

- Lesbaupin, Ivo, *A solução é „economia verde“*, www.ihu.unisinos.br/noticias/507131-asolucao-economia-verde
- Mayr, Ernst, *This is Biology: the Science of the Living World*, Harvard 1997
- Millennium Ecosystem Assessment (Hg.), *Ecosystems and Human Well-being: Synthesis*, Washington 2012
- Nadal, Alejandro, *Economia verde, novo disfarce do neoliberalismo*, www.ihu.unisinos.br/noticias/505827-economia-verde-novo-disfarce-do-neoliberalismo
- Olmos, Marli, *O future verde*, in: *Valor Econômico* 13. 12. 2009, São Paulo
- Ramonet, Ignacio, *Los retos de Rio+20*, in: *Le Monde Diplomatique*, Juli 2012
- Sachs, Jeffrey D., *Humanidade Sustentável*, envolverde.com.br/economia/artigo-economia/humanidade-sustentavel/
- Sachs, Ignacy, *A Terceira margem. Em Busca do ecodesenvolvimento*, São Paulo 2009
- SEFRAS - *Serviço Franciscano de Solidariedade: Economia verde - qual o valor da natureza*, www.ihu.unisinos.br/noticias/509413-economia-verde-qual-o-valor-da-natureza
- Smelser, Neil J. - Swedberg, Richard, *Handbook of Economic Sociology*, Princeton 2005
- TEEB - *The Economics of Ecosystems and Biodiversity* : www.teebeweb.org

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Miriam Leidinger

Wie soll man vom Glauben her am weltweiten ethischen Dialog teilnehmen?

Marciano Vidal

Eines der Konfliktfelder im Verhältnis von christlichen Kirchen - vor allem ihrer offiziellen Gremien - und der politisch organisierten, staatlichen oder staatenübergreifenden Macht ist der moralische Diskurs.¹ Ich habe hier nicht die Absicht, alle Aspekte dieser Frage zu erörtern. Ich möchte lediglich meinen Standpunkt zu dem darlegen, was ich für den Kern der Debatte halte: Wie kann - und muss - man sich vom Glauben her in die ethischen Fragen einmischen, die alle, Gläubige und Nichtgläubige gleichermaßen, angehen: Fragen der Abtreibung, Euthanasie, Humangenetik, Geburtenkontrolle, Wirtschaftssysteme, Umweltschutz (Ökologie), Beilegung von zwischenstaatlichen und weltweiten Konflikten (Krieg, humanitäre Intervention) usw.?

I. Säkularisierung der gelebten Moral und Autonomie des ethischen Diskurses

Beim Blick auf die tatsächlich gelebte Moral und die ethische Reflexion drängen sich zurzeit zwei Beobachtungen auf: Einerseits gibt es Moralsysteme, die in Verbindung mit den großen Religionen - Christentum, Islam, Judentum, Hinduismus, Buddhismus usw. - stehen. Doch andererseits gibt es viele Menschen und Gruppen von Menschen, die nach einer moralischen Identität ohne Rückgriff auf religiöse Deutungswelten suchen. Sie erheben den Anspruch, die Moral von einem Standpunkt unabhängig von irgendeinem Glauben zu leben und zu denken. Diese Haltung ist auf dem Gebiet philosophischen Denkens noch stärker verbreitet. Die derzeitige theoretische Reflexion über die Moral versteht sich selbst als autonom, abseits von religiösen Bekenntnissen.

Angesichts dieser Situation taucht natürlich die Frage auf: Müssen sich gelebte Moral und ethischer Diskurs zwangsläufig auf die Religion stützen? Oder ist eine autonome Moral ohne religiöse Bezüge möglich? Ich beantworte diese Frage mit einer zweifachen These:

Erste These: Gegenüber Einstellungen, die die Möglichkeit einer autonomen Ethik ohne ausdrücklichen Bezug auf eine religiös verstandene Transzendenz in Abrede gestellt haben (Voluntarismus, Ockhamismus, Calvinismus, Subalternismus, Maritainismus usw.) und nach wie vor verneinen (religiöse Fundamentalismen), vertritt man heute hinreichend kritisch die Auffassung, dass die säkulare Moral theoretisch wie praktisch in sich stimmig ist. Die Autonomie der menschlichen Vernunft und das Insistieren auf dem absoluten Wert der Person bieten eine ausreichende Grundlage für die Ausformulierung der menschlichen, nicht zwangsläufig religiösen Ethik.

