

meinsame generische Schicht festzulegen, um diese dann menschlich zu überformen. Die moderne Verhaltensforschung hat deutlich gezeigt, wie ganzheitlich Mensch und Tier in ihrer Art differenziert sind. «Es handelt sich also», wie Böckle sagt, «bei der sittlichen Normierung des geschlechtlichen Verhaltens um die verantwortliche Gestaltung einer fundamental menschlichen Beziehung, die in der Verbindung mit dem Fruchtbarkeitsauftrag bezogen ist auf das Gesamtwohl und die Gesamtkultur der Menschheit. Dazu können an sich verschiedene (vernünftige) Ordnungsbilder in Erwägung gezogen werden. Wir haben sie vom christlichen Standpunkt aus dem Grundgesetz der Liebe zu unterwerfen. Das heißt, wir müssen vom christlichen Standpunkt aus das Gegenüber von Mann und Frau als Geschenk und Auftrag sehen, in dem die beiden in letzter Sinnerfüllung dazu berufen sind, dauernd und immer füreinander dazusein.»⁹ Oder wie es A. Auer in ähnlicher Weise formuliert: «Der moralische Wert einer geschlechtlichen Handlung richtet sich also nach dem personalen Sinnwert, der sich in ihr repräsentiert. Das bedeutet keine Fremdbestimmung der Geschlechtlichkeit, weil sie in sich selbst eine Intentionalität auf die personale Integration besitzt, eine Dynamik, die der Mensch erkennen und entfalten kann und muß: im geschlechtlichen Ausdruck der Liebe geht es um vertiefte Erkenntnis und Ergänzung des andern als menschliche Person.»¹⁰

Man kann nur wünschen, daß aus solchen Einsichten möglichst bald und umfassend die entsprechenden Konsequenzen gezogen werden. In der Pastoralconstitution des Konzils über die Kirche in der Welt spürt zwar der Laie deutlich das Ringen verschiedener Positionen; aber im ganzen erscheint

hier doch eine Sicht der Geschlechtlichkeit, die der Pastoral neue Akzente zu setzen vermag. Der geschlechtlichen Liebe wird durchaus ein eigenständiger Wert zugebilligt. Die geschlechtliche Ordnung kann demnach nicht mehr bloß vom Zeugungsziel her verstanden oder ihm untergeordnet werden. Wenn es gelingt, die hier erarbeiteten Gesichtspunkte in geeigneter Weise an die Menschen unserer Zeit heranzutragen, dann könnte dies ein heilsamer Dienst zur richtigen Bewältigung der geschilderten «Sex-Welle» werden. Einer fluktuierenden Sexualität können wir nur Herr werden, wenn wir sie in einem Verständnis von Ehe und Liebe zu binden vermögen, das ihre echten menschlichen Anliegen birgt.

¹ Kunst und Unzüchtigkeit: Juristische Rundschau (1965) 46ff.

² In: H. G. Sellenthin, Kunst in den Grenzen der Freiheit (Köln 1967).

³ H. Thielicke (Tübingen 1966).

⁴ The sexual behaviour of young people (London 1965).

⁵ Sex and Morality (London 1966).

⁶ F. R. Faber, Keuschheit – Tugend oder Laster?: Unsere Seelsorge 16, 19 (1966).

⁷ F. Böckle, Sexualität und sittliche Norm: Stimmen der Zeit 180 (1967) 261.

⁸ J. B. Metz, Natur: LThK 2VII, 807.

⁹ F. Böckle (J. Köhne), Geschlechtliche Beziehungen vor der Ehe (Mainz 1967) 27f.

¹⁰ A. Auer: Handbuch Theol. Grundbegr. I (München 1963) 500.

GÜNTER STRUCK

Geboren am 25. Juni 1923 in Wuppertal. Er studierte an der Universität Bonn und doktorierte in Medizin, war 1952–1964 wissenschaftlicher Assistent an den Universitätskliniken von Köln, Bonn und Freising, ist Direktor des Katholischen Zentralinstituts für Ehe- und Familienfragen. Er veröffentlichte: Ehenot-Ehehilfe (Limburg 1966) und zahlreiche Artikel über Neurologie, Psychologie und Pathologie.

Franz Furger

Klugheit und Wandel sittlicher Normen

Einleitung

Die progressive Entwicklung, die unsere Zeit auf allen Lebensgebieten wesentlich prägt, vermittelt dem heutigen Menschen nicht nur ein deutlicheres Bewußtsein der Veränderlichkeit im allgemeinen,

sondern ebenso ein tieferes Verständnis für das «Gewordensein», d. h. für die Geschichtlichkeit alles Menschlichen und damit auch der scheinbar unverrückbaren Institutionen und Normen. Die Moraltheologie als «Wissenschaft von dem, was der Mensch sein soll, ausgehend von dem, was er ist» (Sertillanges), wird daher dieses Sein des Menschen nicht statisch als überzeitliche Wesenheit, sondern als geschichtliches, also veränderliches und sich dynamisch entwickelndes Sein verstehen und daraus die Konsequenzen für die Gesetzmäßigkeiten des Sittlichen ziehen müssen.

