

Bericht

x

Theo Beemer

Von der moraltheologischen Hermeneutik

Die katholischen Moraltheologen benutzen z. Z. – wie z. B. auch im 18. Jahrhundert – immer mehr die Ausdrücke «theologische Ethik» und «christliche Ethik» zur Bezeichnung ihrer Disziplin. J. Rief¹ gab einer Literaturübersicht den Titel «Moraltheologie oder christliche Ethik?», um damit anzuzeigen, daß bei den Moraltheologen heute die Fragen nach der Selbständigkeit des Menschen als sittliches Subjekt und nach den Möglichkeiten seines sittlichen Erkennens und Handelns im Mittelpunkt des Interesses stehen und ihre Aufmerksamkeit weniger das Normensystem als solches betrifft.

Dies kommt daher, weil die Autonomie des Menschen als sittliches Subjekt von vielen Gläubigen heute sehr hoch bewertet wird. Sie meinen, die sittliche Erfahrung mache sie zu einer glaubwürdigen Erkenntnis von gut und böse fähig, und ertragen es nicht, wenn diese Erkenntnis durch ein religiöses Apriori verdächtigt und als durch Sünde getrübt disqualifiziert wird, um dann für eine positive Verkündigung von Gottes Willen oder Gottes Gesetz als Richtschnur des Handelns das Feld zu räumen. Dieser Anspruch auf Autonomie ist nicht unbedingt identisch mit Selbstgenügsamkeit oder Eigenwilligkeit, denn er kann gepaart sein und ist auch oft gepaart mit einem lebhaften Bewußtsein von den Gefahren, die die Menschlichkeit bedrohen, wie dem Opfer von Menschen für die Beständigkeit eines Systems oder der Erstarrung des sittlichen Bewußtseins zu Dogmatismus, übler Ideologie oder Partikularismus. Dieser Anspruch wird erhoben gegenüber einer religiösen und kirchlichen Verkündigung, die behaupten würde, daß sie allein – aus welchen Quellen auch immer – das wahre Wissen von dem hat, was menschenwürdig und menschenunwürdig ist, was den Menschen erhebt und erniedrigt.

Natürlich ist dieses Bewußtsein von Autonomie eng verbunden mit dem Bewußtsein der Solidarität mit allen Menschen, ob sie nun Christen sind oder nicht. Viele Christen sind sich dessen bewußt, daß sie mit ihren Zeitgenossen vor gleiche Forde-

rungen, Herausforderungen und Möglichkeiten gestellt sind. Daß z. B. die Leistungen auf dem Gebiet der Raumfahrt die Ungleichheit, die Diskriminierung und das Unrecht unter den Bewohnern dieses Planeten von neuem als Wahnsinn erscheinen lassen, ist eine Evidenz und zugleich ein moralischer Appell an jeden Menschen. Wenn in der kirchlichen Verkündigung Gottes Wille als Richtschnur für das Tun zur Sprache kommt, wird das von vielen entweder als überflüssige Doublette von bereits als gut und erstrebenswert Bekanntem aufgefaßt, oder als nachträgliche Bestätigung, als ein Versuch, die erfahrene Verbundenheit zu durchbrechen und die Christen als besser instruierte Gruppe von Eingeweihten aus der Menschheit abzusondern.²

1. Die Interpretationsaufgaben der Moraltheologie

Dieser Bericht handelt von der Hermeneutik in der Moraltheologie. Unter Hermeneutik wird in erster Linie die Lehre von den Grundsätzen verstanden, welche für die Auslegung von Aussagen und Texten zu beachten sind. Dabei gilt als Regel, daß man mit allen dazu geeigneten Mitteln den Text selbst zum Reden bringen und sich von seinem Inhalt normieren lassen muß. Andererseits spielt die eigene geschichtliche Situation des Interpreteten, zumal sein bereits vorhandenes Lebensverhältnis zu der Wirklichkeit, die im Text zur Sprache kommt, eine essentielle Rolle, so daß er mit einer bestimmten eigenen Frage an den Text herangeht, in der Erwartung, daß auch der Text ihn fragt. So kann die Auslegung historischer Texte dem Interpreteten ein Selbstverständnis vermitteln und ihm durch Begegnung mit einem vorliegenden Text zu einer Antwort auf Zeitfragen verhelfen.³

1. Angewandt auf die Interpretation der Bibel als Zeugnis von Gottes Offenbarung und vom gläubigen Gehör, das diese Offenbarung in der Heilsgemeinde des Alten und Neuen Testaments seinerzeit gefunden hat, stellt sich das hermeneutische Problem für den Gläubigen also: Wie muß die Bibel befragt und ausgelegt werden, und wie muß die Dogmentradition als historischer Überlieferungsprozeß gläubigen Bibelverständnisses ausgelegt werden, damit für den heutigen Gläubigen das Wort Gottes zu ihm durchdringt und in seiner eigenen Sprache verständlich wird?

Die Hermeneutik in der Theologie wird vor allem mit Bezug auf die gläubige Interpretation des biblischen und dogmatischen Wortes entwickelt. Ihre Bedeutung für die Moraltheologie wird

evident, wenn man an die Gefahr denkt, daß dem heutigen Menschen etwas als Wille Gottes oder als göttliches Gebot vorgestellt wird, was im ganzen so etwas nicht ist, während andererseits der wirkliche Wille Gottes mißverstanden werden kann; als Beispiel für solches Mißverständnis kann die Auslegung der Bergpredigt in der Moral mit Hilfe der Unterscheidung von Gebot und Rat genannt werden. Der katholische Christ glaubt, daß die richtige Interpretation des Wortes Gottes nur in Einheit mit der ganzen Kirchengemeinschaft gefunden werden kann, der die Bibel gegeben wurde und in der sie öffentlich gelesen wird. In der Kirche ist der Heilige Geist gegenwärtig im Bewahren, Überliefern und Verkündigen des apostolischen Zeugnisses, und die Träger des Lehramtes sind befugt zur authentischen, amtlichen und öffentlichen Auslegung; das ist ihr spezifischer Dienst an der Gemeinschaft, eventuell unter Garantie der Unfehlbarkeit.⁴

2. Die Moraltheologie hat aber nicht nur mit der Auslegung der Bibel und dem in ihr bezeugten und geglaubten Willen Gottes als Appell zum Handeln zu tun, sie hat auch Rechenschaft zu geben von der Erkenntnis und Auslegung des natürlichen Sittengesetzes, d. h. von den Vernunfteseinsichten in Wert und Würde der menschlichen Person und den Forderungen, die dadurch an das Handeln gestellt werden. Die Moraltheologie kann und will den Rückgriff auf dieses Wissen nicht missen; sie muß sich fragen, ob und wie die Berufung auf diesen Erkenntnisquell des Guten von der christlichen Glaubensstradition legitimiert ist. Die Kirche erkennt sich selbst beim Erkennen und Auslegen des sittlich Guten eine bevorrechtete Stellung zu, auch wo diese Erkenntnis nicht aus der Wortoffenbarung geschöpft werden kann. Seit Papst Pius IX. hat das Lehramt in der Kirche in zunehmendem Maße die Befugnis für sich in Anspruch genommen, eine authentische Interpretation dieses Sittengesetzes zu geben, allerdings mit ausdrücklicher Anerkennung, daß diese Erkenntnis für jeden Menschen zugänglich ist – also ohne dafür ein Monopol zu fordern. Diese Kompetenz wird wiederholt bezeugt, zuletzt in der Enzyklika «*Humanae Vitae*».⁵ Die Motivierung dafür lautet, daß Christus den Petrus und die anderen Apostel zu authentischen Hütern und Interpreten des ganzen Sittengesetzes eingesetzt habe, nicht nur des Gesetzes, das aus dem Evangelium stammt, sondern auch des natürlichen Sittengesetzes. Denn auch dieses sei ein Ausdruck des Gotteswillens, und die treue Beachtung dieses Willens sei für den Menschen der notwendige