Zweite These: Die auf Transzendenz hin offene Moral kann sowohl theoretisch als auch praktisch in sich stimmig sein. Wenn man die Öffnung der Moral auf die Religion hin zugesteht, dann setzt das keineswegs voraus, den absoluten Wert der Person in Abrede zu stellen. Im Gegenteil: Es bedeutet, diesem Wert eine sichere Grundlage zu verleihen und ihn mit einem höheren Ideal zu versehen. Für den Gläubigen ist die Person auf Gott bezogen, jedoch nicht im Sinne eines *Mittels*, sondern vielmehr im Sinne eines *Zwecks an sich*. Dies hat Thomas von Aquin erkannt und in schöner Weise zum Ausdruck gebracht, als er die ontologische und axiologische Beziehung zwischen Gott und der menschlichen Person mithilfe der Dialektik der Freundschaft erläuterte.² Gott ist genau derjenige, der es ermöglicht, dass die Person das ist, was sie ist: ein Zweck an sich. Die Herr-Knecht-Dialektik wird von der Dialektik der Freundschaft überboten. Die Autonomie verliert keineswegs an innerer Konsistenz, sie wird vielmehr umso stärker gewahrt, wenn sie, wie die großen Theologen Paul Tillich und Walter Kasper erläutern, in ein Verhältnis zu einer wohlverstandenen Theonomie eintritt.³ Auf diese Weise korrigiert man die kantische Bemerkung, dass jede *Theonomie Heteronomie* sei - eine unbedachte Äußerung, die nicht rechtzeitig korrigiert wurde und deshalb das Verhältnis zwischen ethischer Vernunft und

religiöser Dimension beeinträchtigte sowie das Verständnis und die Bedeutung der theologischen Ethik untergrub.

Marciano
Vidal

II. Die weltweite zivile Ethik: gemeinsamer Nenner zwischen Gläubigen und Nichtgläubenden

Die zivile Ethik ist die moralische Übereinkunft der verschiedenen moralischen Überzeugungen innerhalb der Gesellschaft. In diesem Sinne spricht man von einem moralischen Minimalkonsens, der das Niveau der moralischen Akzeptanz der Gesellschaft angibt, das von keinem tragfähigen Vorhaben der Gesellschaft unterschritten werden kann. Aus einem anderen Blickwinkel betrachtet stellt die zivile Ethik die *gemeinsame* Moral innerhalb der legitimen Vielfalt ethischer Überzeugungen dar. Sie ist es, die der Vielfalt der Projekte der Menschen Einheit und Authentizität verleiht.⁴

Die zivile Ethik geht mit einem bemerkenswerten Glauben an die Solidarität der Menschen einher. Überzeugt davon, dass niemand ein Vernunftmonopol innehat, insistiert sie auf der Einheit der menschlichen Gattung inmitten aller Pluralität. Von diesem *Monotheismus der Vernunft* leitet man das ethische Fundament für die radikale Gleichheit der Individuen und Gruppen ab. Ungeachtet der legitimen historischen und kulturellen Vielfalt gestaltet man Prozesse der Konvergenz und Akkulturation jenseits der Identität stiftenden Unterschiede.

Innerhalb der allen gemeinsamen Vernunft etablieren sich Kommunikationskanäle für den kulturellen Austausch, die wechselseitige Annäherung, für friedliche Formen der Konfliktlösung, für den Handel, die Überzeugungsarbeit, ja sogar die Evangelisierung. Die Kategorie des *Völkerrechts* war der Ort der gemeinsamen moralischen Intelligenz jenseits der religiösen (Judentum, Christentum, Islam) und gesellschaftlichen (Barbaren und Zivilisierte; Kolonisierte und Kolonialherren) Unterschiede.