Die allgemeine Thematik dieses Heftes und die einzelnen Beiträge, die nach praktischen Verhaltens-

normen der Christen gegenüber brennenden Problemen unserer Gesellschaft fragen, zeigen, daß man sich um eine Anpassung an die veränderten Verhältnisse bemüht. Unbeantwortet bleibt aber die Frage, ob diese Öffnung auf ein dynamisches Verständnis bloß über einen Bruch mit der bisherigen Lehrtradition zu erreichen war oder ob wir es hier nicht eher mit einer zwar neuartigen, aber doch legitimen Entwicklung zu tun haben. Für die konkrete Lösung sittlicher Zeitprobleme ist der Nachweis einer solchen Traditionsbezogenheit sachlich allerdings nur von zweitrangiger Bedeutung, innerhalb eines geschichtlichen Lehrverständnisses muß er jedoch notwendigerweise erörtert werden; überdies kann ein solcher Nachweis der Verbundenheit heutiger mit früherer Moraltheologie die Unsicherheit vieler, die aus Angst vor der Gefahr bloßer Neuerungssucht jedem Fortschritt der Lehre ablehnend gegenüberstehen, überwinden helfen.

Kurzer geschichtlicher Rückblick

In der klassischen, aristotelisch-thomistischen Lehre fiel der Klugheit als Leiterin aller Kardinaltugenden die Aufgabe der Anpassung und Koordination des sittlichen Tuns an die konkreten Lebensumstände zu; deshalb scheint sich in ihr ein solches Bindeglied zwischen heutiger Problematik und der Tradition anzubieten. Zwar ging der Antike, wie auch (trotz der Konfrontation des antiken zyklischen Denkens mit der eminent heilsgeschichtlichen Botschaft des Christentums) dem Mittelalter ein eigentlicher Sinn für geschichtliche Entwicklung ab. Es wäre daher falsch, ein reflexives Verständnis der Klugheit als geschichtlicher Tugend zu erwarten; bleibt diese Tugend dennoch auf das der endlich-zeitlichen Menschennatur wesentliche Moment der prinzipiellen Veränderlichkeit wenigstens implizit offen. Diese Öffnung geht allerdings in der beginnenden Neuzeit mit deren Neigung zur rationalen Klarheit eindeutiger Deduktionen weitgehend verloren: die vorherrschende Kasuistik, welche die je einzelne Situation logisch unter die allgemeinen Gesetze subsumiert und sie so nur als Sonderfall des Allgemeinen wertet, verschließt sich gerade dadurch dem geschichtlichen Wandel und dem darin enthaltenen schöpferischen Moment. Einzig in den für die Bildung der politisch führenden Elite bestimmten sogenannten «Fürstenspiegeln» und gelegentlich in Schriften zum geistlichen Leben bleibt der Sinn für die ursprüngliche Originalität des menschlichen Handelns in seiner Anpassung an die stets wechselnden Lebensumstände er-

halten. Der früher zentrale Traktat über die Klugheit verschwindet bezeichnenderweise immer mehr aus den gängigen Handbüchern.

Immerhin scheint man im Streit um die Gültigkeit der verschiedenen sogenannten «Moralsysteme», die sich um die Lösung von Gewissenszweifeln bemühten, im Grunde feste Gesetzlichkeit und konkrete Situation zusammenzuordnen versuchten, das früher der Klugheit zugewiesene Anliegen wenigstens implizit nicht völlig vergessen zu haben. Jedenfalls setzte in unseren Tagen gerade bei der Auseinandersetzung mit diesen Moralsystemen eine Rückbesinnung auf diese früher zentrale Tugend ein.

Diese Rückbesinnung kurz nachzuzeichnen, ist Aufgabe dieses Bulletins, wobei allerdings im Sinn einer neulich hier erhobenen Forderung¹ nicht auf ein bloß retrospektives, sondern auf ein geschichtlich-dynamisches, also prospektives und schöpferisches Verständnis dieser Tugend hingearbeitet werden soll.

Der Rückgriff auf den Traktat «de prudentia» im Rahmen des Neuthomismus

Die erwähnte Rückbesinnung auf die Rolle der Klugheit in der katholischen Moraltheologie eignet sich aber leider zunächst nicht im Dialog mit den Problemen einer sich ändernden Welt, sondern sie ergibt sich aus der allgemeinen Aufwertung des mittelalterlichen Denkens im Neuthomismus. Nicht der erste,² wohl aber der eindrucklichste Aufruf zur Intensivierung der Rolle der Klugheit innerhalb der Moraltheologie ist derjenige von *Th. Deman OP.*³ Unter stetem Hinweis auf die Lehre des Thomas von Aquin wendet er sich scharf gegen das Abwägen von Autorenmeinungen, wie es für die Moralsysteme im allgemeinen und für den Probabilismus im besonderen typisch ist. Denn nicht die Ansicht dieses oder jenes Moralisten über den Geltungsbereich eines positiven Gesetzes im konkreten Einzelfall, sondern allein *die Sachlage* selber muß die sittliche Handlung des Menschen bestimmen. Diese Bestimmung erfolgt zwar nach den unänderlichen Sittlichkeitsprinzipien des Urgewissens (der sog. «Synderese»), aber sobald diese in das Feld der Anwendung gezogen werden und so notwendigerweise von ihrer Universalität unter dem Druck der stets neuen und wechselnden Situation einbüßen, stehen sie im Kraftfeld der Leiterin aller Tugenden, der Klugheit.⁴