Weg zum ewigen Heil. Papst Pius XII. hat im Jahre 1954 diese Befugnis vor allem gegen die Meinung bekräftigt, die Kirche dürfe nicht außerhalb des Gebiets der «streng religiösen Dinge» intervenieren. Er hat darauf hingewiesen, daß die Beobachtung des natürlichen Sittengesetzes zum Heilsweg gehöre. Auch die Apostel seien als Erklärer des natürlichen Sittengesetzes aufgetreten. Letzterer Hinweis läßt vermuten, daß eine Untersuchung des Stils der sittlichen Unterweisung in der apostolischen Kirche für die heutige Intervention der kirchlichen Führung auf dem Gebiet der Sitten sowohl normativ wie auch erhellend sein könnte.

Das natürliche Sittengesetz wird demnach von der Kirche als Ausdruck des Gotteswillens dargestellt. Der Ausdruck «Interpretation» legt den Vergleich des natürlichen Sittengesetzes mit einem Text oder einem Gesetzbuch nah, die gelesen werden können. So ergibt sich auch hier das hermeneutische Problem, wie die Forderungen aus der menschlichen Würde derart zum Sprechen gebracht werden können, daß darin vom modernen Gläubigen ein Anspruch Gottes vernommen werden kann.

3. Schließlich steht die Moraltheologie auch vor der Aufgabe, die «Zeichen der Zeit» zu interpretieren. Nachdem sich die Kirche bewußt geworden ist, in die Geschichte der Menschheit eingefügt zu sein, hat sie auf dem Konzil in der pastoralen Konstitution «*Gaudium et Spes*» ausgesprochen, daß der Kirche zur Erfüllung ihres Auftrags allzeit die Pflicht obliegt, «nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten».⁶ Diese fruchtbare Aussage wird in Nr. 11 der Konstitution noch verdeutlicht: «Im Glauben ... bemüht sich das Volk Gottes, in den Ereignissen, Bedürfnissen und Wünschen, die es zusammen mit den übrigen Menschen unserer Zeit teilt, zu unterscheiden, was darin wahre Zeichen der Gegenwart oder der Absicht Gottes sind.» Auch hier ist eine Hermeneutik nötig, die sich nun auf das Lesen und Auslegen nicht von Texten, sondern von Ereignissen und Erfahrungen bezieht. Auch hier gilt die Regel, daß die Ereignisse nicht nach Wunsch des Interpreten verdreht werden dürfen (der ja ein Prophet ist), sondern daß sie belauscht und befragt werden müssen, so daß in der Gewalt der Ereignisse, Strebungen und Nöte ein Anruf Gottes vernommen wird. F. Furger⁷ hat darauf hingewiesen, daß das Verstehen der Zeichen der Zeit auf dem Konzil nicht mit Blick auf die individuelle Moralität zur Sprache gebracht wurde, sondern daß es sich auf die gesellschaftlichen Probleme unserer Zeit

beziehe. Trotzdem steht für ihn ebenfalls fest, daß auch der einzelne vor den Zeichen nach dem Guten forschen soll, das von ihm als verantwortlichem Glied der Gesellschaft getan werden muß, um den Willen Gottes zu erkennen und für sein Handeln zu vernehmen. Deshalb gehört auch diese Interpretation ganz gewiß zur moraltheologischen Hermeneutik; es ist bezeichnend, daß K. Rahner die Terminologie seiner Theorie über die «formale Existential-Ethik» auf die Pastorale Konstitution übertragen hat.

2. Hermeneutik als Lehre vom «Verstehen»

Soweit die Moraltheologie zur Wissenschaft der Theologie gehört, nimmt sie teil an den hermeneutischen Problemen der Theologie und kann ihre Hermeneutik umschrieben werden als Lehre von der gläubigen Auslegung der Schrift und der dogmatischen Tradition, vom natürlichen Sittengesetz und von den Zeichen der Zeit, um aus diesen Quellen den Willen Gottes als Richtschnur für das Handeln zu verstehen. Aber der Moraltheologe ist und bleibt ein Ethiker; deshalb steht er in der Spannung zwischen der kirchlich verkündigten religiösen Botschaft von Gott und Gottes schenkendem und forderndem Willen einerseits und den vorausgehenden und zeitgenössischen sittlichen Erfahrungen, Ergebnissen und Strebungen der Menschen anderseits. Als Ethiker sind ihm die sittlichen Kategorien gut und böse, recht und unrecht, «honestum» und «inhonestum» vertrauter als die religiösen Kategorien von Sünde und Heiligkeit, Heil und Unheil.

Hier erhebt sich erst recht ein hermeneutisches Problem: Wie läßt sich das Selbstverständnis des Menschen als sittliches Subjekt (wobei wir in der Schwebe lassen, wie dieses Selbstverständnis näherhin verstanden wird: der Mensch auf der Suche nach Authentizität, nach Selbstentfaltung, nach Identität, nach Liebe oder nach einer besseren Welt) mit dem Verstehen der Offenbarung Gottes in Jesus Christus als Fundament, Motiv oder Richtschnur des Handelns in Übereinstimmung bringen? Wird die Autonomie der sittlichen Reflexion aus dem Glauben legitimiert und ernst genommen? Und verschafft andererseits das sittliche Bewußtsein und der sittliche Ernst Zugang zu einem wirklichen Verstehen des Gotteswortes als Verheißung und Anruf an mich oder an uns – Zugang zum Verständnis von Jesu Tod und Auferstehung als dem wichtigen und befreienden Ereignis für uns?

Mehr als den Problemen, die die Interpretation

von Schrift, Tradition, natürlichem Sittengesetz und Zeichen der Zeit der Moraltheologie aufgibt, wollen wir der hermeneutischen Frage nach dem Verhältnis von Sprache und Kategorien des sittlichen Bewußtseins und denen der christlichen Glaubensverkündigung unsere Aufmerksamkeit widmen. Vielleicht wäre es nützlich, daran zu denken, daß beide Begriffsarten soziologische Bezüge enthalten: Die erste Art verweist auf die menschlichen Gemeinschaften, auf die Sittengeschichte als Teil der Kulturgeschichte, auf die heutige Menschheit, die sich für ihr «Überleben» (vergl. den Ausdruck «survival ethics») und ihre Zukunft verantwortlich weiß; die zweite Art von Kategorien verweist auf die Kirche als jene Gruppierung, in der aus einer eigenen Überlieferungsgeschichte der Wille Gottes in Verkündigung und Theologie zur Sprache gebracht wird.

