

Wovon handelt die Moraltheologie?

Bemerkungen eines Philosophen

Von Robert Spaemann

Zweierlei fällt dem wissenschaftstheoretisch interessierten theologischen Laien beim Lesen moraltheologischer Lehrbücher und Monographien auf. Das erste ist die offenkundige methodische Uneinheitlichkeit. Wo von der das Handeln des Christen tragenden und motivierenden Gesinnung gehandelt wird, da geschieht dies in Anknüpfung an die Aussagen der theologischen Dogmatik. Im Unterschied zu Aristoteles, der die praktische Philosophie von der theoretischen absondert und in die Nähe der Rhetorik rückt, im Unterschied zu Kant, für den die Sollenserfahrung der einzige Zugang zur »wirklichen Wirklichkeit« bleibt, gründet die Moraltheologie offenkundig das Sollen auf eine geglaubte vorgängige Einheit von Sein und Sinn, das heißt auf Gott. Sie spricht von Gott als letztem legitimen Umwillen menschlichen Handelns. Sie spricht von der Freundschaft mit Gott als einem Status, der – theoretisch nicht ableitbar – durch den menschengewordenen Gott Jesus Christus gestiftet wurde und dem Handeln im Guten wie im Bösen eine theoretisch nicht einholbare Dimension verleiht. Die Motivation für sittliches Handeln unter dieser Perspektive entspringt daher auch nicht aus der Einsichtigkeit einer vernünftigen Regel. Sie entspringt der Dankbarkeit für die wiederum historisch-faktisch begründete Verzeihung des Versagens gegenüber dem Anspruch Gottes, der freilich erst im Geschehen des Verzeihens in seiner ganzen Absolutheit sichtbar wird. Die vollkommene Reue erst läßt die Sünde in ihrer ganzen Tiefe sichtbar werden. Aber die Reue ist nach christlicher Lehre selbst eine Gnade, das heißt, sie ist zugleich die Erscheinung der bereits geschehenen Verzeihung. Am Anfang des christlichen Lebens steht so das Wort Christi: »Ich will Dich nicht verurteilen. Geh und sündige von jetzt an nicht mehr.« Das Prinzip dieses Lebens ist die Nachfolge Christi.

Solche und ähnliche Aussagen bilden den ersten, grundlegenden Teil moraltheologischer Lehrbücher. Wenn es nun aber zum speziellen Teil kommt, zu den inhaltlichen Normen einer christlichen Ethik, dann wechselt die Methode.

Die erste Handlungsmaxime, »Ut in omnibus glorificetur Deus«, scheint nämlich keine Ableitung bestimmter Handlungsnormen zuzulassen, außer durch Zuhilfenahme einer *sententia minor*, die auch für sich genommen ausreichend wäre, diese Norm zu begründen. Gott wird durch das Gute verherrlicht. Aber was das Gute ist, läßt sich, so scheint es, nicht umgekehrt aus dem Gedanken der Verherrlichung Gottes ableiten. »Gott wird nämlich

durch nichts beleidigt als durch das, was wir gegen unser eigenes Wohl tun.«¹ Woher weiß die Moraltheologie, was das ist? Erste Antwort: von der Lehre Jesu Christi und der Apostel. Diese Lehre gibt uns ein zweites Moralprinzip, welches der Gottesliebe ein für allemal unauflöslich als deren Konkretisierung beigegeben wird: die Nächstenliebe. Nun hat aber auch die Nächstenliebe zunächst nur den Charakter einer die Gesinnung bestimmenden formalen Maxime. In ihre Konkretisierung geht alles ein, was konstitutiv für menschliches Handeln ist: geschichtliches Ethos, Kenntnisse, praktische Vernunft, Wertempfinden. Sobald die Moraltheologie inhaltlich wird, hat sie offenbar weder einen spezifischen Gegenstand mehr noch eine spezifische Methode. In der Reflexion auf die Normen sittlichen Verhaltens und deren Begründung ist sie Moralphilosophie und war es immer. Die Erschließung von Problemfeldern, der Schatz an moralphilosophischen Einsichten und Argumentationsfiguren, die im Rahmen der Moraltheologie im Laufe der Jahrhunderte gewonnen wurden, ist übrigens von einem erstaunlichen Reichtum und übertrifft an Präzision und Subtilität oft die Behandlung analoger Fragen in der philosophischen Ethik. Gerade heute, wo die praktische Philosophie dabei ist, die Behandlung auch kasuistischer Fragen nicht mehr unter ihrer Würde zu finden, sind die klassischen Autoren der Moraltheologie eine Fundgrube. Wenn sie in den Geschichten der Ethik normalerweise nicht behandelt werden, dann nur wegen einer äußerlichen Disziplineneinteilung. In der Sache und in der Methode handelt es sich um nichts anderes als um das, was Kant »Metaphysik der Sitten« genannt hat. Zwar gibt es im Neuen Testament eine ganze Reihe von Präzisierungen der Gottes- und Nächstenliebe in den Weisungen Jesu Christi und der Apostel, vor allem des heiligen Paulus. Aber diese Weisungen haben Gelegenheitscharakter, sie geben keine Systematik. Um zu wissen, welche dieser Weisungen zeitbedingt sind, welche von ihnen Vollkommenheitsideale, welche dagegen strenge Verpflichtungen ausdrücken, bedarf es der Interpretation, in welche wieder die eigenen sittlichen Urteile des Interpreten eingehen. Und deren Begründung geschieht durchwegs in philosophischer Form, sei es in Anknüpfung an die aristotelische Tugendlehre, an die stoische Naturrechtslehre, an die kantische Pflichtethik, an den Utilitarismus oder an die Wertphilosophie.

Das zweite, was dem theologischen Laien auffällt, ist folgendes: Die Übereinstimmung der christlichen und unter diesen noch einmal der katholischen Moraltheologen in den Antworten, die sie in Bezug auf konkrete inhaltliche Fragen des richtigen Lebens geben, ist vergleichsweise groß. Sie ist größer als die Übereinstimmung in der Begründung dieser Antworten. Das braucht nicht zu verwundern. Der Soziologe Pareto unterschied zwischen Residuen und Derivationen. Residuen nannte er bestimmte tradierte Handlungsnormen

¹ Thomas v. Aquin, S.c.g. III, 122.

men, Derivationen die Begründung dieser Normen. Paretos These war, daß diese Begründungen oft nachträglich und jedenfalls instabiler sind als die Normen selbst. Dies läßt sich an der Geschichte der Moraltheologie gut zeigen. Zwar ist die sittliche Beurteilung bestimmter Handlungsweisen nicht immer die gleiche gewesen, aber aufs Ganze gesehen ist doch die Kontinuität in dieser Beurteilung viel größer als die Kontinuität in den Begründungen. Zwar gilt das auch für die Moralphilosophien. Ein gewisser Grundstock sittlicher Überzeugungen ist ihnen vorgegeben, während die Begründungszusammenhänge je nach dem systematischen Ansatz wechseln. Aber dieser gemeinsame Grundstock ist sehr viel kleiner als der der Moraltheologie. Und man kann sagen, daß die Moraltheologen sich jeweils mit denjenigen philosophischen Ansätzen ihrer Zeit verbinden, deren Begründungsleistung sich auf das Ethos kirchlich praktizierender Christen, auf die den Christen aus welchen Gründen auch immer am Herzen liegenden Residuen erstreckt. So zum Beispiel haben sie in der Antike die stoische Philosophie der epikuräischen vorgezogen. So würden sie heute ethische Theorien, die die Wahrheitsfähigkeit praktischer Sätze behaupten, jenen vorziehen, die diese leugnen. Der Leser moraltheologischer Kompendien hat den Eindruck, daß die Moraltheologen zwar vorwiegend Philosophie treiben. Aber ihr Verhältnis zur Philosophie ist sozusagen ein pragmatisches. Sie benützen Philosophie zur Begründung von Überzeugungen, die sie schon ohne Philosophie hatten. Das klingt zunächst diskriminierend, so als wende man ein, hier fehle der Ernst radikalen Philosophierens. Aber die Sache so sehen beruht auf einer Überschätzung der Philosophenphilosophie. Deren Anspruch, so etwas wie eine letzte, unüberholbare Hinterfragung aller menschlichen Überzeugungen zu sein, kollidiert ja seit jeher mit dem trivialen Faktum, daß es eine Vielfalt philosophischer Ansätze und Theorien gibt und daß auch die Kriterien zur Beurteilung von Theorien kontrovers sind, kontrovers schließlich auch die Bedingungen, unter denen man bereit sein müßte, seine Kriterien zu revidieren. Die Antwort, warum einer diese statt jener Philosophie habe, kann daher schließlich nur mit Hinweis auf pure Naturwüchsigkeit, auf geistige Konstitution, Biographie, zufällige Prägung usw. beantwortet werden. »Was man für eine Philosophie erwählt, hängt davon ab, was man für ein Mensch sei« – dieser Satz Fichtes ist in einem sehr allgemeinen Sinne unbezweifelbar, wenn auch Fichte ihn schon in einem jeden Nichtidealistischen diskriminierenden Sinne verstand. Wenn Philosophie nun in theologischem Kontext sich entfaltet, so heißt das nur soviel, wie daß die Option für eine bestimmte Weise zu denken nicht im Dunkel der Naturwüchsigkeit gelassen, sondern daß über Gründe für diese Option selbst noch einmal Rechenschaft gegeben wird. Diese Rechenschaft besteht nicht im Hinweis auf die Faktizität meiner Biographie, sondern im Hinweis auf eine ausdrücklich geglaubte gemeinsame Biographie der Welt, die sogenannte »Heilsökonomie«. Natürlich besagt