Mit Recht ist man nach solchen Grundaussagen gespannt, wie die Rolle der Klugheit näher um-

geschrieben wird, würde man doch erwarten, sie als schöpferische Tugend für das sittliche Handeln in der sich ändernden Zeit neu zu entdecken. Leider aber scheint der Augenblick zu solcher Erkenntnis noch nicht gekommen zu sein: Deman verlegt die Garantie von Objektivität und Wahrheit nicht in die Neubewertung der konkreten Situation im Licht der allgemeinen Prinzipien, sondern sie ist ihm gesichert durch die Sittengesetze als solche, um welche die Klugheit weiß und die sie daher unbedingt anzuwenden hat: eine tutoristische Grundeinstellung, die Deman auch in seinen späteren Schriften⁵ nicht aufgibt.

Ebenfalls im Blick auf Thomas verweisen *R. Garri-gou-Lagrange OP*⁶ und *H. D. Noble OP*⁷ auf eine stärkere Beachtung der Klugheit für die Feststellung sittlicher, d. h. praktischer Wahrheit. Klugheit wird aber hier schon wieder differenzierter als Tugendfester Zielstrebigkeit gesehen. Noble charakterisiert dieses Ziel zudem noch genauer als das Gute schlechthin, so daß Klugheit als Zielstrebigkeit zusammenfällt mit der Bereitschaft zur steten Unterordnung unter den Willen Gottes.⁸ Trotz dieser fruchtbaren Ansätze bleibt aber die Diskussion noch fast völlig in der Frage nach der Anwendbarkeit positiver Sittengesetze in komplexer Situation stecken.⁹ Außerdem lassen, sobald man vom Tutorismus eines Deman auch nur etwas abweicht, gerade diese weiterweisenden Ansätze in ihrer sehr formalen Formulierung den Verdacht eines latenten Subjektivismus aufkommen. So war beispielsweise die Behauptung von *H. M. Héring OP*,¹⁰ nach Thomas lasse das Naturgesetz «in paucioribus», also in gewissen Sonderfällen Ausnahmen zu, viel zu wenig differenziert; sie mußte in einer Zeit (sein Aufsatz erschien 1941), in welcher in Europa unter Bezug auf solche Ausnahmerechte die elementarste Menschenwürde mit Füßen getreten wurde, einer Reaktion rufen.

Diese erfolgte denn auch sehr rasch aus der Feder von *G. Gundlach SJ*,¹¹ der die formale Umschreibung der Klugheit als Zielstrebigkeit durch die materiale Norm der Würde der menschlichen Person als geistiger, aber endlicher, d. h. auf und durch das Absolute gerichteter ergänzt wissen will.¹² So sollen subjektive Intentionalität und objektive Wertordnung gerade durch die Klugheit zu echter Sittlichkeit verbunden werden – eine These, die in allen Einzelheiten von *D. Capone CSSR*, einem Schüler Gundlachs, in einer ziemlich unbekanntem, aber in jener Zeit entstandenen Dissertation dargelegt wurde.¹³

Trotz dieser recht heftigen innertheologischen

Diskussion blieb die ganze Problematik eher theoretisch-akademisch. Um konkrete Lebensrealität zu erhalten, bedurfte sie des Anstoßes von außen; dieser erfolgte auch bald durch die stark subjektivistisch geprägte, die überkommenen Ordnungsnormen allgemein in Frage stellende sogenannte «Situationsethik».

Pius XII. und die Situationsethik

Während in Deutschland diese neue Strömung in der Sittenlehre zunächst eher auf Fachkreise beschränkt blieb und neben einigen Katholiken (z. B. E. Michel)¹⁴ vor allem evangelische Theologen beschäftigte (vgl. im Anschluß an S. Kierkegaard in erster Linie E. Griesebach, E. Thurneysen, aber auch K. Barth), verband sie sich im Frankreich der ersten Nachkriegsjahre mit der damals weitverbreiteten existentialistischen Philosophie, besonders von J. P. Sartre und A. Camus und erfaßte so auch weite Kreise der katholischen Jugend.¹⁵ Unter diesen Umständen glaubten die kirchlichen Autoritäten und schließlich auch Papst Pius XII. nicht mehr länger schweigen zu dürfen: in zwei Ansprachen sowie über einen Erlaß des Heiligen Offiziums nahm der Papst Stellung zu diesen relativierenden Grundströmungen in der Ethik.¹⁶