3. Die Vermittlung zwischen Ethos und Glaube

1. C. van Ouwkerk hat in mehreren Publikationen⁸ hervorgehoben, daß die theologale, auf Gott gerichtete Dimension des moralischen und unmoralischen Verhaltens alles andere als selbstverständlich und naheliegend ist. Diese Einsicht ist nicht leicht. Freilich sind wir gewohnt, vom Willen Gottes zu sprechen, der sich in der Schöpfungsordnung ausdrückt. Es ist – so meint Ouwkerk – verständlich, daß wir uns an eine Idee klammern wie den Willen Gottes, des Schöpfers und Gesetzgebers, weil wir in dieser theistischen Sicht die Beziehung zwischen «der moralischen Ordnung» und Gott klar und fast greifbar vor Augen haben. So sieht die Moraltheologie, nach einer metaphysischen Argumentierung, die sittliche Gutheit als geschenkte Teilhabe an der Seinsvollkommenheit und Gutheit Gottes, und die moralische Verpflichtung zur Selbstverwirklichung wird durch die Betrachtung der Beziehung zwischen Geschöpf und Schöpfer als Aufgabe und Anruf von Seiten des Schöpfergottes näher bestimmt. Dadurch entsteht der Eindruck, als ob sich der Mensch, indem er «secundum rationem» oder «contra rationem» handelt, für oder gegen Gott ausspreche, gehorsam oder ungehorsam sei und sich selbst rette oder verliere, ohne daß seine Entscheidung Bezug hat auf den historischen Eintritt Gottes in unser menschliches Leben und die Gemeinschaft, die Gott in Jesus Christus gnädig anbietet. Der theistischen «kurzen» Verbindung der «moralischen Ordnung» mit dem schaffenden Willen Gottes gelingt es z. B. nicht klarzumachen, wie ein moralisches Fehlverhalten wie Verleum-

dung, Mißhandlung, Steuerhinterziehung oder Unzucht eine Sünde sein kann; denn all das ist eine Ablehnung oder Vernachlässigung der uns in der Geschichte begegnenden Liebe Gottes.⁹ Deshalb wird eine theologische Sicht immer darauf hinweisen müssen, daß die Beziehung zwischen sittlichem Leben und Bejahen und Tun des Willens Gottes nur im Glauben bezeugt werden, nicht aber mit dem Finger darauf gezeigt werden kann, und daß eine «Identifizierung» beider nur auf dem Weg der Geschichte möglich ist. Dabei muß Gottes Wille als sein Heilswille verstanden werden, der sich schenkend, befreiend und fordernd in der menschlichen Geschichte bezeugt und dort als solcher verstanden wird.

Die These Ouwerkerks «Die Zusammenhänge zwischen unserm Gutsein in dieser Welt und dem Heil sind nicht durchsichtig»¹⁰ schließt – wenn man sie richtig versteht – zwei andere Thesen aus: a) Diese Beziehung ist durchaus durchsichtig: eine unproblematische und direkte Identifizierung von Ethik und Glauben; b) Es gibt keinen Zusammenhang: Unser verantwortliches Handeln in der Welt auf der Suche nach Gerechtigkeit, Humanität und Frieden wird vom Glauben an Gott nicht beeinflusst, gestürzt oder kritisiert. (In dieser Haltung könnte Jesus als ein Vorbild oder Lehrer der Menschlichkeit bejaht werden.)

Die Stellung Ouwerkerks selbst wird im Nachundnach seiner Publikationen immer unklarer. Anfangs wies er auf die Nächstenliebe als Mittlerin zwischen dem sittlich guten Leben und der Rechtfertigung aus dem Glauben hin; aber um zu wissen, was die Liebe von uns fordert – so meint er –, werden wir zurückverwiesen auf die Welt und ihre wechselnden und unbeständigen Auffassungen von gut und böse.¹¹ Ein anderes Mal stellt er das Problem in Interpretationsausdrücken vor. Kann man sagen, daß das Kerygma nur das menschlich gute Handeln als Heil neuinterpretiert, oder hat es eine eigene, auch inhaltliche Botschaft an die Welt in ethischer Hinsicht?¹² Im ersten Falle interpretiert der Glaube das Ethos, welches der Mensch schon tastend entwirft (weil er es als gut und menschlich betrachtet), indem er bezeugt: Wer «solche Dinge» tut, wird das Königreich erben. Hier erhebt sich die Frage, ob solch eine Neuinterpretation nicht jede Möglichkeit der Kritik ausschließt, so daß sich die Verkündigung darauf beschränken würde, Gottes Segen über die geschichtlichen Ergebnisse der «natürlichen» sittlichen Erkenntnis auszusprechen.

2. In dem Werke, das *W. van der Marck*¹³ über die fundamentale Moral geschrieben hat, wird die Be-

ziehung zwischen dem sittlichen Leben in dieser Welt und der Gemeinschaft mit Gott auf der Ebene der Erkenntnis hergestellt. Die christliche Verkündigung hat die Funktion der Interpretation: Sie enthüllt, was «von Anfang an» Wirklichkeit ist: Gottes Gegenwart in jeder Menschlichkeit. «Gottes Menschwerdung und seine Gegenwart in Menschlichkeit ist durch historische Forschung nicht feststellbar; doch gibt es seit Grundlegung der Welt eine Heilstatsache, eine Heilswahrheit und eine Heilswirklichkeit, die die Menschen erst sehen, nachdem Gott ihre Augen dafür geöffnet hat.»¹⁴ Durch die Verkündigung von Christus offenbart sich die Schöpfung als Menschwerdung und Erlösung. Deshalb kann Ethik nur christliche Ethik sein und ist die menschliche Ethik in Wahrheit christliche Ethik. Das hat zur Folge, daß wir nur dann eine wirklich christliche Ethik üben, wenn wir beharrlich und konsequent die menschliche Autonomie anerkennen und gelten lassen.¹⁵ Bei der Entfaltung dieser Grundsatzthese wird die wesentliche Intersubjektivität jeden menschlichen Handelns als die Form der Gegenwart Gottes in der Welt dargestellt; dadurch wird die menschliche Intersubjektivität zur Gottesgemeinschaft.¹⁶

In dieser Auffassung wird die Autonomie des sittlichen Subjekts, der vom Menschen erkannten und erfahrenen Humanität und auch der Ethik gerade aus dem Kerygma voll legitimiert. Der Mensch, der die Christusverkündigung annimmt, lernt sich selbst als jemanden verstehen, der durch die Verwirklichung der ihm als Geschöpf geschenkten Möglichkeiten sein Heil erreicht, weil Gott in diesen kreatürlichen Möglichkeiten zugleich seine gnädige Gegenwart anbietet. Die Intersubjektivität gehört, wie die Zielhaftigkeit (*agere propter finem*) und die Vernünftigkeit, zur «Natur» des menschlichen Handelns; sie umschließt das Angebot der Gottgemeinschaft (*beatitudo*). Deshalb ist gut handeln gleich erreichter Intersubjektivität (Menschlichkeit), und diese ist in Wahrheit mit der Anerkennung Gottes und mit der Gemeinschaft mit Gott identisch. Die Christusverkündigung enthüllt diese Wahrheit, so daß die Christologie die Hermeneutik der Ethik umfaßt: So wird für den Menschen aufgedeckt, was seit Grundlegung der Welt verborgen war.

Das Buch will in einer fundamentalen Überlegung zeigen, wie wesentlich der Zusammenhang von Christusverkündigung und Geben oder Verweigern von Essen und Trinken für den Mitmenschen ist, von theologalem Leben und alltäglicher Humanität, irgendwo in der Welt, durch die der

Mensch sein Heil erreicht; in Wahrheit fallen sie zusammen.