für den Ungläubigen diese Rechtfertigung nichts. Sie verschiebt nur die Begründung für die philosophische Option. Die Frage lautet nun: Warum ist dieser ein gläubiger Christ und jener nicht? Nur: wer ist da in einer besseren Lage als der Gläubige? Die Öffentlichkeit eines universellen Diskurses mit ausnahmslos anerkannten Geltungskriterien ist eine eschatologische Idee. Der Glaube unterscheidet sich von anderen Optionen dadurch, daß er eine solche absolute Öffentlichkeit, in der »manifest wird, was wir sind«², als Zukunft glaubt, andererseits aber ebenso dezidiert nicht glaubt, daß sie unter Bedingungen dieses Aons herstellbar ist. Der Streit zwischen Glaube und Unglaube kann daher definitiv nicht diskursiv, sondern nur durch Evidenz entschieden werden. Die definitive Bestätigung dieser Evidenz, ihre endgültige Unterscheidung von Idiosynkrasie erwartet der Gläubige nach dem Tode. Es liegt also nichts Disqualifizierendes in der Feststellung, daß jemand die Philosophie wähle, die seine Überzeugungen begünstigt. Es liegt vielmehr eine realitätsfremde Naivität in der Annahme, bei irgendjemandem sei dies anders.

Nach diesen einleitenden Bemerkungen, möchte ich mich dem Problem näher zuwenden, das sich aus der methodischen Zwitterstellung der Moralthologie ergibt.

Geschichtliches zum Verhältnis von Moralthologie und philosophischem Diskurs

Wie verhalten sich theologische »Grundlegung der Metaphysik der Sitten« und theologische »Metaphysik der Sitten« zueinander? Handelt es sich um ein Ableitungsverhältnis? Handelt es sich um eine Sinndeutung sittlichen Handelns, die zwar die Motivation und das Selbstverständnis des Handelnden beeinflusst, auf die inhaltliche Seite der Moral aber keinen Einfluß hat, sondern diese mit Methoden philosophischer Ethik behandelt? Wenn das letztere der Fall ist, verfügt die Moralthologie wenigstens über Kriterien, die es rechtfertigen, bestimmte philosophische Ansätze anderen vorzuziehen? Die Divergenzen zwischen verschiedenen Ansätzen der Philosophie sind ja nicht nur Methodendivergenzen im Rahmen einer etablierten Disziplin, über deren Gegenstandsbereich oder deren Zweck zumindest Konsens besteht. Es gibt in der Philosophie keinen derartigen Konsens, aus dem einfachen Grund, weil jener die anderen Wissenschaften wenigstens in ihren Normalphasen tragende Konsens für Philosophie nicht den Horizont, sondern den Gegenstand der Diskussion bildet.

Ich schlage deshalb vor, Philosophie als eine durch keine andere Bedingung als die Bereitschaft zu ihm limitierten, jedoch geschichtlich bestimmten Dis-

² Vgl. 1 Joh 3, 2.

kurs über sogenannte letzte Fragen zu verstehen. Und unter letzten Fragen verstehe ich solche Fragen, deren Nicht-Aufwerfen zum normalen Wissenschaftsbetrieb ebenso wie zu einer normalen Alltagspraxis gehört, ja diese erst möglich macht. Im Griechenland des fünften Jahrhunderts vor Christus wurde der Versuch eines solchen Gesprächs gemacht, dessen Teilnehmerkreis prinzipiell nicht limitiert ist und in dem alle Fragen zugelassen sind. Wer auf bestimmte Rechtfertigungsinstanzen verweist, die allgemein anerkannt sind, kann dies nach den Spielregeln dieses Diskurses nur solange tun, bis jemand auch nach deren Legitimation fragt. Dann muß er auch darüber reden. Der Diskurs ist in Griechenland nicht zu Ende geführt worden, und so haben die Griechen auch nicht testen können, ob er noch möglich und ergiebig ist, wenn gewisse Legitimationsinstanzen noch einmal hinterfragt werden, auf deren Hinterfragung sie klugerweise verzichtet haben, zum Beispiel der Begriff der Natur. Dieser Diskurs dauert bis heute an und heißt Philosophie. Er hat im Laufe der Zeit Gegenstandsgebiete ausgeklammert, über deren Bearbeitungsweise entweder Konsens unter allen erzielt war oder aber unter allen an diesem Gebiet Interessierten. Solche Gebiete nennen wir »Wissenschaften«. Das schließt natürlich nicht aus, daß das mit dem Ganzen befaßte prinzipiell offene Gremium der Philosophierenden die Sache dann wieder an sich ziehen kann, wenn jemand diesen Konsens infrage zu stellen wünscht. Das Gesagte gilt auch für die praktische Philosophie. Wie wenig deren Thema immer identisch war, kann man schon an der Platonkritik des Aristoteles sehen. Er wendet gegen Plato ungefähr das ein, was man gegenüber der Moralthologie einwenden kann: daß aus dem allgemeinen Teil der besondere nicht folge³. Aristoteles meinte, Platos Rede vom Guten in jenem absoluten, die Trennung von Ontologie und Ethik hinter sich lassenden Sinn sei für die praktische Philosophie irrelevant. Der Gott des Aristoteles bewegt zwar, wie das platonische Agathon, alle Dinge und so ja auch wohl den handelnden Menschen. Aber das braucht den Ethiker nicht zu interessieren, denn er kann daraus nicht lernen, was eine gute von einer schlechten Handlung, eine Tugend von einem Laster unterscheidet. Das muß er schon wissen. Woher weiß er das? Er weiß es, weil es längst bekannt ist, präsent in den sittlichen Institutionen der Polis, ihren Sitten und moralischen Urteilen. Vorausgesetzt, man kann zeigen, daß die Polis der Ort naturgemäßer menschlicher Selbstentfaltung ist, bedarf es nicht einer Metaphysik des Guten, sondern einer Hermeneutik des sittlichen Bewußtseins, um zu einer philosophischen Ethik zu kommen.

Die platonische Antwort auf diese Kritik können wir leicht rekonstruieren. Plato hätte etwa dies erwidert: »In der Tat, was in jedem Fall das Beste ist, weiß in einer wohlgeordneten Polis der, der sich auf dem Sach-

³ Vgl. Aristoteles, Nik. Eth. 1097 a.

gebiet auskennt. Der Philosoph weiß es nicht besser. Und im wohlgeordneten Staat, *wo jeder das Seine tut*, ist in allen Bereichen das Wissen des Besten präsent. Aber dieses Wissen bewahrt sich nicht von selbst. Es degeneriert unter dem Einfluß des Egoismus, der ›Pleonexia‹, wenn der Staat nicht insgesamt auf das Gute hingeordnet ist durch jene, die Einsicht in das Gute haben. Die Tugenden der Menschen verkommen, wenn sie aus ihrer Ordnung fallen. Die Ordnung aber stiftet die Vernunft, wenn sie im diskursiv nicht unmittelbaren Wissen vom Guten steht. Träger dieses Wissens sind die Philosophen. Die nicht von dieser Einsicht geprägte, nicht von der Liebe zum Guten getriebene Vernunft wird zum sophistischen Instrument der eigensüchtigen Begierden des Menschen, und diese korrumpieren notwendigerweise das reine Wissen um die legitimen Sachgesetzmäßigkeiten.« Hier fügt sich nun die christliche Lehre unmittelbar in den ethischen Diskurs. Die platonische Antwort hinsichtlich der Autonomie der Sachgebiete ist meines Erachtens in ihrem kritischen Teil von der christlichen kaum verschieden. Aber die Fähigkeit der Menschen, die Phänomene rein zu sehen und die Dinge zur Ehre Gottes zu gebrauchen, ist korrumpiert durch die interessierte Partikularität, durch die Sünde. Ohne ausdrückliche Rückbindung des Menschen an Gott wird die Vernunft orientierungsloses Werkzeug individueller und kollektiver Selbstsucht, sie wird parteiische Advokatenvernunft.

Das Christentum tritt so in den philosophischen Diskurs über das richtige Leben einerseits ein als Variante des Platonismus. Aber diese Variante sprengt zugleich den Diskurs. Sie enthält zwei Thesen, deren eine den philosophischen Diskurs vergleichsweise abwertet und deren andere argumentativ nicht zwingend einsichtig zu machen ist. Das erste ist die These, daß nicht die Sinnlichkeit der Grund der Unordnung ist und das sittliche Problem nicht ein Problem des Kampfes zwischen vernünftigem Willen und Sinnlichkeit, sondern ein Problem des vernünftigen Willens selbst. Man kann seinen Leib zum Verbrennen geben und doch von ungeordneter Selbstliebe beherrscht sein, die Liebe nicht haben⁴. Wie kann man das ändern? Die christliche Antwort lautet: gar nicht. Denn um es ändern zu wollen, müßte man sich schon geändert haben. Auch der argumentative Diskurs kann immer nur anknüpfen an eine Motivation, die ich mitbringe. Bekehrung ist etwas anderes als Überzeugtwerden. Sie ist Gnade, Geschenk. Darin liegt die relative Abwertung des moralphilosophischen Diskurses. Das diskursiv nicht zwingend Vermittelbare aber ist die unendliche Bedeutsamkeit der Geschichte von Leben, Tod und Auferstehung Jesu als des Christus, in dem sich das Gute als der Gute erweist, der die Herzen durch seinen Geist verwandelt; der, wie Augustinus sagt, die Wahrheit war und sich zum Wahrheitsweg machte. Weder ein vorhandenes Polisethos – aristotelisch – noch philosophische

⁴ Vgl. 1 Kor 13, 3.

