

Über die Existenz einer spezifisch christlichen Moral des Humanums

Von Martin Rhonheimer

»Der Glaube erhellt nämlich alles mit einem neuen Licht, enthüllt den göttlichen Ratschluß hinsichtlich der integralen Berufung des Menschen und orientiert daher den Geist auf wirklich humane Lösungen hin.«
(*Gaudium et spes*, 11)

I.

Bekanntlich vertraten nicht wenige katholische Moraltheologen seit dem letzten Konzil die Auffassung, christliche Moral sei, was die materialen Inhalte betrifft, nicht von einer Moral zu unterscheiden, wie sie für jedermann – also auch für den der Humanität verpflichteten Nichtgläubigen – einsichtig und vertretbar sein kann. »Autonom« könne solche Moral genannt werden, da sie sich auf der Ebene natürlicher menschlicher Vernunft situiere, d.h. ihr unabhängig von Offenbarung und Glaube Geltung und Einsehbarkeit zukomme. *Christliche* Moral schließlich wäre dann »Autonome Moral im christlichen Kontext«: Ein Weltethos rationaler »Sachlichkeit« humaner Selbstgestaltung, das Christen im Kontext einer spezifisch von ihrem Glauben getragenen (religiös-transzendentalen) Motivation und Intentionalität – dem »Heilsethos« –, aber ohne spezifisch »neue« oder »andere« auf das innerweltliche Handeln bezogene normative Inhalte mit Nichtgläubigen teilen.¹

Wer diese Position vertritt, will, in berechtigter Weise, die auf das wahre Menschsein des Menschen hinzielende Bedeutsamkeit des christlichen Glaubens sowie die universale Kommunikabilität seiner humanen Gehalte akzentuieren. Im gleichen Zug geht es um die Abwehr einer reinen »Glaubensethik«, welche die innere Vernünftigkeit und grundsätzlich glaubensunabhängige Mittelbarkeit grundlegender Humanitätswerte in Frage stellt, weil gemäß ihr alles und jedes letztlich nur aufgrund des Glaubens einsichtig und ableitbar wäre – wobei dann allerdings argumentativ alles in der Schwebe bleibt und für Christen, die in einem pluralistisch aufgefächerten Umfeld leben, nur noch – so fürchtet man – der Rückzug ins »Glaubensghetto« übrig bliebe.²

1 Vgl. etwa: J. Fuchs, Gibt es eine spezifisch christliche Moral?, in: *Stimmen der Zeit* 188 (1970), S. 99-112; Ders., Autonome Moral und Glaubensethik, in: D. Mieth/F. Compagnoni (Hrsg.), *Ethik im Kontext des Glaubens*. Fribourg 1978, S. 46-74 (beide Aufsätze finden sich wiederabgedruckt in: J. Fuchs, *Für eine menschliche Moral*, Bd. 1. Freiburg 1988, S. 101-116; S. 117-140); A. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube*. Düsseldorf²1984; H. Rotter, *Christliches Handeln. Seine Begründung und Eigenart*. Graz/Wien/Köln 1977; R.A. McCormick, Does Faith add to Ethical Perception?, in: C.E. Curran/Ders. (Hrsg.), *Readings in Moral Theology, 2: The Distinctiveness of Christian Ethics*. New York 1980, S. 156-173.

2 Zu den Unschärfen zwischen beiden Positionen vgl. W. Göbel, Kognitivismus in der »Glaubensethik«, Nonkognitivismus in der »autonomen Moral«, in: G. Mertens/W. Kluxen/P. Mikat (Hrsg.), *Markierungen der Humanität*. Paderborn 1992, S. 47-58.