Bei kritischer Durchdenken dieses Versuchs wird man jedoch eine gewisse Unausgeglichenheit im Reden über die Intersubjektivität entdecken: Sie wird als Eigenschaft des «actus humanus» beschrieben, aber nicht als Ereignis oder als Beziehung zwischen zwei Personen. Das tatsächliche und geschichtliche Erscheinen des einen Menschen im Leben des anderen Menschen wird nicht berücksichtigt und auch nicht die unausweichliche Anerkennung, die im Antagonismus der Selbstsucht noch vorhanden ist. Ob und wie der eine Mensch den anderen tatsächlich erreicht, wird nicht besprochen. Damit hängt das Fehlen der Kategorie der Geschichtlichkeit (auch in der Christologie) zusammen. Nirgendwo zeigt sich die Bedeutung der Geschichte für das Selbstverständnis und die Selbstverwirklichung des Menschen. Man fragt sich, ob die geheimnistiefe Wahrheit, daß jeder Mensch vor Gott gerechtfertigt werden und Christus in der alltäglichen Praxis der Nächstenliebe dienen kann, wohl durch ein Nachdenken über die menschliche vernünftige Natur, also die immer und überall und jedem geschenkte sittliche Ausstattung (unter Hinzufügung des allgegenwärtigen Heilsangebots Gottes) genügend erhellt werden kann: ohne Bezug auf personale und historische Kategorien wie «ich» und «du», heute, Vergangenheit und Zukunft, Ereignis (was etwas anderes ist als Vorfall) und Geschichte.

3. Wenn wir uns nach weiteren Versuchen umschauen, die die Beziehung zwischen Ethos und Glaube, Gutheit und Gerechtigkeit, sittlicher Verpflichtung und Gottes Wille erhellen wollen, so kann die Moraltheologie auch Rat holen bei der traditionellen Lehre, daß jeder Mensch, der außerhalb der Erkenntnis des Evangeliums lebt, durch sein sachliches Handeln aufgrund des «ins Herz geschriebenen Gesetzes» (Röm 2,15) vor Gott gerechtfertigt werden kann. Wenn das Zweite Vatikanische Konzil in der Konstitution über die Kirche mehrere Grade der Zuordnung zum Heil und zum Volk Gottes bespricht,¹⁷ lehrt es, daß jeder, der Gott «aus ehrlichem Herzen sucht, seinen im Anruf des Gewissens erkannten Willen unter dem Einfluß der Gnade in der Tat zu erfüllen trachtet, das ewige Heil erlangen kann». Dasselbe wird von denen gesagt, «die ohne Schuld noch nicht zur ausdrücklichen Anerkennung Gottes gekommen sind, jedoch, nicht ohne die göttliche Gnade, ein rechtes Leben (*rectam vitam*) zu führen sich bemühen». Der Unterschied zwischen den beiden

gesellschaftlichen Kategorien scheint wohl darin zu liegen, daß die einen den «unbekannten Gott» bewußt in Schatten und Bildern suchen (in der Natur, vor allem in der menschlichen Person oder Gemeinschaft oder in der Geschichte, wie J. Grillmeier bemerkt), die anderen aber von Theorie her «Atheisten» sind. Für beide gilt jedoch, daß sie unter Führung des sittlichen Gewissens und durch ein gutes Leben dazu gelangen können, den Gott des Heiles zu finden. Wie sich die rechtfertigende Begegnung vollzieht, sagt der Text nicht; aber es ist kaum anzunehmen, daß diese «metanoia» aus der Führung des Gewissens und aus den Grenzmarken eines guten Lebens herausfällt. Einen Hinweis gibt auch die Pastorale Konstitution «Gaudium et Spes» im Abschnitt über das moralische Gewissen: «Im Gewissen erkennt man in wunderbarer Weise jenes Gesetz, das in der Liebe zu Gott und dem Nächsten seine Erfüllung hat.»¹⁸ Wir können deshalb versuchen, diese «anonyme» Annäherung an eine Bejahung des Heilsgottes nicht so sehr aus religiösen Kategorien wie aus sittlichen Kategorien zu verstehen. Vielleicht kann dann das Verhältnis, das im Konziltext als ein letzter Grad der Zuordnung der Menschen zum Volke Gottes beschrieben wird, gleichzeitig als ein erster Zugehörigkeitsgrad der Christen zur Menschheit und zur Welt begriffen werden.

a. Zuerst verweisen wir ganz allgemein auf die bekannte Theorie vom «anonymen Christentum» und ihre späteren Auslegungen. Unter Voraussetzung des universalen Heilswillens Gottes geht die Theologie über zur Annahme einer allgemeinen Heilsgeschichte, die gleichlaufend mit der Weltgeschichte ist. Bei Einführung des Begriffs «allgemeine Heilsgeschichte» muß jedoch der Vorbehalt gemacht werden, daß sie den Begriff der Geschichte nicht ganz erfüllt, weil sie zwar auf Ereignisse und freie Entscheidungen hinweist, aber nicht auf eine aufweisbare und öffentliche Kontinuität.¹⁹ Für die Moral ist nicht so sehr die Anwendung dieser Theorie auf die nichtchristlichen Religionen wichtig, sondern ihre Anwendung auf die gegenseitige Annäherung und Begegnung der Menschen.

Bemerkenswert ist, daß Moraltheologen an der Entwicklung dieser Theorie gar keinen oder fast keinen Anteil gehabt haben. Wir holen gern Rat bei unsren Kollegen und wählen aus einer großen Anzahl einige Publikationen aus.

b. J. Ratzinger²⁰ warnt vor Versuchen, die praktisch für die Hälfte der Menschheit den guten Willen zum zureichenden Heilsprinzip erklären. Wenn

wir an das Neue Testament die Frage stellen: Was muß ein Mensch jedenfalls haben, um ein «Christ» zu sein, bekommen wir zwei einander ergänzende Antworten. Die erste Antwort lautet: Wer die Liebe hat, hat alles. Nicht die Kenntnis des Namens des Herrn rettet einen Menschen, sondern daß er dem im Menschen verborgenen Gott «menschlich» begegnet. Diese Antwort wird aber sofort von der Feststellung bedroht: Niemand hat wahrhaft die Liebe. Unsere ganze Liebe ist immer wieder verletzt und verbildet vom Egoismus; dafür ist die durchgängige Doppeldeutigkeit der Ausdrücke «menschlich» und «Menschlichkeit» ein treffender Beweis.²¹ Deshalb ist eine Bewegung nötig, in der sich der Mensch für das Geschenk der stellvertretenden Liebe des Herrn öffnet, und diese Haltung nennt Paulus den «Glauben». Auch wo diese Haltung nicht ausdrücklich in Hinsicht auf Christus gelebt wird, kann es doch so etwas geben wie einen «Glauben an den Glauben». Diese Haltung ist nicht eine unbestimmte Haltung des guten Willens, sondern kann definiert werden als die Verneinung der Selbstgenügsamkeit und Selbstgerechtigkeit, als die Einfalt des Herzens, die wir in der Bibel unter der Bezeichnung «Armut des Geistes» finden können. Die zweite Antwort lautet sodann: Der Glaube genügt. Aber Liebe und Glaube zusammen bezeichnen eine Haltung des Übersichhinausgehens, in der wir beginnen, unsern Egoismus (auch den unsern Mitmenschlichkeit oder Philanthropie) aufzugeben und auf den anderen Menschen zuzugehen. So begegnen wir einem Mitmenschen als dem primären «Inkognito Gottes», wenn seine Gegenwart uns zum rettenden Exodus des Überunshinausgehens verhilft.²² Ratzinger weist darauf hin, daß Gott auch ein anderes Inkognito wählen kann: daß viele Umstände auf religiösem und weltlichem Gebiet den Menschen zum Hilferuf veranlassen können, um zum Exodus des Übersichhinausgehens zu kommen. Aber ebenso ist klar, daß anderes niemals zum Inkognito Gottes werden kann. Falsch ist deshalb die Behauptung, daß jeder nach seiner eigenen Überzeugung leben müsse und aufgrund seiner darin bewiesenen Gewissenhaftigkeit gerettet werde. Sonst könnte der pervertierte Gehorsam oder der Heldenmut der SS eine Art «votum Ecclesiae» sein. Der Mensch wird im allgemeinen nicht durch gewissenhaften Gehorsam gegenüber einem System gerettet, wenn dieses System auch noble Seiten hat wie z. B. die großen Weltreligionen. Das System enthält ja immer eine Tendenz zum Partikularismus, zur Ausschließlichkeit und also zum Gegeneinander.