Dialektik – platonisch – sind nun das Maß des guten Lebens, sondern der Gehorsam in der Nachfolge Christi. Wenn die Moralthologie später ihren für Beichtpraxis und Predigt erforderlichen speziellen Teil eher mit aristotelischen und stoischen Gedankengängen als mit platonischen ausgestattet hat, dann deshalb, weil Plato im Unterschied zu Aristoteles und der Stoa eine onto-theologische Fundierung der Ethik gegeben hat, die wegen ihrer Nähe zur christlichen Ethik in der christlichen Theologie zwar aufgehoben werden, nicht aber in relativer Autonomie neben dieser bestehen konnte. Das stoische *secundum naturam vivere* dagegen und die aristotelische Tugendlehre waren moralthologisch integrierbar, wenn nur Natur als Schöpfung interpretiert und die aristotelischen Tugenden durch die Gesinnung von Glaube, Hoffnung und Liebe überformt wurden. Die mystische und asketische Theologie hat es dann mit den Haltungen und Handlungen zu tun, die durch das geschichtlich-konkrete Ausgespanntsein des Menschen zwischen Sünde und Heiligkeit bedingt sind. Freiwillige Armut, Gehorsam gegen eine frei gesuchte Autorität z. B. gehörten nicht in die Moralthologie. Sie sind Tugenden nur unter dem besonderen Aspekt, daß der Mensch kein *Kalokagathos* ist, dem alle guten Dinge gut tun, sondern ein Wesen, das der Therapie bedarf. Und umgekehrt: die Liebe treibt über die aristotelische *mesotes* hinaus. Die heilige Jeanne d'Arc, Franziskus, Benedikt Labre oder Charles de Foucauld sind nicht besonnen im aristotelischen Sinn. Aber von Heiligkeit ist in den Morallehrbüchern kaum die Rede.

Daß in ihrem besonderen Teil die Frage nach dem »spezifisch Christlichen« nicht auftritt, hängt zusammen mit dem Umstand, daß das christliche Ethos in der tausendjährigen *res publica christiana* als normativ für das Ethos der Gesellschaft als ganzer anerkannt war, ein Zustand, der nun zu Ende gegangen ist. Ich kann hier nicht eine Geschichte des Verhältnisses von Moralthologie und Moralphilosophien im christlichen Zeitalter geben. Kant jedenfalls bildet in dieser Geschichte insofern einen Wendepunkt, als das Verhältnis nun erstmals umgekehrt wird. In der Neuzeit hatten die Moralen sich aus der theologischen Überformung emanzipiert. Sie hatten sich damit auch von Plato emanzipiert und waren in die verschiedensten naturalistischen Ansätze zurückgefallen. Kant versucht gleichzeitig diese Emanzipation zu vollenden, den naturalistischen Rückfall aber rückgängig zu machen. Er macht erstmals zum zentralen Thema philosophischer Ethik, was früher Reservat der theologischen war: das Spezifische der sittlichen Motivation, und zwar in ausdrücklicher Auseinandersetzung mit der theologischen Lehre von der Liebe als *forma virtutum*. Die Achtung fürs Gesetz ist nicht in der Liebe begründet, sondern das Liebesgebot muß so interpretiert werden, daß es als aus dem kategorischen Imperativ ableitbar gedacht werden kann. Und der Glaube an Gott gehört nicht in den ersten Teil der Ethik, sondern in den letzten. Er ist nicht Bedingung der sittlichen Gesinnung, sondern Folge. Die

christliche Offenbarung geht der vernünftigen Moralbegründung nur zeitlich, nicht prinzipiell voraus: »Man kann wohl einräumen, daß, wenn das Evangelium die allgemeinen sittlichen Gesetze in ihrer ganzen Reinigkeit nicht vorher gelehrt hätte, die Vernunft in sich sie nicht in solcher Vollkommenheit würde eingesehen haben.«⁵ Das ist Lessings Position: Christus als *Paidagogos eis logon*. Und es ist ja auch nicht falsch: »Cum ipsa esset patria, viam se fecit ad patriam«, sagt Augustinus⁶. – Aber dieser Weg ist nicht einer, den man, wenn man die Lektion gelernt hat, hinter sich läßt, keine Leiter, die man wegwerfen kann, wenn man hinaufgestiegen ist. Kants Versuch, die Thematik der Theologie in die philosophische Ethik zu integrieren, – die Offenbarungstheologie als Vorgeschichte, die natürliche Theologie als Implikation, die Lehre von der *forma virtutum* als Zentralstück der philosophischen Theorie selbst – überholt dem Anspruch nach das klassisch-hierarchische Verhältnis von praktischer Theologie und Philosophie. Wo es festgehalten wird, da muß dies in ausdrücklicher Auseinandersetzung mit der kantischen Position geschehen. Weiter noch geht Fichte im Anspruch, Philosophie als Lehre vom seligen Leben zu verstehen, in der alle Positivität von Theologie aufgehoben ist. Aber erst Hegel unternimmt den Versuch, diese Aufhebung so zu denken, daß die unendliche konstitutive Bedeutung der Einzelheit des geschichtlichen Christusereignisses nicht verschwindet. In seiner Kritik der Moralität zeigt er, daß aus dem formalen Prinzip praktischer Vernunft die substantiellen Gehalte des sittlichen Lebens nicht ableitbar sind. Er findet diese Gehalte, wie einst Aristoteles in der Polismoral, so nun in der Sittlichkeit der christlich-protestantisch-modernen Welt, die er auf die in ihr substantiell verwirklichte Freiheit hin auslegt. In der hegelschen Rechtsphilosophie sind mit der Entgegensetzung von Moraltheologie und Moralphilosophie diese beiden selbst aufgehoben. Das Faktische, das Positive des Christentums ist geschichtlich zum Allgemeinen geworden und sofern es über dieses Allgemeine hinaus sonst noch etwas sein will, zum Beispiel ein Leben nach den evangelischen Räten, ist es Fanatismus. Die Person Christi hat in diesem konkret Allgemeinen der christlich gewordenen Welt eine analoge Stellung zu der des Monarchen im hegelschen Staat: er präsentiert die Lebendigkeit und Konkretheit des Ganzen, aber wo die Vernünftigkeit die Struktur des Ganzen durchdrungen hat, – wo der Geist die Gemeinde erfüllt – da ist von seiner Individualität nur noch der Name notwendig. Es genügt, wie bei Hobbes, das Bekenntnis: »Jesus is the Christ«. Was daraus folgt, sagen die bürgerlichen Sitten und Gesetze.

Philosophie und Wirklichkeit sind bald darauf andere Wege gegangen. Der hegelsche Versuch, das abstrakt Allgemeine und das konkret Allgemeine in eins zu denken, scheiterte. Der Einspruch kam von zwei Seiten: von der

⁵ Kant.

⁶ Augustinus, De doct. christ. PL 24, S. 23.

theologischen in Gestalt von Kierkegaard, der den Gedanken einer christlichen Welt für eine *contradictio in adjecto* erklärte und geltend machte, daß das konkret Allgemeine, der Logos, durch den die Welt ist, *in* der Welt als Fremdkörper, Paradox und Ausnahme erscheinen müsse, und daß der hegelsche Totalitätsbegriff in Wirklichkeit nur ein gigantischer Versuch sei, um das Christliche herumzukommen. Ohne in diese Auseinandersetzung einzutreten, kann man doch sagen, daß der hegelsche Versuch einer Theorie der konkreten Totalität mit Hegel selbst sein Ende gefunden hat. Der Einspruch des Marxismus verwandelt die hegelsche Position in das Programm einer erst herzustellen Totalität. Die Praxis dieser Herstellung ist die revolutionäre, Moral fällt daher mit den Erfordernissen revolutionärer Praxis in eins. »Es gibt im Marxismus kein Gran Ethik«, sagt einmal Lenin. Die von den Marxisten bürgerlich genannte Moral-Philosophie geht dagegen wieder von so etwas wie einer menschlichen Normalsituation aus, die bei Kierkegaard überschritten, bei Marx erst hergestellt werden soll. Sie gibt aber nicht mehr wie Hegel eine geschichtsphilosophisch-theologische Deutung dieser Normalität, sondern fragt nach intersubjektiv in einem unlimitierten Diskurs zu rechtfertigenden abstrakten Handlungsregeln, die solche Normalität konstituieren und aufrechterhalten. Insofern handelt es sich – in der einen oder anderen Form – um eine Rückkehr zu Kant, ohne allerdings der bei Kant zentralen, aus der theologischen Tradition kommenden Frage nach der sittlichen Motivation besondere Aufmerksamkeit zuzuwenden. *Daß* jemand gerechtfertigt handeln will, wird zunächst dezisionistisch oder hermeneutisch vorausgesetzt, um dann sprachanalytisch, werttheoretisch oder diskurstheoretisch zu deduzieren, worin gerechtfertigtes Handeln besteht. Damit fallen freilich die sogenannten Pflichten gegen sich selbst und der religiöse Bezug des Menschen im allgemeinen aus dem Rahmen ethischer Überlegungen heraus.

