Vorschlägen und einem dringenden Aufruf zur Hilfe. Ist nicht «*Populorum progressio*» dafür das beste Beispiel? Hier ist vom höchsten Lehramt ein neuer Stil entwickelt worden, der auch den Predigern den *Weg von der doktrinären Belehrung zum Zeugnis* weist.

Neben den sozusagen typischen Problemen der Sozialethik gibt es heute aber auch eine Reihe von Fragen, die bisher meist individuelle ethisch angegangen wurden und gerade so kaum überzeugend beantwortet werden konnten. Als Beispiel sei auf die Frage der genetischen Manipulation verwiesen. Man kann dieses heute viel diskutierte Problem von der Frage der Erlaubtheit der einzelnen geplanten Eingriffe her beurteilen. Also etwa von der Frage, ob es einem Forscher erlaubt sei, dieses oder jenes Experiment zu machen. Auf solche Fragen wird man ohne Rückgriff auf allerhand ungeklärte Voraussetzungen kaum eine befriedigende Antwort geben können. Man wird zudem mit dieser Antwort nichts am Gang der Dinge hindern oder ändern. Man kann aber den ganzen Fragenkomplex auch unter dem sozialetischen Aspekt betrachten. Man kann z. B. fragen, unter welchen Bedingungen die sogenannten Menschenmacher überhaupt zu ihrem gewünschten Effekt kommen können. Vielleicht erfordert die praktische Durchführung ihrer Planung so gewaltige Veränderungen der gesellschaftlichen Substrukturen, daß ein Erfolg nur um den Preis der individuellen Freiheit (z. B. in einer Diktatur) möglich erscheint. Damit ist zwar über die Erlaubtheit des einzelnen Eingriffs noch nichts ausgesagt; aber es ist für jeden, der sich mit dieser Frage beschäftigt, der Hinweis gegeben, daß es bei solchen Problemen nicht genügt, nur von der technischen Machbarkeit auszugehen, daß vielmehr die gesamt menschlichen und sozialen Implikationen von allen Beteiligten genauestens mit in Rechnung gesetzt werden müssen. Hier liegt heute eine wichtige Funktion der Theologie und ihrer Verkündigung: sie hat sich *nicht* so sehr den *konkreten Einzelschritten* zuzuwenden (die sie oft gar nicht adäquat beurteilen kann), sie hat dafür *um so mehr* den Blick zu schärfen für die *gesamt menschlichen Konsequenzen* verlockender Prognosen. Das Urteil für die einzelnen Schritte und Möglichkeiten müssen wir dann vielmehr dem wachen Gewissen der sachlich informierten Fachleute überlassen.

Damit ist bei weitem nicht alles gesagt, was zum Problem der Manipulation zu sagen wäre. Die Frage sollte ja hier auch nur als Beispiel dienen für die allerdings entscheidende Tatsache, daß wir Christen uns nicht in unglaublichen Diskussionen um Details verlieren dürfen. Statt dessen sollten wir jede Gelegenheit benützen, um im offenen Gespräch mit allen Gutwilligen die sozialen Aspekte jeder Frage ehrlich zu besprechen. Wir würden dann bestimmt mehr erreichen. Dazu müssen aber die Prediger in entscheidendem Maße mithelfen.

<sup>1</sup> Vgl. D. von Oppen: Zeitschr. Ev. Ethik (1965) IV, 242 f.

<sup>2</sup> J. B. Metz, Weltverständnis i. Glauben (Mainz 1965) 53.

<sup>3</sup> Moral und Entwicklung, Concilium 1 (1965) V.

<sup>4</sup> Geschichtlichkeit und Erneuerung der Moral: Concilium 3 (1967) V.

<sup>5</sup> Christliche Verheißung und Evolution: Concilium 3 (1967) VI/VII.

<sup>6</sup> Naturrecht und Evolution; ebd.

<sup>7</sup> Sünde und Evolution: ebd.

<sup>8</sup> Erbsünde und Evolution: ebd.

<sup>9</sup> H. Cox: Concilium 3 (1967) VI/VII, 446 f.