Gott aber ruft uns nicht zum Gegeneinander, sondern zum Füreinander, das die Bibel *agape* nennt. Der Satz, daß jeder nach seinem Gewissen leben soll, muß deshalb notwendig präzisiert werden. Das «dictamen conscientiae» sagt nichts Willkürliches und auch nicht jedem etwas anderes, sondern es sagt allein das eine: Liebe ohne Selbstgerechtigkeit! Diese Grundhaltung macht aus Heiden «anonyme Christen», und durch ihr Fehlen werden viele Christen zu pseudonymen Heiden.

Wir geben die Meinung Ratzingers so ausführlich wieder, weil sie weit auf das Gebiet der Ethik vorstößt und auf Realitäten unseres ethischen Daseins in dieser Welt hinweist. Die Gefahr zum Pelagianismus oder zur Reduzierung des christlichen Glaubens auf Ethik scheint nicht in der Betonung der sittlichen Praxis zu liegen, sondern eher in einer oberflächlichen, unrealistischen und ungeschichtlichen Durchdenkung der menschlichen Beziehungen und in der Identifizierung des Gewissens mit der eigenen Überzeugung. Diese Gedanken öffnen ein weites Feld für ethische und kulturhistorische Forschungen, die auch für den Theologen wichtig sein könnten. Dabei wäre an Themen zu denken wie Universalismus und Partikularismus in ethischen, gesellschaftlichen und religiösen Systemen; das Leben in institutionalisierten Formen menschlicher Gemeinschaft: Familie, Nation, einschließlich oder ausschließlich der Kirche; die Dialektik von vertraut und fremd und das Verhalten gegenüber dem Fremden; andere Völker als Feinde Gottes im Alten Testament, aber auch als Feinde «der Christenheit»; die Auffassung, daß Gott oder bestimmte Heilige in einem nationalen Konflikt Partei ergreifen; der Mythos vom «guten Wilden» im Verhältnis des europäischen zum außereuropäischen Menschen ... Der Konflikt zwischen Menschen und Gruppen, eine Möglichkeit zur Entfremdung wie zur Erlösung, darf nicht von der theologischen Überlegung ausgeschlossen werden.²³ P. Ricœur, der – ausgehend von einer Überlegung über die «imago Dei» – eine Theologie der Liebe entwirft, die zugleich Theologie der Geschichte ist,²⁴ weist auf die «ikonoklastische» und ärgerniserregende Funktion der Literatur und der Kunst hin, durch welche die gemeinschaftsgebundenen Vorstellungen von Humanität durchbrochen werden. Gerade die gläubige Anerkennung einer Rechtfertigung und Heiligung aufgrund der sittlichen Lebensführung setzt die Notwendigkeit einer ausführlichen Überlegung über Annäherung und Entfremdung zwischen Menschen und deren vieltätiger Vermittlung bzw. Veranlassung voraus.

Ratzinger zeigt, daß in der von ihm gegebenen Bestimmung der subjektiven Komponenten des Heils gleichzeitig der objektive Faktor schon mit-enthalten ist. Denn in jeder menschlichen Liebe wurde ein wesentlicher Mangel festgestellt, durch den sie in den Augen Gottes ungenügend erscheint. Deshalb ist der stellvertretende Dienst Jesu Christi nötig, ohne den die empfangende Gebärde der «pistis», der Einfalt eines Herzens, das seine eigenen Abgründe kennt, ohne Ziel wäre.²⁵ Auch hier wird bei der sittlichen Erfahrung angeknüpft: Das sittliche Leben braucht nicht nur den sittlichen Imperativ, daß das Gute getan werden muß, sondern auch das Vertrauen, daß das Gute getan werden kann, ja sogar daß es getan *wird* (hier muß man auf die von der Fundamentalmoral viel zu wenig beachtete Struktur und Funktion des Vorbildes und des Beispiels hinweisen). Das Subjekt, das die Abgründe des Menschen kennt – und dazu braucht es keiner Sündenpredigt – und sich fragt, ob es das Gute wohl gibt, ob Liebe und Dialog zwischen Menschen möglich ist (vom Weltfrieden gar nicht zu reden!), ob Menschen einander endgültig erreichen können, außer im intimen Kreis unter Ausschluß anderer, und wenn ja, ob sich dann das Erreichte wohl behaupten kann, und das sich trotzdem nicht exponiert, richtet sich auf Jesus Christus als den Kyrios aus. Das zentrale Bekenntnis «Jesus Christus ist der Herr» sagt, daß es Liebe zwischen Menschen gibt; daß sie sich bewährt und Zukunft eröffnet hat, sogar über die Grenzen des Todes hinaus, so daß sie nicht auf immer der Vergessenheit preisgegeben sind. Ratzinger²⁶ ist an anderer Stelle dafür eingetreten, daß alle Theologie, also auch die Moraltheologie, zuerst Theologie von der Auferstehung sein soll. Diese heilshistorische Konzeption der Theologie zieht ein gutumschriebenes Programm der Besinnung auf das Phänomen der menschlichen Beziehung in ihren gesellschaftsgeschichtlichen Dimensionen nach sich.

c. B. Willems²⁷ hat versucht, das Geheimnis der Erlösung durch Christus durch das Mysterium vom andern Menschen verständlich zu machen. Warum der Mensch den andern Menschen nicht vereinnahmen, zum Objekt machen oder manipulieren dürfe, fragt er. Letztlich gibt es dafür keinen anderen Grund als die Erfahrung, daß auch er Offenbarung und Verkörperung des transzendenten anderen ist, der Gott ist. Erlösung wird dann umschrieben als «den andern auf sich zukommen lassen» (das heißt: als Fremden und gleichzeitig Gleichen); dazu ist eine Umkehr nötig, die die Bibel «metanoia» nennt. Zunächst erlebt der

Mensch das als Selbstverlust, weil ihm damit Autonomie genommen wird. In der Gnade des andern findet der Mensch sich selbst wieder, und erst dann erhebt sich die wahre Freiheit und die wahre Schöpfungskraft, die jetzt nicht mehr Besitzergreifung, sondern raumschaffende Ehrfurcht ist. Die konkreteste Offenbarung Gottes ist der andere Mensch neben mir. Das Angebot der Erlösung hat auf einzigartige Weise im Leben, Sterben und in der Auferstehung Jesu von Nazareth Gestalt bekommen. In ihm tritt «der andere» uns entgegen.