Überlegungen zum Gegenstand und zur Methode der Moralthologie

Eine solche, sich auch kasuistischen Fragen wieder zuwendenden Ethik scheint sich nun der Theologie für eine neue Symbiose anzubieten. Sie hat die theologisch implizierten Probleme, die Kant aufgenommen hatte, konsequent eliminiert. Sie fallen also konkurrenzlos an die Theologie zurück. Und so scheint sich eine friedliche Arbeitsteilung zu ergeben: die Moralthologie überläßt sich in den Sachfragen, soweit sie moralischer Natur sind, den Argumentationen jener neuen rationalen Ethik, sei es, daß sie deren Ergebnisse übernimmt, sei es, daß der einzelne Moralthologe sich selbst als Moralphilosoph betätigt. Sogar für den Bereich der Motivation tritt er weitgehend seine Kompetenz an den Psychologen und Pädagogen ab. Psychologie

und Pädagogik aber definieren von sich aus einen gewissen Platz für so etwas wie letzte Sinngebung des Handelns. Diese Funktion kann in der pluralistischen Gesellschaft auf verschiedene Weise erfüllt werden. Die theologische Sinndeutung ist ein solches Angebot; Moralthologie im engeren Sinne sollte sich nach dieser Ansicht darauf beschränken und im übrigen eine Flurbereinigung vornehmen. Korrigierend eingreifen in die Autonomie des philosophischen Diskurses sollte sie nur dort, wo totalitäre Sinndeutungen anderer Art den Diskurs selbst beenden und damit auch der theologischen Sinndeutung das Wasser abgraben wollen. Sonst aber sollte sie diskursiv nicht vermittelbare inhaltliche Positionen wie zum Beispiel das Verbot der Wiederverheiratung bei gescheiterter Ehe räumen. Was für den Menschen gut ist, kann nicht für Gott schlecht sein. Und was für den Menschen gut ist, muß diskursiv unter den mit der Sache Befassten ermittelt werden. Da Unbedingtheit diskursiv nicht vermittelbar ist, ist hierin bereits eine Option gegen sog. »deontische« und für eine »teleologische« Moralbegründung eingeschlossen.

Ich halte diese Sicht der Dinge für falsch und möchte dies im folgenden mit einigen Überlegungen begründen.

1. Die erste Überlegung betrifft den Status des philosophischen Diskurses. Die Moralthologen des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts haben in subtilen Diskussionen sogenannte reflexe Moralsysteme entwickelt. Der Sinn dieser Systeme war es, Entscheidungsregeln an die Hand zu geben für den Fall, daß die »objektive« Beurteilung einer Handlungsweise strittig war. Dem lag die einfache Erfahrung zugrunde, daß man oft handeln muß, ehe die Sache ausdiskutiert ist. In gewisser Weise ist sie nie ausdiskutiert, denn es steht ja in jedem Augenblick in jedermanns Belieben, die Diskussion wieder anzufangen. Der Gründe und Gegen Gründe ist kein Ende. Die Moralphilosophie hat es mit dem Problem der diskursiven Rechtfertigung von Handlungen zu tun. Die Theologen aber hatten einmal Handbücher für Beichtväter zu schreiben, das heißt, sie hatten es mit der Notwendigkeit zu tun, hier und jetzt zu raten und zu urteilen. Und während angesichts der Unabgeschlossenheit des Diskurses jede objektive Beurteilung immer nur mehr oder weniger vorläufig ist, ist Handeln immer definitiv, jede Handlung definitiver Teil eines endlichen Lebensganzen. *Ars longa, vita brevis*. Das Leben des Einzelnen und seine Urteile sind nur ein Moment im zeitlich unbegrenzten Diskurs. Aber in dieser Unendlichkeit ist der Diskurs zugleich unwirklich. Es gilt aber auch das Umgekehrte: der Diskurs ist wirklich nur als Element im Leben des Einzelnen. Ob ich mich operieren lassen und mein Leben verlängern will oder nicht, ist eine Frage, deren Entscheidung mir nicht die medizinische Wissenschaft abnehmen kann. Aber auch Spiel- und Entscheidungstheorien mit ihren Wahrscheinlichkeitskalkülen führen nicht zum Ziel. Diese Theorien greifen ja nur, wo es sich bei Gewinn und Verlust

um kommensurable Größen handelt. Das Leben als Ganzes ist keine mit anderen kommensurable Größe. Darum kann kein Wahrscheinlichkeitskalkül, wo es ums Ganze geht, Entscheidungshilfe liefern. Die Weisungen Christi: »Verkaufe alles, was du hast«, »komm und folge mir nach«, waren denn auch gar nicht der Reflexion und dem Diskurs als Angebote übergeben. Rückfragen finden nicht statt. Wo die Rede vom eßbaren Fleisch des Menschensohnes Anstoß erregt, da hat Christus nur die lakonische Frage: »Wollt ihr auch gehen?« Mit anderen Worten: er erwartet, daß seine Ermächtigung zu solcher Rede jenen unmittelbar evident ist, die der Vater zieht. Aber unsere Frage ist damit nicht beantwortet. Denn die Frage ist ja, welche Funktion in der Weitergabe der Lehre Jesu Moralthologie hat. Kann sie, wo es ums Praktische geht, nur absegnen, was im allgemeinen Diskurs der Philosophie ohnehin gesagt wird?

2. Der Gedanke, daß die Existenz nicht ein Fall des Abstrakt-Allgemeinen ist, das die Wissenschaft behandelt, sondern umgekehrt Wissenschaft ein Moment der Existenz, ist von der Existenzphilosophie, besonders von Martin Heidegger in die Mitte der Aufmerksamkeit gerückt worden. Die Endlichkeit des Daseins bewußt ergreifen heißt für Heidegger, aus dem Allgemeinen des »Man« heraustreten in die Eigentlichkeit. Hier wird Kierkegaards Analyse der christlichen Existenz zu einer philosophischen Lehre von der »Jemeinigkeit« formalisiert. Paradoxerweise wurde sie in dieser formalisierten Form von Bultmann wieder theologisch rezipiert und zur Interpretation der durchaus nicht formalen Gehalte des Neuen Testaments benutzt, ein Unternehmen, gegen das Heidegger selbst Bedenken angemeldet hat. Denn »Je-meinigkeit« ist natürlich wieder eine abstrakte Kategorie, die Rede vom konkreten Ich die abstrakteste Rede überhaupt, wie Hegel in der »Phänomenologie des Geistes« gezeigt hat. Und so folgt auch inhaltlich aus der Existenzphilosophie Heideggers nicht so etwas wie eine materiale Ethik, sondern nur eine Form der Innerlichkeit, die in einer gewissen Analogie mit der Form des gläubigen Handelns steht, aber ohne deren inhaltliche Implikationen. Was unterscheidet die theologische von der existenzphilosophischen Handlungsform? Der Unterschied ist, daß der christliche Glaube nicht nur formal »Je-den-Einzelen« im Blick hat, sondern daß für ihn die Welt ein begrenztes Ganzes ist⁷, ein sinnvolles *singulare tantum*, und jeder Einzelne darin nicht nur »je für sich« ein Einzelner, sondern ein als dieser Besondere unersetzlicher und unvergleichlicher Teil eines ebenso einmaligen Universums, Träger eines »Namens«, den nur Gott kennt. Und nur dies kann das formale Unterscheidungsmerkmal der theologischen von jeder anderen Weltansicht sein. Das macht sie, wie Kierkegaard richtig sah, paradox. Sinn ist

⁷ Vgl. Wittgenstein, *Tractatus logicophilosophicus*, 6.45: »Die Anschauung der Welt sub specie aeterni ist ihre Anschauung als — begrenztes — Ganzes.«