Die zivile Ethik beansprucht, den alten Traum von einer gemeinsamen Moral für die gesamte Menschheit zu verwirklichen. Zu der Zeit, als das Abendland von sakralem und naturrechtlichem Denken geprägt war, wurde dieser Traum mithilfe der Theorie des *natürlichen Sittengesetzes* verwirklicht. Mit der zunehmenden Säkularisierung und angesichts der Kritik am Naturrecht hat man versucht, die ethische Kategorie des natürlichen Sittengesetzes durch die zivile Ethik zu ersetzen. Diese ist per definitionem eine säkulare moralische Kategorie. Man geht davon aus, dass nur die Säkularisierung der gesellschaftlichen Moral ein Modell des Zusammenlebens entwickeln kann, das allen, den Gläubigen und Nichtgläubenden gleichermaßen, dient, und dass man nur von dieser gemeinsamen Plattform aus eine freie, das heißt plurale und offene Gesellschaft errichten kann.

III. Die christliche Moral verfügt über keine spezifischen konkreten (kategorialen) Inhalte

Ich glaube, dass niemand in Frage stellt oder in Zweifel zieht, dass jegliche moralische Entscheidung eines Gläubigen durch die religiöse Weltanschauung *eine neue Dimension erhält*. In diesem Sinne ist sie eine *religiöse* (in unserem Fall *christliche*) moralische Entscheidung. Was umstritten ist und wozu man Stellung nehmen muss, ist, ob die *kategoriale Seite* einer solchen religiösen moralischen Entscheidung ausschließlich von der Weltsicht des Glaubens abhängt.

Ich vertrete den Standpunkt: Wenn man den Begriff der moralischen Wahrheit in seinem vollen Sinne nimmt, sodass er auch noch die Normativität in ihrer letzten Konkretion umfasst, dann kann man nicht behaupten, dass diese Wahrheit insgesamt im umfassenden Sinne *christlich* ist. Der kategoriale Inhalt jeder konkreten moralischen Behauptung (ich beziehe mich nicht auf dogmatische Behauptungen oder Normen des binnenreligiösen, kultischen, kirchenrechtlichen usw. Bereiches) deckt sich mit dem, was man klassischerweise als *natürliche* oder *menschliche* Moral bezeichnet hat.

Ein solcher Standpunkt stützt sich auf die Thesen einer Reihe von Exegeten, denen zufolge sich die in der Bibel vorkommenden moralischen Inhalte mit einer genuin menschlichen Moral decken.⁵ Er findet auch Rückhalt im Denken der großen Moraltheologen des Mittelalters und der Thomas-Renaissance im 16. Jahrhundert.

Im Zuge der Analyse der moralischen Inhalte des *neuen Gesetzes* (dessen, was wir heute christliche Moral nennen) fragten sich die Theologen des Mittelalters und der Renaissance, ob sie sich von denen unterscheiden, die das natürliche Gesetz (das, was wir heute menschliche Moral nennen) umfasst. Die thomatische Strömung (sowohl im Mittelalter als auch in der Renaissance) neigt dazu, die Identität der moralischen Inhalte von *neuem* Gesetz und *natürlichem* Sittengesetz zu behaupten.

Da ich hier an dieser Stelle die Beweise für diese Behauptung nicht darlegen kann, mag es genügen, auf zwei - wenn auch bedeutende - Details hinzuweisen: An erster Stelle leisteten die Theologen der Schule von Salamanca (unter der Führung von Francisco de Vitoria) und die spekulativen Theologen der gerade im Entstehen begriffenen Gesellschaft Jesu (unter denen Francisco Suarez herausragt) eine ausführliche und solide moraltheologische Reflexion über das gesellschaftliche Leben. Doch sie taten dies in der Absicht und in der Überzeugung, dass ihr Diskurs für alle Geltung hätte, da sie die Postulate des natürlichen Sittengesetzes in ihn aufnahmen.