Wir erkennen hier Ähnlichkeiten mit Ratzingers Sicht. Trotzdem glückt es Willems nur zum Teil, die Beziehung zwischen der Heilstat Christi als Angebot und unserer Erlösung in der Gegenwart zur «communio» zu erhellen. Vermutlich kommt das daher, weil die «communio» zu sehr in rein personalen Begriffen gedacht wird, so daß die Menschheit und ihre Geschichte nicht ins Visier kommen. Dem von der Kultur hervorgebrachten Bild vom Menschen, das sich in jeder Beziehung sozusagen zwischen den Menschen und den andern schiebt und das ebenso sehr eine Erneuerung braucht, wird keine Aufmerksamkeit geschenkt. Außerdem wird die Beziehung des Menschen zu Christus vor allem nach dem Modell einer zwischenmenschlichen Begegnung aufgefaßt, so daß der Glaube keine Beziehung auf jemanden bekommt, der zum «Bild» oder «Typus» des Menschen geworden ist, zur Gestalt eines Menschen, der er selbst und zugleich alle Menschen ist.²⁸

d. Als Beitrag zu unserm Problem der Vermittlung zwischen sittlichen und religiösen Kategorien erwähnen wir eine Veröffentlichung *K. Rabners* über den Akt der Nächstenliebe als die ursprüngliche Beziehung des Menschen zu Gott.²⁹ Die liebende Beziehung zwischen zwei Menschen ist nicht irgendeine Daseinsäußerung neben andern gleichwertigen, sondern der eigentliche und umfassende fundamentale Akt im menschlichen Dasein. Gott ist in diesem ursprünglichen Akt nur als der tragende Grund der Erfahrung gegeben, nicht als direktes Objekt, sondern lediglich «indirekt». Selbst wenn Gott religiös zum Thema wird, wenn er selbst spricht und «Partner» des Menschen wird, geschieht das immer in einem Menschen, der schon «weltlich» ist, der sich selbst schon durch persönliche Begegnung und Verbindung mit dem «du» aus Erfahrung geschenkt ist. Umgekehrt ist die Liebe, die sich selbst im bedingungslosen Annehmen des anderen Menschen aufs Spiel setzt, immer auch schon Liebe zu Gott. Das heilsgeschichtliche Reden Gottes, durch das eine Darstellung unserer

Beziehung zu ihm möglich wird, setzt immer schon die Liebe zwischen Menschen voraus. Wenn sich dann der Mensch in einem ausdrücklichen Akt der Erkenntnis und Liebe auf Gott richtet, ist das ein sekundärer Akt, der aus der ursprünglichen Erfahrung Gottes in der menschlichen Verbindung stammt und darauf beruht. Der Nächste wird nicht in erster Linie geliebt, weil Gott das will oder vorschreibt; die Tat der Nächstenliebe ist, von der Gnade getragen, zu Gott hin geöffnete Liebe. In der freien Entscheidung, bei der man den Nächsten ganz ernst nimmt, wird Gott erkannt, auch wenn der Mensch für sich selbst diese Gotterfahrung nicht ausdrücken kann. Offenbar wird deshalb das Endurteil nach völlig atheistischen Normen gefällt (Mt 25, 31–46). Die Liebe zu Jesus Christus ist die einzige und höchste Tat der Nächstenliebe; trotzdem ist die höchste Tat gegenüber Jesus noch auf der Voraussetzung der alltäglichen Liebe zum anderen Menschen gegründet: Nur wer Christus schon incognito in seinem Bruder und seiner Schwester begegnet ist, kann ihm ausdrücklich begegnen.

Für unser Problem enthält diese These einige wichtige Fingerzeige: Im konkreten Leben ist die Tat menschlicher «communio» (die in Rahners Sicht gewiß eine freie Annahme der Gnade einschließt) notwendige Bedingung, um eine Kategorie «Wille Gottes» zu verstehen. Unter welchem ausdrücklichen Motiv diese menschliche Liebe dann zustande kommt, erwähnt Rahner nicht; wenn diese Tat die Folge eines Gesetzes oder eines Gebots ist, ist sie übrigens keine wahre Liebe. Fällt sie denn nicht unter den Anspruch des Gewissens, und ist sie denn nicht eine Erfüllung des natürlichen Sittengesetzes? Das kann man nur dann behaupten, wenn man den im Gewissen erkannten sittlichen Anspruch nicht als eine Verpflichtung auffaßt, sondern primär als eine Einladung und Aufmunterung, und das natürliche Sittengesetz nicht als eine Anordnung, der man folgen muß, sondern als eine Instruktion aus erlebter Erfahrung. Unter diesen Bedingungen kann man behaupten, daß die Instanz oder Stimme, die den Menschen zum Wagnis der Liebe aufruft, ursprünglicher ist und bleibt als der Anspruch «Wille Gottes», wie dieser aus der historischen Offenbarung erkannt wird. Erst aus der Praxis der Nächstenliebe unter Führung des «natürlichen» sittlichen Wissens kann «Wille Gottes» als Norm für das menschliche Handeln verstanden werden.

4. Kann die Moralthologie mit solcher Auskunft über die sittliche Existenzverwirklichung als

Heilsweg arbeiten? Die katholische Moralthologie hat seit alter Zeit neben das Offenbarungswort auch die Schöpfungsordnung als objektive Quelle der Erkenntnis göttlichen Willens gestellt. Lassen sie sich aber so einfach nebeneinander stellen? J. Kraus³⁰ meint, für die Moralthologie liege das Problem nicht so sehr in der Legitimität dieses natürlichen Erkenntnisweges und in der Anerkennung ihrer relativen Autonomie, sondern im Verhältnis beider Wege zueinander. Die grundlegende Bedeutung der natürlichen sittlichen Erkenntnis liegt in der Fundierung der moralischen Pflicht, der Bindung an das Gute. Der Mensch erkennt an, daß sein Dasein ein Sollen enthält, und erst so versteht er sich als ein Wesen, das im Gehorsam an Gott und an Gottes Wort gebunden ist. B. Schüler³¹ sieht das natürliche sittliche Bewußtsein als die transzendente Voraussetzung (Möglichkeitsbedingung) für das Verstehen der sittlichen Botschaft Christi. Das gläubige Verstehen Seiner Botschaft ist nur für den möglich, der sich schon vorher vom natürlichen Sittengesetz betroffen sah.

Im Lichte des oben Gesagten können diese Darstellungen vielleicht auf doppelte Weise erweitert werden. Zunächst: Das natürliche sittliche Bewußtsein ist Möglichkeitsbedingung für das Verstehen des Kerygma und des Begriffs «Wille Gottes» schlechthin. Die bekannte Aussage, daß man aus der Schöpfungsordnung den Willen Gottes erkennen kann, ist selbst schon eine Glaubensaussage; als solche wird sie möglich durch das Verstehen des sittlich Guten als *Gutes* und nicht als Wille Gottes. Ferner läßt sich die Frage stellen: Genügt das sittliche Bewußtsein der Bindung an das Gute, um Gottes Willen als Heilswillen verstehen zu können, oder braucht man dazu auch eine gewisse sittliche Praxis, eine bestimmte Erfahrung?