empirisch nur ein Einsprengsel in einem Meer von Sinnlosigkeit. Ordnung an einer Stelle wird mit Vermehrung der Unordnung an anderer bezahlt. Der Glaube, der an die Totalität als Sinn glaubt, glaubt insofern das Unwahrscheinliche. Nun gelten innerhalb von Sinnstrukturen allerdings die Wahrscheinlichkeitsgesetze nicht, sondern statt ihrer aposteriorische Notwendigkeiten, die sich aus der Sinnstruktur selbst ergeben. Welcher Ton in der Jupitersinfonie auf welchen anderen folgt, welche Farbe in einem Tizian-Bild neben welcher Farbe steht, das ergibt sich aus der Sinngestalt des Ganzen, nicht aus Wahrscheinlichkeitsgesetzen. Und wenn wir einen Schreibfehler ausbessern, dann lassen wir uns nicht leiten von einer Statistik über die mittlere Häufigkeit der einzelnen Buchstaben pro Seite, sondern von dem, was nach Grammatik und Inhalt des Textes hier stehen müßte. Wenn das Ganze der Wirklichkeit eine wenngleich gestörte Sinntotalität ist, als was der Glaube sie ansieht, dann gelten die Wahrscheinlichkeitsparameter, an denen gemessen er paradox ist, allerdings gar nicht. Denn in einem *singulare tantum* gibt es nichts Wahrscheinliches. Daß kein Haar von unserem Kopf fällt ohne Gottes Willen, ist dann vielmehr anzunehmen. Wunder, in denen Wahrscheinliches von Sinnvollem verdrängt wird, verlieren ihre Anstößigkeit. Inbezug auf den einzelnen Fall sagen bekanntlich Wahrscheinlichkeitsgesetze nichts. Es ist jedoch normalerweise vernünftig, bei Entscheidungen Wahrscheinlichkeitsüberlegungen zu berücksichtigen, weil jede Entscheidung sich immer auch auf mit anderem Vergleichbares bezieht. Das gilt jedoch nicht, wo eine umfassende und damit einmalige Totalität von Sinn behauptet wird. Ein solcher Sinn wäre inkommensurabel. Er kann daher nur Gegenstand des Glaubens sein. Aber das gilt in gewisser Weise für jeden Sinn. Er erschließt sich nur für den, der sehen will. Der universelle Sinn scheint nur in Bruchstücken auf, die dem, der glaubt, als Stütze genügen. Weil der singulär-totale Sinn nicht evident ist, ist die Gemeinschaft der Christen nicht identisch mit der Gemeinschaft aller Menschen guten Willens. Sie erscheint daher von außen als eine private Gemeinschaft unter anderen, ihre Sinndeutung der Wirklichkeit als eine Weltanschauung neben anderen. Ihrem Selbstverständnis nach ist die Kirche die Repräsentation der Menschheit von Gott, also die Antizipation der schlechthinnigen Öffentlichkeit, der gegenüber allen Staaten noch naturwüchsige Schranken anhaften, die diesen einen vergleichsweise privaten Charakter geben. Der paradoxe Charakter dieses Anspruchs ist offenkundig. Die christliche Perspektive des Handelns und Wissens ist eine solche, die dieses Handeln und Wissen als einmaligen Teil einer universalen Sinnstruktur verstehen läßt, als einmaligen Part in einem Welt drama, nicht als Fall einer Regel⁸. Darin liegt eine gewisse formale Verwandtschaft mit

⁸ Vgl. H. U. von Balthasars Rede vom »Universale concretum«: »Innerhalb des Dramas Christi ist jedes menschliche Geschick entprivatisiert und personal von universaler Tragweite.« Theodramatik II, I. Einsiedeln 1976, S. 46.

revolutionärer Moral. Auch in ihr wird das Handeln nicht qualifiziert durch die Angemessenheit an eine Regel der Normalität, sondern durch einen einmaligen Beitrag zur Revolution⁹.

3. Mit dem Vorrang des konkret Allgemeinen vor dem abstrakt Allgemeinen verschwindet nun aber nicht das letztere, verschwinden nicht Regelmäßigkeit, Gesetz, Wiederholung. Aber ihr Status verändert sich. Sogar in der revolutionären Aktion gibt es ein regelutilitaristisches Element. Verlässlichkeit, Gehorsam sind bei längerfristigen Aktionen von der größten Bedeutung. Die Logik des Kurfürsten im »Prinz von Homburg« gilt auch für den Führer einer revolutionären Bewegung. Charakteristisch für ihn ist nur, daß die Regel selbst noch einmal utilitaristisch, das heißt teleologisch begründet wird. Auch wenn das Handeln durch die christliche Theologie als einmaliges, in einem einmaligen, weil totalen Sinnzusammenhang gedeutet wird, entfällt nicht das Regelmoment. Als endliche Wesen können wir gar nicht sinnvoll handeln, das heißt, wir können überhaupt nicht handeln, ohne im Handeln einer Regel zu folgen. Ohne eine solche ist die Handlung vom blinden Zufall gar nicht unterscheidbar. Wer Einmaliges zu sagen hat, ein Gedicht oder die Bergpredigt, muß es nach den Regeln einer Grammatik sagen und mit Worten, deren Deutung bereits vorher bekannt ist. Nur der göttliche Logos ist ein *hapax legomenon*. Ethik muß immer eine Lehre von Handlungsregeln sein. Die Frage ist nur, welchen Status haben diese Regeln? Müssen sie teleologisch interpretiert werden? Wenn ja, dann gilt auch für Ethik das Prinzip: keine Regel ohne Ausnahme. Außerdem ist dann jede Regel problematisierbar unter dem Gesichtspunkt des jeweils zu erreichenden Zwecks. Oder müssen wir uns bei der Verfolgung jedes denkbaren Zwecks Regeln unterwerfen, die schlechthin gelten und Vorrang vor allen möglichen Zwecken haben? In der philosophischen Ethik ist die Frage kontrovers. Philosophische Ethik kann zwar zeigen, daß es sich bei den beiden Aspekten, dem gesinnungsethischen und dem verantwortungsethischen um Abstraktionen handelt und daß sittliches Handeln immer beide Momente integriert. Aber die Bedingung der Möglichkeit solcher Integration kann sie ohne Rekurs auf Theologie nicht sichtbar machen. Die christliche Moralthologie ist dadurch charakterisiert, daß sie zwar eine teleologische Moralbegründung liefert, das Telos aber so formuliert, daß das Resultat auf eine partiell deontologische Moral mit ausnahmslos geltenden Gesetzen hinausläuft. Das Telos ist die Verherrlichung Gottes. Aber dies ist kein operationalisierbares Ziel. Gott wird verherrlicht, indem wir seine Gebote halten, also das tun, was in sich das Gute ist. Der Zweck ist von der Art, daß er nicht die Mittel heiligt, sondern nur durch heilige Mittel erreicht wird. Wir sprechen daher besser von Sinn als von Zweck.

⁹ Vgl. R. Spaemann, Nebenwirkungen als moralisches Problem. In: Zur Kritik der politischen Utopie. Stuttgart 1977.

Gegen diese Sicht ist nun neuerdings eingewendet worden, der Aspekt der Verherrlichung Gottes sei letztlich gegen die Unterscheidung von Gesinnungsethik und Verantwortungsethik, von deontologischer oder von teleologischer Normierung, neutral. Wenn Gott durch das geehrt werde, was ohnehin das Rechte ist, dann könne von diesem Gesichtspunkt aus die Frage, ob eine deontologische oder eine teleologische Handlungsweise »das Rechte« ist, gar nicht entschieden werden. Wenn aber die theologische Orientierung des christlichen Handelns derart folgenlos ist für die Beantwortung fundamentaler ethischer Fragen, dann werden wir einer teleologischen Orientierung schließlich den Vorzug geben, denn sie vermehrt die menschliche Freiheit im Sinne von Verfügungsmöglichkeit. In diesem Sinne etwa plädiert der Moraltheologe B. Schüller, ein hervorragender Kenner der neueren, vor allem angelsächsischen moral-philosophischen Diskussion, wenn er zum Beispiel gegen die Unauflöslichkeit der Ehe als abstrakte Norm Stellung nimmt und vorschlägt, Scheidung bei Zerrüttung in Erwägung zu ziehen¹⁰. Genauer gesagt enden seine Überlegungen in einem Dilemma. Man kann nämlich eine deontologische Normierung bis zu einem gewissen Grade stets regelutilitaristisch begründen. Wenn der Kurfürst den Prinzen von Homburg verurteilt, dann deshalb, weil nur der pünktliche Gehorsam gegen das Gesetz der Garant nicht nur zufälliger Siege ist. So etwa kann man zugunsten der Unauflöslichkeit der Ehe argumentieren, daß man zwar nicht versprechen kann, mit der Ehe nicht zu scheitern, wohl aber, auch nach einem Scheitern nicht wieder zu heiraten. Dieses Versprechen, in dem man sozusagen die Etappen verbrennt, begünstigt die Geneigtheit der Ehepartner, alle Anstrengungen zur Rettung ihrer Ehe zu machen. Was aber, wenn die Ehe trotzdem auseinandergeht? Wird das Einhalten des Versprechens dann nicht sinnlos? Und sollten sich die Ehepartner nicht gegenseitig von dieser Einhaltung dispensieren können? Hier bleibt nun noch ein regelutilitaristisches Argument: Man kann darauf hinweisen, daß Versprechen nur dann in einer Gesellschaft ihre das Handeln schon im voraus orientierende Kraft entfalten können, wenn das Halten solcher Versprechen die allgemeine Regel ist. Versprechen ist eine transsubjektive Institution. Wenn es dies nicht wäre, gäbe es gar kein Versprechen. Die Besonderheit beim Ehebündnis ist es freilich, daß es ein Versprechen auf Gegenseitigkeit ist. Und dies wird normalerweise dadurch hinfällig, daß man sich gegenseitig dispensiert. Nun kann man noch einmal regelutilitaristisch vermuten, daß der Ausschluß einer solchen Dispensmöglichkeit wiederum – unter Menschen, die sich überhaupt an sittliche Normen gebunden fühlen – einen insgesamt stabilisierenden Effekt hat. Nur ist dies eine empirische Frage und also die Frage der Unauf-

¹⁰ Vgl. B. Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile. Düsseldorf 1973, S. 199 ff.

löslichkeit der Ehe, so meint zum Beispiel Schüller, eine Zweckmäßigkeitfrage.