In diesem Zusammenhang interessiert uns aber nicht eigentlich die Verurteilung des diesem Verständnis der Ethik offenbar anhaftenden Relativismus, sondern der Hinweis auf die klassische Lehre der Klugheit, welche «alles Richtige und Positive der Situationsethik unter Vermeidung ihrer Verirrungen und Abwege enthalte».¹⁷ Obwohl diese Bemerkung nicht im Mittelpunkt der päpstlichen Erlasse steht, so ist es doch weitgehend ihr zu verdanken, daß trotz der päpstlichen Ablehnung der Situationsethik in der katholischen Moraltheologie die notwendige Forschung und Auseinandersetzung mit den zentralen Problemen dieser neuen Strömung weitergehen konnte. Daß die vorangehende theoretische Diskussion um die Bedeutung der Klugheit zu dieser Möglichkeit beigetragen hatte, kann kaum bezweifelt werden und macht ihr entscheidendes Verdienst aus.

Unter den ersten Kommentaren, von denen auch der jener «neuen Ethik» gegenüber ablehnendste noch diese Öffnung auf ein gewisses Verständnis wahr,¹⁸ ragen besonders die Artikel von *J. Fuchs SJ* heraus.¹⁹ Unseres Wissens zum erstenmal wird hier, fast nebenbei – in einer Anmerkung – von einem zweifachen Verständnis in der klugen Anwendung allgemeiner Normen auf die konkrete Situa-

tion gesprochen: ²⁰ die erste Form meint die in ruhigen Zeiten ausreichende Deduktion für den Einzelfall, die eine «Moral der kurzen Zeiträume» zu garantieren vermag, während die zweite Form im Licht der allgemeinen Richtlinien, die hier als Ausdruck ontologischer Strukturlinien zu fassen sind, jeweils aus der Sicht der konkreten, je einmaligen Situation eine neue originelle Lösung schafft und so eine «Moral des Kairos», des absolut ursprünglichen Augenblicks ermöglicht. ²¹

Damit dürfte der Zugang zum echten Anliegen der Situationsethik (nämlich Zeitgerechtigkeit der sittlichen Entscheide, persönliches Engagement, Ehrlichkeit ohne Legalismus usw.) auch in der katholischen Moralthologie prinzipiell gesichert sein. Es bleibt aber trotz des berechtigten Hinweises auf die Klugheit, die als Tugend eben diese Eigenschaften umfasse, die Frage offen, was in dieser schöpferischen Phase der Findung origineller Lösungen die dynamisch treibende Kraft sei.

Integration der echten Anliegen der Situationsethik in der katholischen Moralthologie

An und für sich müßten in diesem Zusammenhang alle Bemühungen um eine Erneuerung der Moralthologie in den letzten Jahren zu Worte kommen, denn alle haben irgendwie dazu beigetragen, der im kasuistischen Gesetzesdenken erstarrten Sittenlehre eine neue Dynamik für den je neuen Kairos zu geben – man denke dabei nur etwa an das Motiv der «Nachfolge Christi» als Leitidee in der Findung sittlicher Wahrheit (vgl. z. B. die Arbeiten von F. Tillmann und R. Hofmann). Ein Gedanke scheint aber im hier interessierenden Problem von besonderer Bedeutung gewesen zu sein, da er – sachlich in derselben Thematik stehend wie der Gedanke der «Nachfolge Christi» – eher die Dynamik selber formal direkt ins Auge faßt; außerdem kommt darin der eingangs erwähnte Gedanke von der Klugheit als der auf das absolute Gute gerichteten Zielstrebigkeit (vgl. die Ansicht von Noble und Garrigou-Lagrange) zum Tragen: wir meinen die Betonung der Caritas als der traditionellen «forma virtutum» vorab durch *R. Carpentier SJ* und *G. Gilleman SJ*. ²² Obwohl Gilleman nur kurz und Carpentier überhaupt nicht von der Klugheit als einer im Ethischen schöpferischen Tugend reden, so wird aus dem Kontext ihrer Hauptarbeiten doch klar ersichtlich, daß es einerseits die Klugheit ist, welche die alltäglichen Kleinigkeiten in die umfassende Dynamik der Liebe einordnet, ²³ während sie andererseits im Gewissenszweifel hilft, jenseits der

starrten Gesetzesformel als Form echter Epikie konkret den Willen jenes Gesetzgebers zu finden, der Gott und damit die Liebe und das Gute schlechthin ist. ²⁴

Damit ist nicht nur dem für das zeitgenössische Überlegen so zentralen Anliegen einer entsprechenden Würdigung der Absicht und Intentionalität im sittlichen Handeln Rechnung getragen, sondern diese hat zugleich ihre transzendente und darin erst eigentlich dynamische Ausrichtung erfahren, die allein ein schöpferisches Engagement ermöglicht.