5. Ein bemerkenswerter Fingerzeig für die zentrale Funktion, die der menschlichen Begegnung, einschließlich ihrer historisch-gesellschaftlichen Vermittlung im Verstehen ihrer selbst und im Verstehen der Offenbarung zukommt, findet sich in einer Veröffentlichung über Hermeneutik.³² E. Simons stellt das Problem der Hermeneutik auf folgende, der Existenzphilosophie entstammende Art: Wie hängt die Findung der Wahrheit meines Selbstverständnisses mit dem Verstehen der Offenbarung zusammen, und wie wird dieser Zusammenhang geschichtlich zustande gebracht? Sein zentrales Thema heißt: Das hermeneutische Problem wird erst im Dialog ganz erschlossen, in der Begegnung zweier Menschen, die einander verstehen. «Einander verstehen» ist das Ereignis, in dem sie

nicht nur zum Selbstverständnis kommen, sondern außerdem auch erfahren, was «Verstehen» eigentlich ist. Dialog ist ein hermeneutisches Geschehen und weiß auch, daß es das ist. Dann ist der Dialog der Schlüssel des hermeneutischen Problems; er öffnet auch den Zugang zum Wort der Wahrheit, das seinerseits in einer Überlieferungsgeschichte unter den Menschen mitgeteilt wird. Das dialogische Verstehen des Heilswortes wurzelt in der dialogischen personalen Beziehung. Und diese Beziehung ist nicht nur ein Einverständnis, sondern auch eine sittliche Entscheidung.

In den letzten Jahren haben viele Theologen den historischen, sozialen und politischen Verflechtungen der menschlichen Existenz ihre Aufmerksamkeit geschenkt. Damit trat ans Licht, daß das Suchen und Finden von Identität nicht nur in Ausdrücken der Personsbezeichnung ausgesprochen werden darf, sondern auch im Entwurf einer gesellschaftlichen Ordnung, um eine «neue Menschheit» zu finden. Die Sittenbildung, die kulturelle Bildformung dessen, was menschenwürdig ist, zeigt sich als ein unablässiger Versuch, aus der eigenen geschichtlichen Situation die Richtung von Gottes Schöpfungswerk zu entdecken und normativ auszusagen, ohne daß es je in eine Ideologie oder ein System zu fassen wäre. Das Geleit des «dictamen conscientiae», das den Menschen zur Erkenntnis und Praxis wahrer Humanität bewegt, zeigt sich im Lauf der Geschichte denn auch nicht nur im jeweils errungenen Ethos, sondern ebenso sehr in der Kritik an diesem Ethos, die sich im Namen einer universalen Anerkennung der Würde der Menschen anmeldet. *E. Schillebeeckx*³³ spricht dabei von Kontrasterfahrungen, die zum Protest führen, zu hoffnungsvoller Zusage und geschichtlicher Initiative.

4. Die Interpretationsaufgaben der Kirche

Die Aufgabe der Kirche beim gemeinsamen Suchen nach der Wahrheit des Menschseins liegt zunächst in der Verkündigung, daß Menschsein möglich ist.

Diese Verkündigung schöpft die Kirche aus der Schrift. Die Schrift ist kein Handbuch sittlicher Grundsätze. Die Schrift als Ganzes führt uns dazu, Gottes Bund mit dem Volk Israel und mit allen Völkern kennenzulernen, und sie lehrt uns, die Gemeinschaft der Menschen zu ordnen, und zwar vom Vertrauen her, daß sich Gott gewürdigt hat, in unsrer Mitte zu wohnen und Frieden zu stiften.

Der Umgang mit der Heiligen Schrift stellt in der Kirche und in der Moraltheologie – wenn es um die

Findung sittlicher Normen geht – ein doppeltes Problem.³⁴ Wir sehen, wie in Israel und in der apostolischen Zeit «natürliches» Ethos aus der Kultur aufgenommen und unter die Proklamation des Jahwe-Glaubens bzw. des Lebens «in Christus» gestellt wird, um so das Leben der damaligen Heilsgemeinschaft zu ordnen, wobei diese Aufnahme andererseits auch ihren Einfluß auf die Entwicklung des aufgenommenen Ethos ausübt. Ferner gibt die Arbeitsweise der alten Kirchenschriftsteller zu denken, die in der Nachfolge des jüdischen Philosophen Philo in der Tora zwischen kultischen, zivilen und moralischen Geboten unterscheiden und nur letztere als bleibend und universal gültig betrachten, weil sie schon in jedem menschlichen Herzen vorhanden sind. Also wird die «natürliche» sittliche Evidenz dieser Zeit zu einer Art Selektionsprinzip.³⁵ Geschieht das übrigens nicht auch heute, wenn wir bei Auslegung der Schrift des Alten und zumal des Neuen Testaments zwischen kulturgebundenen und demnach veralteten und bleibenden Normen unterscheiden?

Die Kirche gibt auch Geleit für das sittliche Leben, indem sie das natürliche Sittengesetz auslegt. Diese Aufgabe wird oft wie das Lesen einer einmal festgesetzten Ordnung aufgefaßt, wie man ein Buch (das Buch der Natur) oder einen Bauplan liest. Das ergibt sich aus mannigfachen Verlautbarungen des kirchlichen Lehramts über einen «ordo moralis a Deo institutus» oder «a Deo prae-finitus» – nicht nur in der Enzyklika «Humanae Vitae», sondern auch in der Konstitution «Gaudium et Spes». Der Vorwurf eines «kosmischen Praedeterminismus» liegt dann nahe. Aber die Aufgabe kann auch als kritische Begleitung des geschichtlichen weltlichen Ethos aufgefaßt werden: annehmend, anregend und korrigierend aus dem Glauben an die unveräußerliche Würde eines jeden Menschen vor Gott, was gleichzeitig den Glauben an die Unzulänglichkeit eines jeden Bildes oder Entwurfs von Humanität gegenüber dem einzigartigen Bild vom Menschen bedeutet, das Gott uns geschenkt hat und das am Ende offenbar werden wird. Diese Auffassung von der Aufgabe bringt die Interpretation des natürlichen Sittengesetzes näher an die Interpretation der «Zeichen der Zeit» heran. Sie bedeutet die Verschiebung vom doktrinären zum pastoralen Wort³⁶ und verlegt das Bedürfnis nach notwendiger wissenschaftlicher Information von der Erkenntnis quasi-universaler Gesetze zur Situationsanalyse. In der Enzyklika «Populorum Progressio» haben wir für eine solche Interpretation ein gutes Beispiel.