An dieser Stelle wird nun deutlich, wo die teleologisch, das heißt utilitaristische Ethik endet. Man muß nämlich gegen die bisherige Überlegung geltend machen, daß ein solcher Test nur möglich ist durch Freigabe der Wiederverheiratung geschiedener Christen – *ad experimentum*. Dieses Experiment könnte äußerstenfalls zeigen, daß eine solche Freigabe keine nachteiligen Folgen für den Bestand der Ehen hat. Daß sie einen positiven Einfluß haben sollte, kann man ja wohl von vornherein ausschließen. Dieses Experiment gefährdet also im Ganzen die bestehenden Ehen. Außerdem läßt es sich nicht leicht wieder abbrechen, weil ja ein Ethos nicht einfach in Zweckmäßigkeitserwägungen gründet und beliebig manipulierbar ist. Gesetzt den Fall aber, das Experiment zeige den Wert der Unauflöslichkeit und diese werde daraufhin wiederhergestellt, so enthält nun, und nun erst das Verbot der Wiederverheiratung ein unerträgliches Moment von Heteronomie. Der Geschiedene soll nun auf ein ferneres Lebensglück verzichten, nur um durch sein Alleinbleiben ein abschreckendes Beispiel für andere zu geben. So aber wird die »Menschheit in seiner Person« nur als Mittel gebraucht. Hier sind wir am entscheidenden Punkt. Man kann regelutilitarisch (= teleologisch) begründen, warum der Regelutilitarismus als Moralbegründung nicht ausreicht, warum eine Verankerung der Moral in etwas anderem als Zweckmäßigkeitserwägungen für ein gutes Leben gut ist. Man kann nämlich mit einem Ethos nicht herumexperimentieren, ohne es zu zerstören. Man kann funktional den Wert einer nichtfunktionalen Moralbegründung zeigen. Aber man kann sie eben – *per definitionem* – so nicht leisten. Die christliche Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe läßt sich in einem teleologischen Ansatz sozusagen anviesieren, aber nicht letztlich begründen. Aber sie begründet sich ja auch gar nicht so. Sie geht davon aus, daß das zur Liebe unzertrennlich gehörige »Für immer«, das ja mehr enthält, als wofür Menschen von sich aus bürgen können, eine von den Subjekten unabhängige Realität gewinnt in einer symbolisch-sakramentalen Institution, die unabhängig von den Wechselfällen des Lebens Realität behält, bis einer der beiden stirbt. Wer im Glauben sich auch beim empirischen Scheitern der Ehe nicht wiederverheiratet, tut dies nicht, um als abschreckendes Beispiel zu dienen, sondern bleibt durch seine Lebensweise in dem ihn tragenden Sinnzusammenhang, den das Sakrament symbolisiert. Die katholische Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe gewinnt ihre höchste Rationalität gerade darin, daß ihre letzte Begründung nicht eine abstrakt-allgemeine ist, sondern im Bezug auf das *singulare tantum* des Christusereignisses liegt. Ähnliches läßt sich zeigen in bezug auf den Wert christlicher Handlungsmotivation in vielen anderen Kontexten.

Ist also christliche Morallehre nur eine Morallehre für Christen? Ja, natürlich. Ihre Universalität liegt nur darin, daß sie davon ausgeht, jeder Mensch

sollte Christ sein, nicht darin, daß sie lehrt, jeder solle, ob Christ oder nicht, so und so leben^{10a}. Hier gilt Adornos Wort: »Es gibt kein richtiges Leben im falschen.« Der Widerstand gegen die funktionale Einschmelzung aller Handlungsnormen würde die christliche Moralthologie einerseits in einem höchsten Sinne vernünftig, andererseits aber zu einem Fremdkörper in der modernen Welt machen. Nur als Fremdkörper aber kann sie ein Signal sein. Wenn von autonomer Moral die Rede ist, kommt daher alles darauf an zu verstehen, was das heißen soll. Es gibt keine schlechthinnige »Autonomie der Sachbereiche«. Es gehört zu jedem endlichen Sachbereich, auf andere zu verweisen. Eine zum Selbstzweck gewordene Medizin ist ebenso unmenschlich wie eine zum Selbstzweck gewordene Perfektion von Automobilen. Nun wird dies von den autonomen Moralern gern zugestanden, ja sogar hervorgehoben und gesagt, alle Sachlogik müsse schließlich dem Menschen, seinem Glück, seiner Selbstentfaltung dienen. Plato und Kant können uns jedoch darüber belehren, daß eine teleologische Orientierung auf dieses Ziel nicht konsistent ist. Es ist nämlich nicht so klar, worin menschliche Selbstverwirklichung besteht. Dagegen ist klar, daß ein Leben, das sich am Gedanken von Glück und Selbstverwirklichung orientiert, die tiefste Erfahrung von Glück und Selbstverwirklichung nicht macht. Dem Neuen Testament sind ja auch solche Zielsetzungen fremd. »Selbstverwirklichung«, »Lebenserfüllung« usw. sind zunächst Leerformeln. Wo sie als ethische Schlüsselbegriffe verwendet werden, da ist das Resultat unvermeidlich am Ende ein kruder Hedonismus. Und zwar aus folgendem Grund: Wie Max Scheler und übrigens zuvor schon Hegel gezeigt haben, ist Glück nicht das Ergebnis von Handlungen, die Glück zu ihrem Zweck haben. Direkt intendierbar und herstellbar sind überhaupt nur körperliche Lustempfindungen. Glück direkt intendieren heißt daher, es auf diejenigen Empfindungen reduzieren, die einer solchen *intentio directa* überhaupt zugänglich sind. Analoges gilt für »Selbstverwirklichung« usw. Plato hat im 8. Buch des »Staates« eine Typologie von Menschen unter dem Gesichtspunkt gemacht, worin sie jeweils ihr Glück sehen. Allerdings war das nicht relativistisch gedacht: der Philosoph beurteilt nämlich diese Glücksideen. Im Christentum ist es nach den Worten des heiligen Paulus der

^{10a} »Eine historische positive Kirche soll daher nicht in die gefährliche, jede Kirche von ihrem wahren Wesen abführende Richtung tendieren, sich selbst so gestalten zu wollen (ihren Glaubensgehalt, ihre Ethik, ihre Einrichtung), daß sie die »ganze Menschheit« umfassen könne. Solche Tendenz führt notwendig zu einer falschen, verderblichen Anpassung der Kirche an die »allgemeinmenschliche« Natur einer religiös noch *nicht* umgebildeten Menschheit, und anstatt alles Menschliche nach Maßgabe seiner je vorhandenen Anlagen zu *erheben* in die Sphäre der Liebessolidarität aller endlichen Personen, würde eine Kirche, die obiger Tendenz folgt, vielmehr selbst schließlich erst in die Sphäre der Gesellschaft und schließlich der Masse *versinken*, und sich von ihrem wahren Ziele wegbewegen.« In: Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Bern 1954, S. 560–561.

geistliche Mensch, der alles beurteilt, also auch, was die wahre Wirklichkeit des Menschen ist und wodurch Selbstverwirklichung in Wahrheit geschieht. Die Antwort des Neuen Testaments ist ziemlich deutlich: durch Selbstverleugnung, was gewiß kein Emanzipationsprogramm ergibt.

Unter dem Anspruch Gottes als des absoluten Sinnes ergibt sich allerdings so etwas wie eine ethische Autonomie der Sachbereiche, und zwar indirekt, nämlich aus der Unmöglichkeit, sie auf ein endliches Telos hin zu funktionalisieren, während die autonome Ethik die totalitäre Tendenz hat, die Autonomie der Sachbereiche durch deren gesellschaftliche Funktionalisierung aufzulösen, den Arzt, den Pädagogen, den Richter als Funktionär gesellschaftlicher Programme zu begreifen und das jeweilige Berufsethos «teleologisch» in ein universelles Gesellschaftsethos zu transformieren. Welche Humanität liegt demgegenüber in der Lehre des heiligen Thomas von Aquin, es sei die Pflicht des Königs, nach dem Gesetzesbrecher zu fahnden, die Pflicht der Ehefrau, ihn zu verstecken, und die Pflicht eines jeden von beiden, das Mißlingen der eigenen pflichtmäßigen Absicht als Wille Gottes zu akzeptieren¹¹. Hinter dieser humanen Autonomie der Lebensbereiche steht eine theonome Sicht der Wirklichkeit: es ist nicht Aufgabe des Menschen, das Ganze der Geschichte zu verantworten. Gott ist der Herr der Geschichte. Wir sind unnütze Knechte und haben – »deontisch« – Pflichten zu erfüllen, die wir nicht aus eigener angeblicher Einsicht in einen universalen Zweckzusammenhang suspendieren können. Die Totalität ist in unserem Handeln nie als Zweck, sondern immer als Sinn, und das heißt *symbolisch* präsent: der Regierende handelt in der symbolischen Repräsentation des richtenden Gottes, die Ehefrau in der symbolischen Repräsentation der Braut des Neuen Bundes.