Das zweite Detail hat mit dem Denken des Francisco de Suarez zu tun. Im Traktat *De legibus*, der im Lauf seiner Lehrtätigkeit (am römischen Kolleg 1582 und vor allem an der Universität Coimbra von 1601 bis 1603) reife Gestalt annahm und im Jahr 1612 schließlich veröffentlicht wurde, untersucht er das Verhältnis von natürlichem Sittengesetz (menschlicher Moral) und neuem Gesetz (christlicher Moral) und stellt dabei zwei Thesen auf, die heute bei einigen Aufmerksamkeit

erregen könnten. Im zweiten Buch behauptet er, dass „Christus keine positiven (neuen) moralischen Vorschriften machte, sondern die des natürlichen Sittengesetzes aufgriff und sie besser erklärte. Deshalb besitzen sie heute aufgrund der Tatsache Gültigkeit, dass sie dem natürlichen Sittengesetz entspringen“⁶. Im zehnten Buch beruft er sich auf Thomas von Aquin und die allgemeine Auffassung der Theologen und behauptet erneut, dass Christus „keine positive moralische Vorschrift hinzugefügt“ habe, wobei er zwischen der Moral und den lediglich „zeremoniellen“ Vorschriften zu unterscheiden wusste.⁷

IV. Die Einmischung der Kirchen in die öffentliche Ethik muss neu durchdacht werden

Ausgehend von diesen Überlegungen muss man die Auffassung vom Recht, das man der Kirche zugesteht, die Prinzipien der Moral öffentlich wirksam zu äußern, neu bestimmen.⁸

1. Motiv und Inhalt kirchlicher Präsenz

Die katholische Kirche ist als Glaubensgemeinschaft auch eine Gemeinschaft, in der eine ethische Weisheit herangereift ist. Sie ist also eine bedeutende ethische Instanz. Dies sagte der Papst in der Rede, die er für eine nicht zustande gekommene Begegnung in der Universität *La Sapienza* in Rom (16. Januar 2008) vorbereitet hatte: „Der Papst spricht als Vertreter einer gläubigen Gemeinschaft, in welcher in den Jahrhunderten ihres Bestehens Weisheit des Lebens gereift ist; als Vertreter einer Gemeinschaft, die zumindest einen Schatz an moralischer Erkenntnis und Erfahrung in sich verwahrt, der für die ganze Menschheit von Bedeutung ist. Er spricht in diesem Sinn als Vertreter moralischer Vernunft.“⁹

Diese Funktion der Kirche als einer ethischen Instanz darf nicht innerhalb der Parameter der *Theokratie*, der *Christenheit*, der *indirekten Gewalt* oder der *Konfessionspolitik* konzipiert und verwirklicht werden, sondern in Übereinstimmung mit den Orientierungen des Zweiten Vatikanischen Konzils im Hinblick auf das Recht, auch zeitliche Angelegenheiten „einer sittlichen Beurteilung zu unterstellen“. Das heißt: „Sie [die Kirche] wendet dabei alle, aber auch nur jene Mittel an, welche dem Evangelium und dem Wohl aller je nach den verschiedenen Zeiten und Verhältnissen entsprechen.“ (*Gaudium et Spes*, 76)

Marciano Vidal, geb. 1937 in San Pedro de Trones, Spanien, ist Redemptorist. Er war Professor an der Universidad Pontificia Comillas in Madrid und außerordentlicher Professor an der Academia Alfonsiana in Rom. Mehr als vierzig Jahre lang arbeitete er an einer Neuorientierung der katholischen Moral im Sinne des Zweiten Vatikanischen Konzils. Veröffentlichungen u.a.: Vaticano II y teología pública (2012); A los 450 años ¿qué queda del concilio de Trento? (2013); Historia de la Teología Moral (im Erscheinen). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Die Ethik als Zeichen der Hoffnung“ in Heft 5/1999. Anschrift: Calle Manuel Silvela, 14-28010 Madrid, Spanien. E-Mail: vidal@iscm.edu.

Das Spezifische der christlichen sittlichen Wahrheit, welches die vorherigen Überlegungen zu erhellen versucht haben, stellt eines der Orientierung gebenden Kriterien für Inhalt sowie Art und Weise dar, die sittliche Haltung der Gläubigen innerhalb der gegenwärtigen Gesellschaft öffentlich zu machen - einer Gesellschaft, die im Denken säkular und in der Ausübung der politischen Macht laizistisch geprägt ist.