<sup>10</sup> Vgl. J. Blank, Zum Problem ethischer Normen im NT: Concilium 3 (1967) V, 361.

<sup>11</sup> Vgl. D. S. Bailey, Mann und Frau im christlichen Denken (Stuttgart 1963) – O. Rousseau, Scheidung und Wiederheirat im Osten und Westen: Concilium 3 (1967) IV. Vgl. die Dokumentation in diesem Heft.

<sup>12</sup> Vgl. J. T. Noonan, Die Autoritätsbeweise in Fragen des Wuchers: Diakonia 1 (1966) II, 79–106.

<sup>13</sup> Vgl. F. Böckle, Sexualität und sittliche Norm: St. Zeit. 180 (Okt. 1967) 247–267.

<sup>14</sup> J. Blank aaO. 357.

## FRANZ BÖCKLE

Geboren am 18. April 1921 in Glarus (Schweiz), 1945 zum Priester geweiht. Er studierte am Priesterseminar in Chur, am Angelicum in Rom und an der Universität München, doktorierte 1952 in Theologie, ist Professor für Moraltheologie an der Universität Bonn. Neuere Veröffentlichungen: Grundbegriffe der Moral (Aschaffenburg 1966), Das Naturrecht im Disput (Düsseldorf 1966). Er arbeitet mit an: LThK, Diakonia und Catholica.

Helmut Gollwitzer

## Theologische Vorüberlegungen zur Predigt von der «Erlösung» heute

### I. DIE REICHWEITE DES CHRISTLICHEN VERSÖHNUNGSBEGRIFFES

Inmitten aller Uneinigkeit über Wert und Kern der christlichen Botschaft gibt es zwischen Christen und Nichtchristen, Gläubigen und Ungläubigen, Bekennern und Bestreitern des christlichen Glaubens, auch zwischen den verschiedenen christlichen Denominationen und theologischen Richtungen eine bemerkenswerte Übereinstimmung: sie sind sich alle darin einig, daß Christen Menschen der Versöhnung zu sein haben. Wer sich ein Christ nennt – zu welcher christlichen Richtung er sich auch halten möge – gibt damit den übrigen Menschen das Recht, von ihm zu erwarten, er werde sich für die Versöhnung zwischen den Menschen einsetzen. Dabei ist «Versöhnung» zunächst in jenem weiten Sinne (auch im deutschen Wort «Versöhnung») ist die Herkunft von «Sühnen» für uns nicht mehr so deutlich) von reconciliatio gemeint.

Wo Versöhnung geschieht, wird ein Riß überbrückt, ein Streit beigelegt; Streitende werden aus dem Gegeneinander zum Miteinander, zum Zusammenwirken gebracht. Es besteht Einigkeit darüber, daß Herstellung solchen Friedens das Ziel christlicher Bemühung sein muß.

Einigkeit besteht auch noch darüber, daß diese Verpflichtung *jedem* Menschen gegenüber besteht, daß sie sich auf *alle* Menschen richtet. Wir finden, daß christliche Gruppen ihrem eigenen Wesen untreu werden, wenn sie die Bemühung um Versöhnung auf ihren kleinen Kreis beschränken oder bestimmte Menschen oder Menschen-Gruppen grundsätzlich von ihr ausklammern.

Diese Einigkeit über dieses eine Moment des Christlichen ist unabhängig von seiner Bejahung oder Verwerfung. Daß ein Christ ein versöhnender Mensch ist, falls er wirklich ein Christ ist – das ist für Nietzsche ein Grund zur Kritik, für den Faschismus ein Grund zur Bekämpfung des Christentums, für «moderne» Richtungen in der Theologie<sup>1</sup> eine Gelegenheit, dieses Moment als den Kern der christlichen Botschaft auszugeben, auf den ihr ganzer Inhalt sich reduzieren ließe, zugleich als Kriterium für das, was an der christlichen Tradition wesentlich ist, und als Garantie für die Identität mit dieser Tradition.

Daß dieser Kern allgemein als schön und bejahenswert einleuchte, scheint selbstverständlich. Dieser Anschein schwindet aber z. B. unter der