Sie wollen beide, indem sie entgegengesetzte Ziele verfolgen, auf der Ebene des Sinnes doch dasselbe, nämlich den Willen Gottes. Die Lebensbereiche gewinnen mit ihrer symbolisch-sakramentalen Transparenz zugleich eine Unbedingtheit, die ihnen als bloß endlichen Verhältnissen nicht zukäme. Das gilt auch im Negativen. Wenn die Märtyrer der ersten Jahrhunderte sich weigerten, dem Kaiserbild Weihrauch zu streuen, so würde sich als Resultat einer rationalen Güterabwägung leicht ergeben, daß diese mit dem Leben bezahlte Weigerung überflüssig war. Der Zweck der Handlung war schließlich der eines politischen Integrationsrituals und nicht ein religiöser. Warum sollte man nicht in bewußter Reduktion des Sinnes der Handlung auf diesen Zweck, vielleicht sogar unter offizieller Abgabe einer salvatorischen Klausel das Geforderte tun, zumal niemanden dadurch ein Schaden zugefügt wurde? Aber die Handlung des Weihrauchstreuens hatte nun einmal religiös-symbolische Konnotationen und damit ein Moment von Unbedingtheit, und es

¹¹ Thomas v. Aquin S. th. qu. 19, art. 10.

kam keinem Martyrer in den Sinn, diesen symbolischen Charakter durch teleologische Reflexionen aufzulösen. Im Gegenteil: die Christen insistierten auf diesen Konnotationen und ließen der Staatsgewalt gar keine Möglichkeit, sich mit Hilfe von Zweideutigkeiten aus der Affäre zu ziehen. Das Handeln jener christlichen Generationen, denen die Kirche ihre Existenz verdankt, muß für alle christliche Moraltheologie normativ bleiben. Die Moraltheologie kann dieses Handeln nicht kritisch beurteilen wollen, sondern muß sich selbst fragen, ob ihre Prinzipien geeignet sind, die Verpflichtung, der jene ersten Zeugen folgten, zu begründen, oder ob von diesen Prinzipien her gesehen, dieses Handeln eher als unaufgeklärt, obskur und fanatisch gelten muß, wie schon David Hume meinte. Im letzteren Fall würde sich freilich eine christliche Moraltheologie selbst liquidieren.

Die Ethik der Güterabwägung ist jene, von der es im Evangelium heißt: »Das tun auch die Heiden.« Leo Strauss bezeichnet die unbedingte Geltung bestimmter sittlicher Normen als das Kennzeichen, das christliche Ethik von jeder nur philosophisch-naturrechtlichen unterscheidet, und er sieht es als die »letzte Konsequenz aus der thomistischen Anschauung über das natürliche Gesetz« an, »daß das Naturgesetz praktisch nicht nur von der natürlichen Theologie, sondern auch von der Offenbarungstheologie nicht zu trennen ist«¹². Dies zeigt sich insbesondere bei der Behandlung der drei fundamentalen Güter: des Lebens, der Sprache und der Sexualität. Geiseltötung ist zwar völkerrechtlich erlaubt, als direkte Tötung Unschuldiger aber in der Tradition christlicher Ethik stets verboten gewesen. In bezug auf die Abtreibung unterscheiden die Christen zwischen ihrer eigenen Moral und ihrer Forderung an die staatliche Gesetzgebung. Vom Staat verlangen sie, daß das Leben Ungeborener nie dem Belieben zur Tötung freigegeben, sondern stets in eine verantwortliche Güterabwägung einbezogen wird, wobei normalerweise nur das Leben der Mutter als Gut angesehen werden kann, zu dessen Rettung das des Kindes geopfert werden darf. Ihre eigene Morallehre war jedoch stets eine andere, nämlich die, direkte Tötung unschuldigen Lebens

¹² Leo Strauss, *Natural right and history*. Deutsch: Stuttgart 1953, S. 169. Vgl. auch: »Die thomistische Doktrin vom Naturrecht, oder allgemeiner vom Naturgesetz, ist frei von den Unschlüssigkeiten und Zweideutigkeiten, die nicht nur für die Lehren des Plato und Cicero, sondern auch des Aristoteles charakteristisch sind. An Bestimmtheit und vornehmer Einfachheit übertrifft sie sogar die stoische Naturrechtslehre ... Die Prinzipien des Sittengesetzes, wie es besonders auf der zweiten Tafel des Dekalog formuliert ist, dulden keine Ausnahme, es sei denn möglicherweise durch göttliches Eingreifen ... Es ist vernünftig anzunehmen, daß diese tiefgreifende Veränderung durch den Einfluß des Glaubens an die biblische Offenbarung hervorgerufen wurde. Sollte sich diese Annahme als richtig erweisen, dann wäre man allerdings gezwungen, sich zu fragen, ob das Naturgesetz, wie es Thomas von Aquin auffaßt, streng genommen natürliches Gesetz ist, d. h. ein Gesetz, das ohne fremde Hilfe und Erleuchtung durch göttliche Offenbarung erkennbar ist«; ebd., S. 168. Die Frage, die Strauss hier aufwirft, läßt sich wohl nur mit Hilfe des christlichen Begriffs einer »gefallenen Natur« beantworten.

außerhalb jeder Güterabwägung zu stellen, das heißt uneingeschränkt für unerlaubt zu halten. Das gilt auch für die Anwendung von Waffen zur unterschiedslosen Vernichtung von Zivilbevölkerung. B. Schüllers Forderung, die direkte Tötung Unschuldiger in die Güterabwägung einzubeziehen, also in bestimmten Fällen zur Abwehr größeren Übels zu erlauben, ist ein gänzlich Novum. Daß die traditionelle Kasuistik die deontischen Normen äußerst restriktiv gefaßt und im übrigen immer teleologisch normiert hat, ist zwar richtig, aber in diesem Zusammenhang kein Gegenargument. Immer gab es den harten Kern, der jeder güterabwägenden Reflexion entzogen war. Und gerade hier war die Treue immer zugleich ein Akt des Gottvertrauens, der gewöhnliche Menschen, wenn sie in außergewöhnliche Lagen gerieten, zu Heiligen werden ließ. Es gibt Situationen, wo das Außerordentliche, wo Heroismus zur Pflicht wird.

Was die Sprache betrifft, so gibt es eine kontinuierliche Tradition unbedingten Lügeverbots, die die meisten großen Lehrer der Kirchen ebenso umfaßt wie Kant und Fichte. Der Grundgedanke ist der, das Medium, in dem sich menschliche Kommunikation und menschlicher Geist gleichzeitig konstituieren, die Sprache dürfe nicht zum Instrument der Täuschung umfunktioniert werden; der sinngemäße Gebrauch der Sprache sei nicht ein Akt freier Willkür, der je nach Umständen einmal so und einmal anders ausfallen dürfe; die Folgen des Nichtlügens seien daher niemals dem Nichtlügner als seine Verantwortung anzulasten. Die Sprache ist nämlich, wie Humboldt gezeigt und Heidegger neu bewußt gemacht hat, gar nicht ein Instrument, das man zu bestimmten Zwecken anwendet und dessen Anwendung in unsere Verantwortung gestellt ist, sondern sie ist als die Wirklichkeit des Menschen selbst zugleich Ort der Erscheinung des Seins. Der Lügner entehrt sich daher selbst, das war der Gedanke Kants. Das Problem, das hier liegt, ist verwickelt und kann hier nicht ausführlicher behandelt werden. Jedenfalls kann es nicht dadurch abgetan werden, daß man, wie es zum Beispiel Schüller tut, die Verkehrung der »Natur« der Sprache mit dem Rasieren vergleicht, welches ja auch gegen die Natur des Bartwuchses sei. Denn soviel ist ja auf den ersten Blick ersichtlich, daß der Bartwuchs im Unterschied zur Sprache nicht die Natur des Menschen, das heißt des Menschseins des Menschen definiert.

Und gewiß läßt sich auch die menschliche Sexualität nicht damit vergleichen. Auch sie ist nicht ein Instrument. In ihr verbinden sich geistige und physische Natur des Menschen. Auch sie ist ein Moment der Wirklichkeit des Menschen selbst: Selbsttranszendenz zum anderen, zum Geliebten einerseits, Quelle menschlichen Lebens andererseits. Daß sie dies beides sei, ist die sittliche Forderung. Die Selbst-Vergessenheit im Beischlaf solle, so lautet die Forderung, nur stattfinden im Rahmen wirklicher Selbstüberschreitung, das heißt im Rahmen unbedingter Selbstübereignung, in der Ehe und ferner nur, wenn die Eigenschaft des Aktes, Quelle neuen Lebens zu sein, nicht durch

absichtlichen Eingriff in die Natur eliminiert werde. Dann und nur dann nämlich handelt es sich um eine wirklich personale Überschreitung der Grenzen des Selbst, nicht nach unten, sondern nach oben und nach vorn, um die Sprengung jeder Form von individuellem oder kollektivem Egoismus. Gerade, was den letzten Punkt betrifft, so ist sehr viel Scharfsinn aufgeboten worden, um zu zeigen, daß es sich bei dieser traditionellen christlichen Forderung um einen falschen, einen biologistischen Naturbegriff handle. Biologisch scheint mir jedoch eher der Naturbegriff der Kritiker zu sein, die die Sexualität zu einem Naturvorgang neben anderen nivellieren und ihre Bedeutung im menschlichen Lebensvollzug verkennen, indem sie sie ihrerseits zu einer Art Instrument funktionalisieren, diesmal zu einem Mehrzweckinstrument. Freilich: die Rede vom *finis*, vom Zweck des Geschlechtsaktes in der traditionellen scholastischen Theologie und Philosophie, war immer mißverständlich. Gerade, weil er nicht primär Zwecke, sondern einen Sinn hat, die Zwecke aber Momente einer Sinnstruktur sind, kann er nicht ohne Beeinträchtigung seines Sinnes amputiert werden. Die Kritiker des kirchlichen Lehramtes sind – wie mir scheint – teilweise im Recht, was die Begründungen, nicht was die Sache betrifft. Aber auf Begründungen erstreckt sich die Kompetenz des Lehramtes ohnehin nicht. Die finale Begründung unbedingter Normen muß, mit neuzeitlichen Augen gelesen, notwendigerweise als funktionale Begründung verstanden werden. Die moraltheologischen Kritiker übernehmen unglücklicherweise diese funktionale Begründungsstruktur und kehren deren logische Konsequenz gegen das so Begründete, statt die funktionale Begründungsform als solche kritisch in Frage zu stellen. Sie überschreiten ihre Kompetenz hinsichtlich der Resultate, sie machen von ihr nicht hinreichenden Gebrauch hinsichtlich der Begründungen.