2. Kategorie und Sprache, deren man sich im ethischen Dialog bedienen soll

Seit einigen Jahrzehnten spricht man sowohl innerhalb der philosophischen als auch innerhalb der theologischen Ethik von der Möglichkeit der Übereinkunft aller moralischen Haltungen (von Laien oder religiöser Natur, der einen oder anderen philosophischen Strömung verpflichtet, diesem oder jenem kulturellen Hintergrund entspringend) auf einem ethischen Terrain, auf dem sich alle wiederfinden können.

Viele Menschen und Gruppen von Menschen stimmen darin überein, dass es notwendig ist, universale ethische Werte zu finden.¹⁰ Papst Johannes Paul II. plädierte für die Suche nach einem gemeinsamen ethischen Kodex für die Menschheit insgesamt - eine Suche, die heute, in dieser Zeit der Mondialisierung, noch dringlicher geworden ist: „Die Menschheit kann nun, da sie den Prozess der Mondialisierung durchmacht, nicht länger auf einen gemeinsamen ethischen Kodex verzichten. Dies bedeutet nicht, dass ein einziges sozioökonomisches System oder eine einzige Kultur, die die Vorherrschaft innehaben, ihre Werte und Kriterien dem ethischen Urteilen aufzwingen [...] In der gesamten Vielfalt kultureller Formen gibt es universale Werte, die deutlich gemacht werden und als richtunggebende Kraft aller Entwicklung und allen Fortschritts hervorgehoben werden müssen.“¹¹

Geht man von der Notwendigkeit und Möglichkeit einer gemeinsamen ethischen Plattform innerhalb des üblichen Pluralismus moralischer Einstellungen aus, dann erhebt sich die Frage: Welches theoretischen Paradigmas kann man sich bedienen, um diesen Vorschlag umzusetzen? Welcher Sprache kann man sich bedienen, damit die unterschiedlichen Gesprächspartner oder Beteiligten ihren spezifischen Standpunkt einbringen, die Perspektive des anderen erfassen, und, soweit möglich, die Räume des ethischen Konsenses erweitern können?

Es gibt hierzu Vorschläge, die sich den verschiedenen philosophischen Strömungen zuordnen lassen: kantianische, intuitionistische, dialogische usw. Andere wiederum setzen auf die moralische Konvergenz der großen Religionen.¹² In einem jüngeren Dokument der Internationalen Theologischen Kommission plädiert man für die Kategorie des natürlichen Sittengesetzes, für einen „neuen Blick auf das natürliche Sittengesetz“ als Grundlegung, Paradigma und Sprache der universalen Ethik.¹³

An anderer Stelle habe ich einen recht ausführlichen Kommentar zu diesem dichten und anregenden Text verfasst.¹⁴ Was den substanziellen Gehalt dieses Vorschlags betrifft, bin ich der Auffassung, dass er, obwohl er bemerkenswerte

Neuerungen an der Kategorie des natürlichen Sittengesetzes vornimmt, nicht allen Erfordernissen gerecht wird, um den Herausforderungen eines Paradigmas für eine universale und universalisierbare Ethik gewachsen zu sein. Ich benenne hier in knapper Form die Schwierigkeiten: 1. Der Großteil der gegenwärtigen Artikulationen philosophischen, juristischen, politischen und soziologischen Denkens führt in eine andere Richtung als die bereits ausgetretenen Pfade des natürlichen Sittengesetzes, demgegenüber die genannten Gruppen zwar tatsächlich Missverständnisse, jedoch auch einen *wohlbegründeten Verdacht* hegen, der von der historischen Erinnerung daran genährt wird, wie dieses natürliche Sittengesetz benutzt wurde. 2. Man kann nach wie vor meinen, dass der (anthropologische, philosophische, religiöse) Ballast, den der Begriff des natürlichen Sittengesetzes mit sich schleppt, weiterhin verhindert, dass diese Kategorie zu einem normativen Ausdruck des Menschlichen in jeder Person wird. Ich beziehe mich konkret auf die Dimensionen der *Geschichtlichkeit* und der *kulturellen Vielfalt*, die wesentlich der *conditio humana*, der konkreten Daseinsverfassung des Menschen als solchen, entsprechen. 3. Das so starke Beharren auf dem Wert des natürlichen Sittengesetzes vonseiten so offensichtlich konfessioneller Gruppen lässt es als unglaublich erscheinen, dass die vorgeblich universale Kategorie die *Unparteilichkeit* im gemeinsamen ethischen Dialog garantiert.