Die Diskussionen vergangener Jahre über das »Proprium christlicher Moral« und über »Autonome Moral im christlichen Kontext« sind unterdessen allerdings etwas verebbt³ und z.T. erheblich differenzierter geworden.⁴ Mit der neuesten Moralenzyklika *Veritatis splendor* (zit. VS) dürfte jedoch die Frage wiederum an Aktualität gewonnen haben, lehnt die Enzyklika doch gerade die Ansicht ab, man könne unterscheiden »zwischen einer *sittlichen Ordnung*, die menschlichen Ursprungs sei und nur *innerweltlichen* Wert habe, und einer *Heilsordnung*, für die nur bestimmte Absichten und innere Haltungen im Hinblick auf Gott und den Nächsten Bedeutung hätten« (VS 37). Zudem unterscheidet *Veritatis splendor* – in heilsgeschichtlicher Perspektive und hinsichtlich sittlicher Normativität generell – zwischen einer Moral des unerlösten und einer solchen des in Christus erlösten Menschen; letztere erst restituere der ganzen Wahrheit des menschlichen Seins wieder ihre eigentlich normative Kraft (vgl. VS 103-105). Die Neuheit des Glaubens impliziere damit auch Neuheit des sittlichen Anspruchs, und zwar auf der inhaltlich-normativen Ebene des sogenannten »Humanums« (VS 88). Eine säuberliche Trennung von Heils- und Weltethos ist dann nicht mehr möglich, und auch eine andere zentrale These autonomer Moral gerät ins Wanken: Die These von der prinzipiellen Nichtzuständigkeit des kirchlichen Lehramtes für den behaupteten autonomen Bereich des »Weltethos«.

Vielen Reaktionen vor allem deutschsprachiger und nordamerikanischer Moraltheologen auf die Enzyklika ist der Tenor gemeinsam, es zeige sich nun einmal mehr, wie das kirchliche Lehramt die Theologen nicht verstehe, theologische Forschungsergebnisse einfach ignoriere und sich in seiner Kritik gegen nicht existierende Phantome wende. Gerade das Thema »Proprium christlicher Moral«, das zwar unter diesem Titel in *Veritatis splendor* nicht zur Behandlung kommt und *scheinbar* übersehen wurde, jedoch gerade zentraler Inhalt des dritten Teils der Enzyklika ist, zeigt aber besonders deutlich, daß solche Reaktionen wenig gerechtfertigt sind.⁵

Im folgenden seien Argumente für die These vorgebracht – wie sie zumindest implizit auch von *Veritatis splendor* vertreten wird –, daß sich nämlich christliche Moral gerade in bezug auf ihre inhaltlich-materialen Aussagen über das »Humanum« von jeder prinzipiell nicht-gläubigen und in diesem Sinne humanistischen Moral notwendigerweise unterscheiden muß. Die These lautet also: Es gibt eine spezifisch christliche Moral des Humanums und deshalb auch einen »spezifisch

3 Eine Darstellung findet sich bei E. Gillen, *Wie Christen ethisch handeln und denken*. Zur Debatte um die Autonomie der Sittlichkeit im Kontext katholischer Theologie. Würzburg 1989. Darin auch eine Auseinandersetzung mit meiner eigenen Kritik, vgl. M. Rhonheimer, *Natur als Grundlage der Moral. – Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik*. Innsbruck/Wien 1987.

4 Etwa W. Korff, *Religion und Ethos*. Christlicher Glaube als Quelle konkreter Moral, in: L. Honnefelder (Hrsg.), *Sittliche Lebensform und praktische Vernunft*. Paderborn 1992, S. 161-177.

5 Vgl. auch M. Rhonheimer, »Intrinsically Evil Acts« and the Moral Viewpoint: Clarifying a Central Teaching of *Veritatis splendor*, in: *The Thomist* 58 (1994), S. 1-39; Ders., *Autonomía y Teonomía en la »Veritatis splendor«*, in: Gerardo del Pozo Abejón (Hrsg.), *Comentarios a la »Veritatis splendor«* (Biblioteca de Autores Cristianos). Madrid, voraussichtlich 1994.

christlichen Humanismus«.⁶ Sie beinhaltet – im Sinne des II. Vaticanums, demgemäß »die Sendung der Kirche sich als eine religiöse und gerade deswegen höchst humane erweist«⁷ –, daß die Humanität des christlichen Ethos der Vermittlung durch den Glauben bedarf: Die humane Aufgabe des Glaubenden setzt die religiöse Aussage des Glaubens voraus und wird in einer genau angebbaren Weise durch diese erst in ihrer spezifischen Eigenart konstituiert.