Es erstaunt daher nicht, wenn diese Sicht weiterhin Schule machte: *C. A. J. van Ouwerkerk* ²⁵ und *C. Nink* ²⁶ verbinden sie nun ausdrücklich mit der traditionellen Lehre von der Klugheit, während sie dank breiter angelegter Handbücher von *O. Lotzin OSB* ²⁷ und *J. Fuchs SJ* ²⁸ sowie neuerdings, einmal mehr in eindrucklicher Rückverbindung zu Thomas von Aquin, durch *W. Kluxen* ²⁹ eine weitere Verbreitung erlangt. So neuartig daher diese an der Auseinandersetzung mit der Situationsethik gewachsene Sicht auch auf den ersten Blick scheinen mag, zeigen doch gerade diese Arbeiten, wie sie mit dem Besten der Tradition in Verbindung steht, ja deren authentische Interpretation für unsere Zeit darstellt. Ob dabei die Klugheit explizit genannt wird oder nicht (wie z. B. bei Carpentier), ist natürlich ohne Bedeutung.

Trotz dieser Werke fehlt aber noch immer eine eigentliche Synthese der neuen Erkenntnisse, worin vor allem auch die Frage gelöst würde, wie die Klugheit in den konkreten Gegebenheiten einer Lage jenen Entscheidungsweg zu entdecken vermag, der wirklich der Caritas entspricht. Einen wesentlichen Beitrag zu ihrer Beantwortung leistete K. Rahner.

Die «Existenzethik» K. Rahners als mögliche Synthese

Schon ein kurzer Blick in das reiche Schrifttum Rahners ³⁰ zeigt das rege Interesse, das dieser Theologe den durch die Situationsethik gestellten Problemen entgegenbringt. Der Grund dazu scheint allerdings weniger in einem direkt moralthologischen Anliegen begründet zu sein, sondern eher im existenzphilosophischen Ansatz dieses Denkens selber zu liegen. Die gemeinsame Wurzel, vorab bei Kierkegaard und Heidegger, schien hier eine unmittlere Analogie der Fragestellung um eine persönlich-individuelle Selbstverwirklichung zu ermöglichen.

Rahner selber betont, daß die Gemeinsamkeit von seiner Existentialethik mit der Situationsethik in all ihren Ausprägungen darin bestehe, daß sie mit Nachdruck festhalte: «Es gibt ein sittliches Individuum positiver Art, das nicht übersetzbar ist in eine materielle allgemeine Ethik; es gibt eine verpflichtende sittliche Einmaligkeit.»³¹

Unter menschlicher Person versteht Rahner ein «innerhalb seiner Natur (= Komplex aller, auch gnadenhaft vorgegebener Bedingtheiten des Menschseins) sich frei entscheidendes Wesen»;³² daher kann für die eigentliche originelle sittliche Entscheidung derselben eine reine Deduktion aus allgemeinen Normen nicht ausreichen. Wo es darum geht, innerhalb der allgemeinen «Prinzipien» den je persönlichen «Imperativ» zu entdecken,³³ kann nur die obengenannte, von Fuchs zitierte zweite, eher induktive Verständnisweise der Anwendung allgemeiner Prinzipien weiterhelfen. Die Überlegungen Rahners, die er im Gegensatz zur relativistischen Situationsethik gern als «Existentialethik» bezeichnet, bringen einen doppelten Fortschritt: einmal ist diese Verständnisweise mehr als nur eine andere, zweckmäßigere Methode; sie ist in ein gesamtes anthropologisch-ontologisches Menschenbild integriert, das «Natur» und unfaßbare «Individualität» als gleich konstitutiv für die volle Persönlichkeit und damit natürlich auch für ihre Sittlichkeit ansieht. Zweitens bietet Rahner aber auch eine wichtige Präzisierung dieses Verstehens als solchem, gilt es doch diesen, je ganz persönlichen Imperativ, der nicht nur rein natürlich zu fassen ist, sondern unbedingt auch den in der konkreten Situation an den Menschen ergehenden Gnadenruf Gottes miteinschließt, richtig zu verstehen. Diese spezifische Erkenntnis erfolgt nach Rahner dank der Klugheit, die hier eindeutig sowohl als natürlich erworbene wie auch als gnadenhafte Gabe des Heiligen Geistes verstanden wird. Sie ist also sozusagen ein Spürsinn für das, was Gott hier und jetzt gerade von mir will.

Innerhalb der allgemeinen Strukturlinien erkennt sie die je konkrete Lösung als theoretisch spekulative Wahrheit und ebenso, meist nur für den analysierenden Verstand unterscheidbar, die daraus an mich gerichtete, eindeutige Forderung «Du sollst» (= praktische Wahrheit).³⁴ Diese umfassende, Intellekt und Willen einbeziehende Funktion der Klugheit hatte das Mittelalter zwar schon deutlich herausgearbeitet, und sie war auch in den Studien einer ersten Neubesinnung auf diese Tugend nicht unbeachtet geblieben (vgl. vor allem bei O. Lottin und D. Capone), aber so selbstverständ-

lich klar und fern jeder bloß theoretischen Klassifizierung wird ihre Rolle erst in diesen Überlegungen Rahners.