Und so warte ich auf geeignetere Vorschläge und halte mich bis dahin an das Paradigma der *Menschenrechte* als das für heute überzeugendste, wenn es darum geht, das Gewissen wachzurütteln sowie die *Ausformulierung* und *Praxis* einer universalen Ethik zu gestalten und zu fördern. Ich bin mir der theoretischen Schwächen (was die ethische Fundierung betrifft), der (kulturellen, ideologischen) Kritik, der Einwände bestimmter Gruppen (Muslime, Afrikaner) und der Vorbehalte in einigen Kulturgebieten gegenüber dem Paradigma der Menschenrechte bewusst. Doch all das hindert mich nicht daran anzuerkennen, dass es eine Kategorie ist, die folgende Vorteile bietet: 1. Sie verfügt über die heuristische Fähigkeit, das Humane in stets erweiterter und vertiefter Form zu *deuten* (man spricht von Rechten der ersten, zweiten, dritten und vierten Generation). 2. Sie bietet die Möglichkeiten, das Ontologische, das Ethische, das Juridische und das Politische in ein und dieselbe Kategorie (*Menschenrecht*) einzubeziehen. 3. Sie hat die Kraft zum Protest (mit Blick auf die Vergangenheit und die Gegenwart) und zur Utopie (mit Blick auf die Zukunft).

Ich glaube, dass die Stellungnahme Papst Johannes Pauls II. vor der UNO anlässlich der 50. Generalversammlung der Vereinten Nationen (New York, 5. Oktober 1995) dieser Option für die Menschenrechte als Paradigma einer universalen Ethik eine großartige Unterstützung zuteil werden ließ. Der Papst stellte die Existenz einer gemeinsamen menschlichen Natur und einer Art Universalgrammatik, mit deren Hilfe wir uns alle verständigen können, als ein unerschütterliches Prinzip dar. Diese ethische Grammatik könnte das Paradigma der Menschenrechte sein.

V. Sorge um ein Sinnangebot

Ziel der christlichen Moral in ihrer öffentlichen Gestalt muss es sein, der Menschheit einen Dienst anzubieten. Dies hat sie immer versucht, auch wenn ihr das nicht immer ganz gelungen ist. Zeitweilig wurde die christliche Moral zu einem *Joch* und einer *Last*. Ich meine, dass die christliche, konkret die katholische Moral ihren Dienst an der Menschheit auf zwei wesentlichen Gebieten konkretisieren muss: 1. Sie muss ein Sinnangebot machen, um der Werterevolution eine Orientierung zu geben, die innerhalb der Menschheit vor sich geht. 2. Angesichts der Tendenzen der egoistischen Ausgrenzung in der Gesellschaft seit der Jahrtausendwende muss sie ein Ethos der solidarischen Inklusion schaffen.

1. Die christliche Moral als Sinnangebot

Die Welt der Verhaltensweisen, der Bewertungen und Werte macht einen tiefgreifenden Wandel durch, ja man kann sogar mit einer gewissen Berechtigung von einer *Revolution* der moralischen Sitten, der ethischen Bewertung und des moralischen Wertesystems sprechen. Die unmittelbare Beobachtung bestätigt dies auf individueller, zwischenmenschlicher, Gruppen- und gesellschaftlicher Ebene. In Europa durchgeführte Umfragen zum Themenbereich der Werte bestätigen diese Beobachtung in stärker wissenschaftlicher Weise.

Angesichts dieser Situation der Werterevolution ist es nur natürlich, dass es zur moralischen Desorientierung kommt. Die alten Schablonen taugen nichts mehr. Die neuen sind noch nicht in Sicht. Es gibt eine Sinnkrise, die sich im Verlust der Orientierung manifestiert.