Meine These lautet: wo der ethische Funktionalismus jedes unbedingte *Non licet* in Güterabwägung auflöst, da beseitigt er mit der Möglichkeit des Ernstfalls die Pointe der christlichen Existenz¹³.

Gegen diese Überlegungen ließe sich geltend machen, daß in der Geschichte der Moraltheologie teleologische Erwägungen immer den breitesten Raum eingenommen haben. Die Begründung, die der heilige Thomas für moralische Gebote gibt, sind fast immer finale Begründungen. Nun werden, wenn wir ethische Normen diskursiv begründen, diese Begründungen stets final, das heißt funktional ausfallen. Die Frage ist jedoch die, welchen Status solche Begründungen im Verhältnis zum Begründeten haben. Tatsächlich stehen sie ja fast nie am Anfang einer Sitte, sondern sind nachträgliche Reflexionen, »Derivationen«, um mit Pareto zu sprechen. Solche Reflexionen sind deshalb möglich, weil jedes substantielle Ethos eine komplexe Vielfalt manifester und latenter Funktionen erfüllt. Nur: es erfüllt diese Funktionen, insbeson-

¹³ Vgl. H. U. v. Balthasar, *Cordula oder der Ernstfall*. Einsiedeln 1968.

dere die latenten, gerade insofern es nicht durch sie definiert ist. Für die Unauflöslichkeit der Einehe lassen sich schwerwiegende funktionale Argumente geltend machen. Aber zu jedem dieser Argumente gibt es komplementäre Gegenüberlegungen. Ja, es gehört zum Wesen funktionaler Überlegungen, nach funktionalen Äquivalenten Ausschau zu halten. Die Stiftung eines Ethos kann daher auf solche Überlegungen nicht gegründet werden. Wenn Christus die Unauflöslichkeit der Einehe begründet, gibt er überhaupt keine funktional-finale Rechtfertigung, sondern eine genetische – »im Anfang war es nicht so« – und eine theologisch-»deontische« – »Was Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen.«¹⁴ Die finale Begründung eines Ethos für konstitutiv halten, heißt verkennen, daß jeder Lebenszusammenhang, innerhalb dessen die Handlungsanweisungen dieses Ethos sich als funktional erweisen, erst zugleich mit dem Ethos und durch es gestiftet wird. Der Witz, die Ehe diene zur Lösung von Problemen, die ohne die Ehe nicht existieren würden, bringt in negativ-absurder Pointierung diesen Sachverhalt zum Ausdruck. Funktional-teleologische Begründungen eines Ethos müssen immer methodisch den sogenannten »Menschen« von seinem Lebenszusammenhang, seinem Ethos trennen, um dieses dann auf ihn final beziehen zu können. Die Gefahr ist, daß er als dieser »unethische« Mensch dann zum Maß des Ethos gemacht wird, und das kann nur zur Destruktion führen.

Wenn Kant als unbedingtes Telos »die Menschheit« in der eigenen und jeder anderen Person nannte, so meinte er gerade nicht den Menschen als natürliches Bedürfnissubjekt, sondern das Unbedingte der Freiheit. Die Freiheitserfahrung aber gründete er ihrerseits auf das unableitbare Faktum des »Gewissens«. Die Theologie stellt dieses Faktum in den Rahmen einer singulären Sinngestalt der Wirklichkeit, innerhalb deren es interpretierbar wird. Freiheit, für Kant in ihrer positiven Möglichkeit begrifflich nicht erhellbar, wird es theologisch durch Erzählen einer Geschichte. Jede Vernunft wurzelt in einer Geschichte, einer Biographie, einer Sozialgeschichte, letztlich in Naturgeschichte. Die Offenbarung lehrt die Faktizität dieser Geschichte selbst noch einmal als in Sinn gründend ansehen. Abstrakte Vernunft ist stets advokatorisch-sophistisch. Gründe lassen sich beibringen für alles. Zwar gibt es für das Bessere bessere Gründe. Aber als die besseren haben sie sich definitiv erst erwiesen, wenn kein Gegengrund mehr vorgebracht wird. Darum ist eine rationale Ethik eine eschatologische Idee. Aber die Herbeiführung dieses Eschaton ist nicht Sache der Philosophie. Unterdessen antizipiert es der Glaube in der konkreten Gestalt der Nachfolge Christi. Moralthologie müßte daher zuerst und vor allem Hermeneutik der Lehre Jesu und der Apostel sein. Zwar sind deren Weisungen situationsbedingt und auf zufällige

¹⁴ Markus 10, 5 ff.

Fälle begrenzt. Aber es ist gerade Sache dieser Hermeneutik, analog juristischer Hermeneutik Geist und Intention des Gesetzgebers unter veränderten Bedingungen dort zu eruieren, wo keine definitive Weisung vorliegt.

Wenn der heilige Paulus eine von keinem Logion Jesu gedeckte Weisung gibt, begründet er es damit, daß er sagt: »Ich glaube doch auch, den Geist Christi zu haben.«¹⁵ Als Moraltheologe kann nur reden, wer dieses in einem wie immer gebrochenen Sinne doch irgendwie auch von sich sagen kann. Denn wie man die Echtheit der Zuschreibung eines Bildes oder einer Komposition nicht beurteilen kann von einem abstrakten Begriff von Malerei oder Musik, den der Interpret mitbringt, sondern nur aus intimer Vertrautheit mit den Werken des fraglichen Meisters, so setzt auch die extrapolierende Anwendung von Sätzen des Evangeliums voraus, daß man sich bei Beantwortung der Frage, »was Christus sagen würde«, möglichst frei zu machen sucht von eigenen und zeitgenössischen Vorurteilen über das, was er hätte sagen müssen, um vor uns bestehen zu können. Der Satz Schüllers: »Aus der Einsicht in den sittlichen Charakter einer Handlungsweise ergibt sich unmittelbar, ob Gott sie gebietet, erlaubt oder verbietet« würde Moraltheologie überflüssig machen und sie kurzerhand in philosophische Ethik überführen, da philosophische Ethik vollständig ausreichend interpretieren könnte, was Wille Gottes zu heißen verdient. Es gehört aber zum christlichen Glauben, daß in einer Welt der Erbsünde die Positivität der konkreten Wegweisung durch Christus Bedingung des richtigen Lebens ist, daß ferner die Verheißung Christi die Motivation für die ethisch sinnvollen Vorleistungen stiftet, und vor allem, daß die Menschheit des Logos als das Ursakrament die alle funktionalen Begründungen übergreifende substantielle Wirklichkeit eines neuen Lebens begründet, das sich in einem konkreten geschichtlichen Ethos Ausdruck gibt, dem christlichen¹⁶.

Der Anschein von Beliebigkeit bei der Interpretation des neutestamentlichen Ethos – was ist Rat, was ist Gebot, was ist Erfüllungsgebot, was ist Zielgebot: usw. – entsteht nur, wenn das Neue Testament biblizistisch oder

¹⁵ 1 Kor 7, 40.

¹⁶ B. Schüller schreibt eher tadelnd: »Tatsächlich scheint die Tradition an einem gewissen Rest von Positivismus festzuhalten«, a. a. O., S. 182. Demgegenüber begrüßt J. Ratzinger, »daß man in der Abhebung von dem abstrakten Naturrechtsprinzip und seiner metaphysischen Überanstrengung die Positivität auch des christlichen Ethos erkennt, das sich auf Geist und Tradition des christlichen Glaubens gründet.« Vgl. J. Ratzinger, *Theologie und Ethos*. In: *Die Verantwortung der Wissenschaft*. Hrsg. v. K. Ulmer und H. Kohlenberger. Bonn 1975, S. 59. Die Normativität einer positiven geschichtlichen Sinngestalt als »Positivismus« einordnen, heißt den hermeneutischen Charakter der Ethik, den sie schon bei Aristoteles hat, verkennen. Es ist stets die Gefahr katholischer Moraltheologie gewesen, sich zu sehr an der juristischen Situation des Beichtstuhls mit ihrem »in dubio pro reo« zu orientieren und den fordernden Begriff des Ethos zu vernachlässigen. Das war so lange erträglich, wie ein gelebtes Ethos die Kasuistik unausdrücklich trug. Es wird verhängnisvoll, wo dies nicht mehr der Fall ist.

historizistisch isoliert wird. Der Anschein verschwindet, wenn der Interpret die Tradition der christlichen Sittenlehre, vergangene und gegenwärtige Verkündigung der lebenden Kirche, Leben und Lehre der Heiligen als authentische Leitfäden der Hermeneutik präsent hält. Ein Buch ohne seinen Vater als Ausleger ist der Willkür hilflos ausgeliefert, sagt Sokrates zur Begründung, warum er nichts schreibt¹⁶. Sokrates war eben nicht imstande, durch Veranstaltung eines Pfingsten für die dauernde Präsenz des Vaters zu sorgen.

¹⁷ Vgl. Platon, Phaidros 275 d.