Diese Analysen ermöglichen es Rahner aber auch, die Rolle der Klugheit praktisch genauer zu umreißen, denn es bleibt noch immer zu präzisieren, wie ich eine bestimmte Entscheidungsmöglichkeit als die für mich verbindliche ausmachen kann. Rahner greift zu dieser näheren Bestimmung auf die «Wahlbetrachtungen» und «Regeln zur Unterscheidung der Geister» in den Exerzitien des Ignatius von Loyola zurück³⁵ und zwar unter dem bezeichnenden Titel «die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius».³⁶ Von besonderem Interesse ist ihm dabei die sogenannte «zweite Wahlzeit», wo «viel Klarheit und Erkenntnis durch die Erfahrung von Trost und Mißtrost... gewonnen wird»,³⁷ wo also weder Klarheit aus rein rationaler Überlegung noch aus mystischer Schau vorliegt, sondern wo als Normalfall diese Klarheit erst klug gesucht werden muß. Unter der Voraussetzung des fundamentalen Willens, Gott dienen zu wollen, und der nachfolgenden Kontrolle der gefundenen Lösung anhand der grundlegenden Strukturen der Sittlichkeit insinuiert die Kriterien der Unterscheidungsregeln des Ignatius (d. h. z. B. innere Ruhe, Ausgeglichenheit und Heiterkeit bzw. Unsicherheit und Nervosität beim Abwägen der verschiedenen Entscheidungsmöglichkeiten) die für mich zutreffende. Diese inneren Zustände des «Trostes» sind daher als Anzeichen für die Konformität der zu treffenden Wahl mit der das Leben des Christen bestimmenden Grunddynamik der Liebe zu verstehen, die Gott in allem zu finden sucht, um so seinen Willen zu verwirklichen. «Dieses Gott-in-allem-Finden ist aber nur die dauernde Übung jener übernatürlichen Existentiallogik des Findens des Willens Gottes im Experiment des Trostes», wo «durch die häufige Konfrontation des Wahlgegenstandes und der Urtröstung die Erfahrung gemacht wird, ob diese Phänomene innerlich zusammenklingen, sich gegenseitig finden, ob der Wille zum fraglichen Wahlgegenstand jene reine Offenheit auf Gott in der übernatürlichen Transzendenzerfahrung stützt und vermehrt oder sie abschwächt und verdunkelt.»³⁸

Deutlicher noch als lange Ausführungen machen diese Worte Rahners klar, daß es sich in diesen zunächst eher ungewohnten «geistlichen Übungen» um echte Formen der Klugheit handelt, die als intellektuelle und sittliche Tugend stets neu erworben bzw. geschenkt sein muß und die eine vollkommene Verwirklichung der menschlichen Per-

son ihrem ganzen, individuellen und gemeinschaftsbezogenen Wesen nach sicherzustellen hat.

Damit dürfte anhand der Überlegungen von K. Rahner gezeigt sein, wie durch vertieftes Verständnis der traditionellen Lehre von der Tugend der Klugheit tatsächlich das Anliegen der Situationsethik in der katholischen Moraltheologie aufgearbeitet werden konnte: ohne die Gefahr eines subjektivistischen Individualismus ist echte, individual-personale Ethik als «Existenzethik» möglich.

Ausblick auf weitere Probleme

Insofern die von der Existenzphilosophie und Situationsethik aufgeworfenen Fragen die menschliche Einzelperson betrafen, fanden sie, wie das Vorstehende deutlich machte, im Rahmen der Moraltheologie eine weitgehend befriedigende Lösung. Immer mehr stehen wir aber heute in sozialen Problemen: das «Erkennen der Zeichen der Zeit», welches von den Päpsten Johannes XXIII. und Paul VI. in ihren bedeutenden Enzykliken³⁹ und vom II. Vatikanum in seiner Konstitution über die Kirche in der Welt gefordert wird, ist ja nicht im Hinblick auf die individuelle Sittlichkeit (etwa der persönlichen Berufung usw.) gesagt, sondern es betrifft fast ausschließlich die brennenden sozialen Fragen unserer Zeit; die individuell-ethische Haltung kommt nur insofern zur Sprache, als sie direkt zur Lösung dieser Fragen beiträgt, bzw. diese hemmt.

Hat hier die Klugheit auch noch etwas zu bedeuten? Wiederum gibt ein Blick in die Tradition eine erste Antwort; war doch diese Tugend für die alten Griechen primär immer gemeinschaftsbezogen und wesentlich «politische Tugend», die den Staatslenker besonders auszuzeichnen hatte. Insofern man in der Antike wie auch im Mittelalter wesentlich monarchisch oder aristokratisch dachte (und beim vorherrschenden allgemeinen Bildungsniveau auch denken mußte), war so auch prinzipiell die Sorge um das Gemeinwohl der Gesellschaft mit eingeschlossen. Wenn man aber im Gegensatz dazu die heutige Literatur nach der sozialen Kompo-

nente der Klugheit durchsucht, scheint dieser Gesichtspunkt fast völlig zu fehlen.