Die christliche Moral muss sich den neuen Formen des gesellschaftlichen Lebens (man denke an die freien Formen des Zusammenlebens, an die Partnerschaft Homosexueller) und der neuen Werteorientierung (zum Beispiel dem Übergang von den sogenannten starken oder *materiellen* Werten wie Genügsamkeit und Fleiß zu den sogenannten schwachen oder *postmateriellen* Werten wie Genuss und Individualismus) stellen.

In diesem postmodernen Klima hinsichtlich der Werte und Lebensformen besteht die angemessenste Methode der Moral nicht darin, Normen vorzustellen oder einfach an das Verantwortungsgefühl zu appellieren. Dringend notwendig ist es vielmehr, Sinnangebote zu machen, um dem Weg der Menschheit inmitten tiefgreifender Veränderung Orientierung zu geben.

Die christliche Moral der Zukunft darf nicht so sehr eine Moral der *Verpflichtungen* und der *Verantwortung* sein, sie muss vielmehr eine Moral des *Sinns* werden. Mut machen, um weiter voranzuschreiten - das ist die eigentliche Bedeutung von *Moral*: Mut machen, die Lebenskraft stärken und Sinnorientierung für den weiteren Weg geben.

2. Verteidigung eines Ethos gegen die Ausgrenzung

Eines der größten moralischen Übel, an denen die Menschheit leidet, ist die Tendenz zur Ausgrenzung des Anderen, ob es nun andere Menschen, Gruppen von

Menschen, Kulturen, Religionen, Gesellschaften, Nationen oder Klassen sind. Die Kultur des Todes oder Kainskultur zeigt sich nicht nur in den einzelnen Anschlägen auf das (geborene oder ungeborene) Leben, sondern auch und vor allem in der Tendenz, den *Anderen* auszuschalten oder auszugrenzen.

Die christliche Moral kann angesichts dieser Situation nicht in Gleichgültigkeit verharren und noch viel weniger zustimmen. Innerhalb der jüdisch-christlichen Tradition gibt es genügend Erzählungen, Symbole und prophetische Worte, die die Menschheit auf die Praxis der Inklusion des Anderen hin zu orientieren versuchen, ob es sich nun um den Fremden, den Sünder oder sogar den Feind handelt. Angesichts der ethischen Tendenzen der Ausgrenzung war die biblische Empfindsamkeit für das *Ethos der Inklusion* stets gegenwärtig und am Werk.

Andererseits wurde diese biblische Empfindsamkeit von wichtigen gegenwärtigen Denkern aufgenommen und in den ethischen Diskurs integriert. Es sei nur an das Denken Paul Ricœurs erinnert, für den sich die ontologische und ethische Identität des Ich von der Anerkennung des Anderen her entdeckt und begreift. Wichtiger noch für den ethischen Diskurs der Inklusion ist die Haltung Emmanuel Levinas', für den die Ethik zur ersten Philosophie wird - die Ethik, die in der leidenschaftlichen Anerkennung des *Anderen* als des Fremden und Ausgegrenzten besteht.

Das Anliegen der christlichen Moral der Zukunft muss, so sie denn der Menschheit einen Dienst erweisen will, die leidenschaftliche Verteidigung des *Anderen* sein, indem sie 1. alle Formen der Ausgrenzung aufgrund des Geschlechts, der Kultur, der Rasse, der Religion, der Klassenzugehörigkeit anprangert und 2. gangbare Wege aufzeigt, Emigranten, Ausgegrenzte, Arme, unterentwickelte Länder, ausgegrenzte Gruppen in das Gemeinwohl der Menschheit zu integrieren.

¹ Paul Valadier, *Un christianisme de l'avenir*, Paris 1999, 92-100.

² Thomas von Aquin, Sth I q 20 a 2 ad 3; vgl. Sth II q 1 a 1.

³ Paul Tillich, *Das religiöse Fundament des moralischen Handelns. Schriften zur Ethik und zum Menschenbild*, Stuttgart 1965; Walter Kasper, *Autonomie und Theonomie. Zur Ortsbestimmung des Christentums in der modernen Welt*, in: H. Weber - Dietmar Mieth (Hg.), *Anspruch der Wirklichkeit und der christliche Glaube. Probleme und Wege theologischer Ethik heute*, Düsseldorf 1980, 37-38.