2.10
X 5.8

X og van de Maas 403 X og van de Maas S. 108/109

Die Moraltheologie zeigt auf ihre Weise den hermeneutischen Zirkel: Die autonome oder (besser) dialogische sittliche Praxis der Gegenwart macht unter Führung des ins Herz geschriebenen «Gesetzes» als eine «praeparatio evangelica» das Verstehen der Verkündigung des Gott-mit-uns, des Heilswillens Gottes möglich. So werden wir uns z. B. die Heilsbotschaft der Schrift über die Sexualität nur mit Hilfe eines modernen Verständnisses vom Sinn der Sexualität aneignen können. Der Glaube an Gottes Heilswillen aber gibt uns zu verstehen, daß wir die Humanität noch nicht kennen; daß wir nicht endgültig wissen, was «gut» bedeutet; und so weckt es die schöpferische und aktive Phantasie mit dem Auge auf die Erscheinung des

Menschen, die unser Verständnis von Humanität aus der Finsternis der Zweideutigkeit befreit, in der es noch gefangen ist. Was Brüderlichkeit des Menschen, Einheit des Menschengeschlechts oder Stadt (Staat) Gottes heißt, geht über unsere sittliche Vorstellungskraft hinaus. Trotzdem ist die Geste, mit denen sich Menschen die Gegenwart füreinander oder für die dramatische Erzählung menschlicher Ereignisse und Erfahrungen öffnen, ein Zeichen des Kommenden.

Liebe ohne Selbstgerechtigkeit als zentralen Akt in der Geschichte zu setzen, bedeutet eine Krise der Kategorien der Ethik (des Guten) und ebenso sehr eine Krise der Religion (des Heiligen).

¹ J. Rief, *Moraltheologie oder christliche Ethik? Ein Literaturbericht: Theol. Prakt. Quartalschrift* 116 (1968) 59–80.

² Vgl. J. Stelzenberger, *Lehrbuch der Moraltheologie. Die Sittlichkeitslehre der Königsherrschaft Gottes* (Paderborn 1953).

³ Vgl. G. Hasenhüttl, *Die Radikalisierung der hermeneutischen Fragestellung durch Rudolf Bultmann: Mysterium Salutis I* (Einsiedeln 1965) 428–440; E. Schillebeeckx, *Naar een katholiek gebruik van de hermeneutiek: H. v. d. Linde/H. A. M. Fiolet, Geloof bij kenterend getij* (Roermond 1967) 78–116.

⁴ Vgl. *Die Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung*, Nr. 10; Kommentar J. Ratzinger: *LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil II* (1967) 526–527.

⁵ Pauls VI. Enzyklika «*Humanae Vitae*» vom 25. Juli 1968, Nr. 4 und 18; vgl. die Ansprache Pius' XII. vom 2. November 1954 an die Kardinäle und Bischöfe: *AAS* 46 (1954) 671–672.

⁶ *Pastorale Konstitution «Gaudium et Spes»*, Nr. 4.

⁷ F. Furger, *Klugheit und Wandel sittlicher Normen: Concilium 4* (1968) 376–382.

⁸ C. van Ouwerkerk, *Biblisches Ethos und menschlicher Kompromiss: Concilium 1* (1965) 367–374; ders., *Christus en de ethiek: Tijdschr. v. Theol.* 6 (1966) 307–317; ders., *Säkularität und christliche Ethik: Concilium 3* (1967) 397–416.

⁹ Vgl. die kirchliche Verurteilung der Lehre vom «*peccatum philosophicum seu morale*»: *Decr. S. Officii* vom 24. August 1960 (DS 2291).

¹⁰ *Concilium 1* (1965) 370.

¹¹ *Tijdschr. v. Theol.* 6 (1966) 316.

¹² *Concilium 3* (1967) 412f.

¹³ W. H. M. van der Marck, *Het Christusgeheim in de menselijke samenleving. Hoofdlijnen van een christelijke ethiek* (Roermond 1966).

¹⁴ aaO. 28.

¹⁵ aaO. 26.

¹⁶ aaO. 55; 58.

¹⁷ *Dogmatische Konstitution «Lumen Gentium»*, Nr. 16; Kommentar von J. Grillmeier: *LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil I* (1966) 205–207.

¹⁸ *Pastorale Konstitution «Gaudium et Spes»*, Nr. 16.

¹⁹ Vgl. A. Darlap, *Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte: Mysterium Salutis I* (Einsiedeln 1965) 3–156, vor allem 80–90.

²⁰ J. Ratzinger, «*Salus extra Ecclesiam nulla est*»: *Veranderd Kerkbewustzijn = Do-C dossiers 4* (Hilversum 1965) 18–30.

²¹ Viele moderne religiöse Veröffentlichungen sind charakterisiert durch eine fast beschwörende Anwendung von Adjektiven: wahre, authentische, radikale, unbedeutende, unbedingte Menschlichkeit.

²² Vgl. S. Thomas, *S. Th.* 1–2, q. 5, a. 5, ad 1.

²³ In diesem Zusammenhang wird an den anthropologischen Grundlagen der Pastoralen Konstitution «*Gaudium et Spes*» Kritik geübt – F. Houtart/F. Hambye, *Politisch-soziale Implikationen des Zweiten Vatikanums: Concilium 4* (1968) 443–449.

²⁴ P. Ricœur, *L'image de Dieu et l'épopée humaine: ders., Histoire et vérité* (Paris 1964) 112–131; im gleichen Band auch *Le socius et le prochain*, 99–111.

²⁵ aaO. 48.

²⁶ J. Ratzinger, *Heilsgeschichte und Eschatologie. Zur Frage nach dem Ansatz des theologischen Denkens: Theologie im Wandel. Festschrift Tübingen (München/Freiburg 1967) 68–69.*

²⁷ B. Willems, *De verlossing in kerk en wereld* (Roermond 1967).

²⁸ Vgl. P. Ricœur, *Finitude et Culpabilité II. La symbolique du mal* (Paris 1960) 243–260.

²⁹ K. Rahner, *Warum und wie können wir die Heiligen verehren?: Schriften zur Theologie VII* (Einsiedeln 1966) 283–303.

³⁰ J. Kraus, *Um die Wissenschaftlichkeit der Moraltheologie: Freib. Zeitschr. f. Phil. Theol.* 13/14 (1966/67) 23–46.

³¹ B. Schüller, *Zur theologischen Diskussion über die lex naturalis: Theol. und Phil.* 41 (1966) 481–503.

³² E. Simons, *Die Bedeutung der Hermeneutik für die katholische Theologie: Catholica 21* (Münster 1967) 184–212.

³³ E. Schillebeeckx, *Von der theologischen Tragweite lehramtlicher Verlautbarungen über gesellschaftspolitische Fragen: Concilium 4* (1968) 411–421.

³⁴ Vgl. E. Hamel, *L'usage de l'Écriture Sainte en théologie morale: Gregorianum 47* (1966) 53–85; J. Blank, *Zum Problem «Ethischer Normen» im Neuen Testament: Concilium 3* (1967) 356–362; F. Böckle, *Was ist das Proprium einer christlichen Ethik?: Zeitschr. f. Evang. Ethik 11* (1967) 148–159.

³⁵ Vgl. Ph. Delhaye, *Le decalogue et sa place dans la morale chrétienne* (Brüssel/Paris 1963).

³⁶ K. Rahner, *Zur theologischen Problematik einer «Pastoralen Konstitution»: Schriften zur Theologie VIII* (Einsiedeln 1967) 613–636.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

THEO BEEMER

geboren am 4. Oktober 1927 in Driebergen-Rijsenburg (Niederlande), 1952 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten von Nimwegen, Löwen und München. Er ist Doktorandus der Theologie und seit 1966 Lektor für Moraltheologie an der Universität Nimwegen. Er veröffentlichte: *De kerk van morgen* (Roermond 1966), ist Redaktor der Zeitschrift «*Katholiek Artsenblad*», in der er mehrere Artikel über medizinische Deontologie veröffentlichte.