Eine entsprechende Vertiefung scheint sich daher aufzudrängen; dabei fällt die Anwendung der alten Prinzipien politischer Klugheit auf den aktiven Politiker unserer Tage gar nicht besonders schwer: Auf dem Grund des unerschütterlichen Respekts vor der Würde der menschlichen Person und einer allgemeinen Nächstenliebe wären etwa Grundsatztreue und Beweglichkeit, exakte Information und Mut zu eigener Meinung, Ausdauer im Wesentlichen und Flexibilität im Nebensächlichen neben einer gewissen Eleganz im Umgang als wichtigste Elemente solcher politischer Klugheit für heute zu nennen.⁴⁰

Damit ist aber noch bei weitem nicht alles getan, leben wir doch in einer immer mehr demokratisierten Gesellschaft, in der jeder einzelne, nicht nur der Fach- und Berufspolitiker, sozial-gesellschaftliche Verantwortung trägt. Zudem steht unsere Gesellschaft keineswegs in einer ruhigen Phase, sondern in einer Epoche geradezu atemraubenden Wandels mit allen damit verbundenen Problemen (z. B. Industrialisierung im Zeichen der Automation, Einheit der Welt der Technik trotz aller sozialer Gegensätze usw.). Durch die Haltung des einzelnen, durch sein Beispiel, seine mögliche politische, d. h. öffentliche Meinungsäußerung kann der Mensch – und muß er, als Christ – zu einer menschenwürdigen Lösung beitragen.

Wie anders als aus der Grundtugend der Klugheit, die aber neben den natürlichen Fähigkeiten von der Dynamik der Caritas, jener christlichen Nächstenliebe, ohne die es letztlich auch keine Gottesliebe gibt, geprägt sein muß, könnte dies geschehen? Ob nicht gerade dies mit der heute oft genannten «Mündigkeit», die vom heutigen Christen so dringend gefordert ist, gemeint sein könnte, bliebe zu untersuchen.⁴¹ Der Name spielt hier keine Rolle – daß es aber der Geist von dem, was man einst mit Klugheit als «*auriga omnium virtutum*» umschrieb, sein muß, der die in diesem Heft genannten Probleme einer Lösung entgegenführt, mögen diese Ausführungen gezeigt haben.⁴²

¹ Vgl. I. Lobo, *Geschichtlichkeit und Erneuerung der Moral: Conc. 3* (1967) 363–375.

² Der erste war wohl in der franz. Ausgabe der *Summa Theol.* von Thomas v. A. durch H. D. Noble: *La prudence, II-II 47–56* (Paris 1925).

³ T. Deman, *Probabilisme: DThC* (1936) XIII/1, 419–619.

⁴ Diese kurze Fassung stammt aus: T. Deman, *Aux origines de la théologie morale* (Paris 1951), vgl. bes. S. 108 ff.

⁵ Vgl. die 2. Aufl. von «*La prudence*» (vgl. Anm. 2) durch Deman 1949.

⁶ Vgl. R. Garrigou-Lagrange, *Du caractère métaphysique de la théologie morale* (en particulier dans les rapports de la prudence et de la conscience): *Rev. Thom.* 30 (1925) 341–355; ders., *La prudence, sa place dans l'organisme des vertus*: *Rev. Thom.* 31 (1926) 411–426; ders., *La prudence et la vie intérieure*: *VS* 51 (1937) 24–41.

⁷ Neben dem in Anm. 2 genannten Kommentar wäre von Noble noch zu nennen: *Le discernement de la conscience* (Paris 1934).

⁸ Noble, *Kommentar aaO.* 89.

⁹ Vgl. dazu die Arbeiten von P. Lumberras, J. Tonneau, M. Labourdette.

¹⁰ H.M.Héring, *Quomodo solvendi sunt casus: recurrenda ad sola principia an etiam ad prudentiam: Angelicum* 28 (1941) 311–345.

¹¹ G.Gundlach, *Klugheit als Prinzip des Handelns: Gr* 23 (1942) 238–254.

¹² Vgl. dazu die Ausführungen über die «*rectitudo appetitus*» ebd. 247f.

¹³ D.Capone, *Intorno alla verità morale* (Excp.Diss. 1942) (Napoli 1951).

¹⁴ Vgl. dazu M.v.Galli, mehrere Artikel in *Orient.* 14 (1950).

¹⁵ Vgl. das Memorandum des «*Weltbundes weiblicher kath. Jugend*» an Pius XII., auf welches er in seiner Ansprache vom 24. 4. 1952 ausdrücklich Bezug nimmt (AAS 44 [1952] 414).