⁴ Zum Begriff und zur Grundlegung der zivilen Ethik vgl. Marciano Vidal, *La Ética Civil: Superación del fundamentalismo y convergencia moral en la sociedad secular y pluralista*, in: Stephan Goertz u.a. (Hg.), *Fluchtpunkt Fundamentalismus. Gegenwartsdiagnosen katholischer Moral*, Freiburg i. Br. 2013, 237-256.

⁵ In diesem Sinne: Piere Grelot, *La morale évangélique dans un monde sécularisé. Réflexion à partir de l'Écriture Sainte*, in: *Revue Théologique de Louvain* 14 (1983), 5-52. Anm. d. Übers.: Für den deutschsprachigen Raum vgl. Alfons Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube* (1971).

⁶ De legibus, lib. 2,15,19: „Christus non tradidit praecepta moralia positiva sed naturalia et illa magis explicavit. Ergo si nunc perseverant, ideo est quia naturalia sunt.“

⁷ De legibus, lib. 10,2,5: „Nihilominus dicendum est, in lege gratiae nullum esse additum a Christo praeceptum positivum morale. Sumimus autem ‚morale‘ stricte, ut a caeremoniali distinguitur.“

⁸ *Gaudium et Spes*, 76.

⁹ Benedikt XVI., *Es ist die Aufgabe des Papstes, die Sensibilität für die Wahrheit wachzuhalten. Ansprache von Papst Benedikt XVI., die er beim Besuch der römischen Universität „La Sapienzia“ gehalten hätte*, in: *Osservatore Romano* (deutsche Ausgabe), 25. 1. 2008 (Nr. 4), 6.

¹⁰ Themenheft *Auf der Suche nach universalen Werten*, CONCILIUM 37 (2001/4).

¹¹ Johannes Paul II., *Rede vor dem Plenum der Päpstlichen Akademie der Sozialwissenschaften am 7. 4. 2001*, in: *Ecclesia*, 14. Juli 2001 (Nr. 3057), 34.

¹² Hans Küng, *Projekt Weltethos*, München 2010; ders., *Ética mundial en América Latina*, Madrid 2008.

¹³ Internationale Theologenkommission, *Auf der Suche nach einer universalen Ethik. Ein neuer Blick auf das natürliche Sittengesetz* (im Internet auf Deutsch zugänglich auf der Website des Vatikans: www.vatican.va).

¹⁴ Marciano Vidal, *El problema de una ética universal. A propósito del paradigma propuesto por la Comisión Teológica Internacional* (2009), in: *Moralia* 33 (2010), 365–383.

Aus dem Spanischen übersetzt von Dr. Bruno Kern M.A.

Nicht ohne eine gewisse Tragik: Papst Benedikt XVI. und die wiederverheirateten Geschiedenen

Pastoraltheologische Beobachtungen anlässlich eines
Dialogs am 2. Juni 2012

Rainer Bucher

I.

Im Rahmen eines Pastoralbesuchs in der Erzdiözese Mailand und im Kontext des IV. Weltfamilientreffens dort kam es am 2. Juni 2012 zu einem bemerkenswerten Dialog zwischen Papst Benedikt XVI. und einem Familientherapeutehepaar.

„MARIA MARTA: Heiliger Vater, wie überall auf der Welt nimmt auch in Brasilien die Zahl der gescheiterten Ehen immer mehr zu. Ich heiße Maria Marta, mein Mann Manoel Angelo. Wir sind seit 34 Jahren verheiratet und bereits Großeltern. Als Ärzte und Familientherapeuten begegnen wir vielen Familien und können feststellen, dass es Paaren, die in einer Krise stecken, immer schwerer fällt, zu vergeben und Vergebung zuzulassen. In verschiedenen Fällen konnten wir aber auch den Wunsch sehen, eine neue Verbindung einzugehen, etwas, das von Dauer ist, auch für die Kinder, die aus dieser neuen Verbindung hervorgehen.