II.

Die Behauptung einer Differenz zwischen »gläubigem« und »nicht-gläubigem« Humanismus kontrastiert allerdings mit der von Vertretern einer »autonomen Moral« immer wieder vorgebrachten und durchaus traditionellen Ansicht, »autonome Moral« meine doch schließlich nichts anderes als »Vernunftmoral« bzw. »naturrechtliche Moral«.⁸ Auch *Veritatis splendor* macht sich tatsächlich die Bezeichnung »autonome Moral« in diesem Sinne – sich nur von ihren Fehlformen distanzierend – zu eigen (VS 75) und findet solche Autonomie »insofern legitim und notwendig, als ja die im Naturgesetz festgelegte sittliche Ordnung menschlicher Vernunftkenntnis grundsätzlich zugänglich ist« (VS 74,4).⁹ Ebenso konstatiert die Enzyklika »den rationalen – und damit universal verständlichen und mitteilbaren – Charakter der dem Bereich des natürlichen Moralgesetzes zugehörigen sittlichen Normen« (VS 36,2).

Somit bestätigt die jüngste Moralenzyklika jenen wahren Kern der Autonomie these, der lautet: Sowohl für den Christen wie auch für den Nicht-Glaubenden gelten dieselben Maßstäbe menschlichen Gutseins, und diese sind natürlicher Vernunftkenntnis zugänglich. Das »Humanum« kann für Christen und Nichtchristen, die zudem in derselben Welt und Gesellschaft leben, kein unterschiedliches sein.

Neben diesem ihrem wahren Kern besitzt die Autonomie these jedoch einen Haken. Er besteht in der impliziten Annahme, diese Ansprüche des Humanums könnten grundsätzlich sowohl dem Christen wie auch dem Nicht-Glaubenden in gleicher Weise plausibel und entsprechend auch einsichtig sein. Jedoch: was für jedermann in gleicher Weise objektiv Gültigkeit besitzt und gut ist, braucht deshalb noch nicht jedermann in gleichem Maße plausibel zu sein und auf Akzeptanz zu stoßen. Aus der Existenz eines für alle Menschen identischen Humanums kann nicht ohne weiteres auf die Existenz oder Möglichkeit einer für alle Menschen identischen Einsicht in dieses und damit auch nicht auf die Möglichkeit von für

6 Diese These geht, das sei hier ausdrücklich gesagt, entscheidend über das von Fuchs (Gibt es eine spezifisch christliche Moral?, a.a.O., S. 108-110) nicht sehr überzeugend konzertierte »kategoriale Christianum der christlichen Moral« hinaus (d.h. die »Kirchlichkeit« christlichen Handelns, »Verständnis für die Sinnhaftigkeit einer gewissen Entsagung und des Kreuzes«, das »Hinhorchen auf die personale Führung durch den Geist Gottes« und die kultische Beziehung zu Gott).

7 Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, 11.

8 Vgl. stellvertretend für viele: B. Schüller, Eine autonome Moral, was ist das?, in: *Theologische Revue* 78 (1982), S. 103-105.

9 E. Gillen, a.a.O., S. 79, reiht mich in diesem Sinne – und zu recht – selbst unter die Vertreter einer »autonomen Moral« ein.

alle Menschen identischen sittlich-normativen Plausibilitäten im Bereich des Humanums geschlossen werden.