¹⁶ Ansprache vom 23. 3. und 24. 4. 1952 in AAS 44 (1952) 270 bis 278, 413–419. *Instructio S. Officii* vom 2. 2. 1956 AAS 48 (1956) 144–5.

¹⁷ AAS 44 (1952) 418, mit Hinweis auf S. Thomas, S. Th. II–II, 47–56.

¹⁸ Vgl. F.Hürth, *Kommentare zu den päpstlichen Ansprachen von 1952: Per. RMCL* 41 (1952) 223–249 und zur *Instructio* von 1956: *Per. RMCL* 45 (1956) 140–204.

¹⁹ J.Fuchs, *Morale théologique et morale de situation: NRTh* 76 (1954) 1073–1085 und *Éthique objective et éthique de situation* (à propos de l'instruction du Saint Office du 2. 2. 1956): *NRTh* 78 (1956) 798–818. – Weniger differenziert, aber im selben Grundsinne interpretierte J.Kraus, *Sittliche Existenz als Maßstab des praktisch Wahren* (vom berechtigten Anliegen der Situationsethik): *LS* 9 (1958) 60–68.

²⁰ Fuchs, *Éthique* 804 (Anm. 11).

²¹ Diese Ausdrücke stammen von I.Lobo aaO. 373.

²² R.Carpentier, *Conscience: DSp* II, 1548–1575 (Paris 1953); G.Gilleman, *Le primat de la charité en théologie morale* (Paris/Tournai 2 1954).

²³ Vgl. dazu bei Gilleman 190f.

²⁴ Carpentier erklärt sich mit diesem Verständnis seines Artikels über das Gewissen ausdrücklich einverstanden, wobei er allerdings betont, daß Klugheit nie bloß als erworbene, sondern immer zugleich als gnadenhafte Tugend zu verstehen sei (vgl. Bespr. zu F.Furger, *Gewissen und Klugheit* [Luzern 1965] in *NRTh* 98 [1966] 548–9).

²⁵ C.A.J.van Ouwerkerk, *Caritas et Ratio, étude sur le double principe de la vie morale d'après S.Thomas d'Aquin* (Nijmegen 1956).

²⁶ C.Nink, *Metaphysik des sittlich Guten* (Freiburg i.Br. 1955).

²⁷ O.Lottin, *Principes de morale*, 2. Bd. (Louvain 1947) und vor allem: *Morale fondamentale* (Paris 1954).

²⁸ J.Fuchs, *Theologia moralis fundamentalis, pars I* (Rom 1960) sowie in der franz., ergänzten Übersetzung von «*lex naturae*»: *Le droit naturel, essai théologique* (Paris 1960).

²⁹ W.Kluxen, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin* (Mainz 1964) bes. 221 ff.

³⁰ K.Rahner, es interessieren hier vor allem: *Über die Fragen einer fundamentalen Existentialethik: Schriften II* (Einsiedeln 2 1956) 227–246. *Das Dynamische in der Kirche* = *Quaest. disp.* 5 (Freiburg i.Br. 1958).

³¹ Rahner, *Über die Fragen* 239 f.

³² Für den Personbegriff Rahners vgl. F.Böckle, *Bestrebungen in der Moralthologie heute: Fragen der Theologie heute* (Einsiedeln 1957) 431–435.

³³ Diese Begriffe werden genauer erklärt in «*Prinzipien und Imperative*»: *Das Dynamische in der Kirche* 14–37.

³⁴ Vgl. ebd. 93.

³⁵ Im *Exerzitienbüchlein* des Ignatius Nr. 169–189 und 314–336.

³⁶ Vgl. *Das Dynamische* 74.

³⁷ *Exerzitien* Nr. 176.

³⁸ *Das Dynamische* 135, 138.

³⁹ Vgl. vor allem von Johannes XXIII. *Mater et Magistra* (1961) und *Pacem in terris* (1963) und von Paul VI. *Ecclesiam suam* (1964) und *Populorum progressio* (1967).

⁴⁰ Vgl. F.Furger, *Politik und christliche Klugheit: Civitas* 23 (1967/68) 502–507.

⁴¹ Vgl. A.Sustar, *Was heißt eigentlich ein mündiger Laie?: Civitas* 23 (1967/68) 127–138.

⁴² Für eine ausführliche Bibliographie verweisen wir auf F.Furger, *Gewissen und Klugheit* (Luzern 1965) 183–188.

FRANZ FURGER

Geboren am 22. Februar 1935 in Bern, 1961 zum Priester geweiht. Er studierte in Löwen Philosophie und in Rom Theologie, doktorierte in Philosophie (1958) und Theologie (1964), ist seit 1965 Philosophieprofessor an der Theologischen Fakultät Luzern. Er veröffentlichte: *Struktureinheit der Wahrheit bei Karl Jaspers* (Salzburg 1960), *Gewissen und Klugheit* (1965), und arbeitet mit am *Lexikon für Philosophie* und an der Zeitschrift *Civitas* (Luzern).