Dieser Fehlschluß kommt zustande, wenn erstens übersehen wird, daß es zum Zustandekommen sittlicher Verbindlichkeit und entsprechender Plausibilität nicht nur eines gleichsam objektiven Momentes, sondern auch eines subjektiven bedarf. Zweitens ergibt er sich aus der Ausklammerung der heilsgeschichtlichen Situiertheit des praktisch erkennenden moralischen Subjekts, eine Situiertheit, die ja aufgrund des empirischen Menschseins des Menschen nicht zu erkennen ist.

Beschränken wir uns hier zunächst auf den ersten Punkt. Die Mißachtung der Subjektivität des Sollens erklärt sich aus der Beibehaltung und gleichzeitigen Umformung einer gewissen neuscholastischen Tradition von »Seinsethik«, in der praktische Vernunft auf theoretische zurückgeführt und Ethik als Ableitung aus der Metaphysik verstanden wurde.¹⁰ Entsprechend begriff man das sittliche Naturgesetz als das in der Wirklichkeit des menschlichen Seins und seiner Natur vorgegebene Ensemble von Ordnungsstrukturen, die das moralische Subjekt in der Erkenntnis dieser Natur – und nun eben auch der historisch bedingten Strukturen der Gesellschaft und ihrer jeweiligen »Sachwirklichkeit« – gleichsam herauslesen könne und dann »sachgerecht« verwirklichen solle. »Sittliche Einsicht« sowie auch »Inhalte der Moral« werden hier einseitig von einer »normierenden« Sachwirklichkeit her definiert. Moral wird dann zur Lösung von Sachproblemen, zu einem – kulturell und historisch allerdings kontingenten – »Ethos der Sachlichkeit«.¹¹

Der hier zum Ausdruck kommende Objektivisimus und eine entsprechende »Sachlichkeit«, die vor allem in ihrer konsequentialistischen Form tendenziell zur Expertenmoral wird¹², bleiben jedoch unbefriedigend. Dies unbeschadet der auch von Vertretern der Autonomen Moral anerkannten Tatsache, daß selbstverständlich die Sachwirklichkeit und ihre Verbindlichkeit nur als vom Subjekt erkannte normierend wirksam sein kann. Dennoch wird vorausgesetzt, daß Verbindlichkeiten formulierende Strukturen gleichsam aus der »Sachwirklichkeit« herausgelesen werden können, eine Wirklichkeit, die man rational aufzuschlüsseln hat, um sich dann »ihr gemäß« zu verhalten – was durchaus auch heißen kann, Wirklichkeit in ihrer Unfertigkeit und Gestaltungsbedürftigkeit zu erkennen, um handelnd darauf zu reagieren. Das Modell oszilliert zwischen Theoria und Poiesis und verkennt die Eigenart praktischer Vernunft.¹³

Denn es ist unmöglich, die Frage nach sittlich verbindlichen Inhalten und einem entsprechenden »Sollen« zu trennen von der Frage nach der Struktur der Einsicht in

10 Als »unthomistisch« erwiesen wurde dieses Modell zuerst durch W. Kluxen, Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin. Hamburg ²1980.

11 Vgl. dazu die Ausführungen von A. Auer, a.a.O., der seine Position explizit als Weiterführung traditioneller Seinsethik versteht. Siehe meine Kritik in: Natur als Grundlage der Moral, a.a.O., S. 149ff.

12 R. Spaemann, Moralische Grundbegriffe. München 1982, S. 68.

13 Dieser Vorwurf kann auch Wilhelm Korff nicht erspart bleiben, wenn er Tugendethik als wesentlich »vorneuzeitliche Ethik« einem neuzeitlichen Ethos der Lösung von »Strukturproblemen« entgegensetzt, vgl. a.a.O., S. 167f. Dies korrespondiert mit dem, was ich den Verlust des »ethischen Propriums« in der autonomen Moral genannt habe (Natur als Grundlage der Moral, a.a.O., S. 156ff.; vgl. auch E. Gillen, a.a.O., S. 112f.)

diese Inhalte als ein sittlich »Gesolltes«. Der Mensch als moralisches Subjekt erfährt nämlich die Ansprüche des Humanums durch seine ihm eigene praktische Vernunft. Auch »sittliches Naturgesetz« ist, wie gerade *Veritatis splendor* wieder hervorhebt, keineswegs einfach ein dem Subjekt gegenständliches naturales Ordnungsgefüge, sondern die fundamentale praktische Erkenntnis von Gut und Böse, wie sie vom Menschen selbst durch seine gottebenbildliche Vernunft geleistet wird (VS 40-44). Gerade weil »Autonome Moral« das, was die klassische Tradition *lex naturalis* nannte, nur noch rein formal als »natürliche Neigung der praktischen Vernunft zu normsetzender Aktivität«¹⁴ interpretiert, tendiert sie schließlich dazu, das Zustandekommen inhaltlich-materieller Verbindlichkeit einseitig objektivistisch auf – weitgehend durch die Humanwissenschaften bestimmte – Sachlichkeit zu reduzieren.

Praktische Vernunft jedoch bewirkt zunächst einmal in fundamentaler, aber keineswegs nur formaler, sondern durchaus inhaltlich-materieller Weise die Öffnung des handelnden Subjekts auf die Wahrheit seines eigenen Menschseins hin, das er somit – im Modus des Sollens – als ein ihm aufgetragenes erfährt.¹⁵ Gerade im Bereich des sogenannten »innerweltlichen Handelns«, wo es fundamental um die Beziehung zu anderen Personen und um die Gestaltung von Welt und Gesellschaft geht, tritt sittliche Verbindlichkeit nicht einfach als »Ethos der Sachlichkeit« auf, »das die Einsichten in die Wirklichkeit unter dem Aspekt ihrer Verbindlichkeit artikuliert«¹⁶, sondern zunächst und fundamental als vernunftgeleitete intentionale Ausrichtung auf das »Für den Menschen Gute« und entsprechend »Gesollte«, das Verheißung von Erfüllung und Glück einschließt. Erst hier tritt sittliche Verbindlichkeit – moralisches Sollen – als praktisches Urteil »das ist gut«, »das ist zu tun«, »ich soll das« auf. Gerade hier jedoch eröffnet sich eine neue Problematik, denn dadurch können sich, je nach Möglichkeiten sittlicher Einsicht, – die selbstverständlich auch vom jeweils tragenden Ethos mitgeformt sind¹⁷, – sehr unterschiedliche praktische Intentionalitäten und daraus entsprechend verschiedene normative Plausibilitäten bzw. Interpretationen davon ergeben, was »Sachlichkeit« jeweils erfordert und wodurch jeweils ein Sollen konstituiert wird.¹⁸

III.

Zu bedenken ist, daß für sittliche Einsicht nicht nur die grundlegende, natürlich-spontane Erfassung des menschlich Guten den Ausschlag gibt, sondern auch die Erfahrungen und Urteile über die Möglichkeiten der Verwirklichung dieser Güter.

14 F. Böckle, *Fundamental-moral*. München 1977, S. 91.

15 Zur genauen Differenz mit Böckle vgl. meine Ausführungen: »Natur als Grundlage der Moral«: Nichts als Spiegelfechterei? Anmerkungen zu Stephan Ernsts »Marginalien«, in: *Theologie und Glaube* 79 (1989), S. 69-83, bes. S. 73-75.

16 A. Auer, a.a.O. S. 160.

17 W. Kluxen, Normative und entwerfende Vernunft: Das Ethos und die Tugend, in: L. Honnfelder (Hrsg.), a.a.O., S. 105-123.

18 Zum Versuch von J. Fuchs, Autonome Moral und Glaubensethik, a.a.O., die Erkenntnisseite sittlicher Normativität einzubeziehen, vgl. meine Anmerkungen, in: *Natur als Grundlage der Moral*, a.a.O., S. 54, Anm. 33.

Hier stößt jedoch das Subjekt auf andere Erfahrungen, die mit der natürlichen Einsicht in das menschlich Gute und dessen Intelligibilität in Konflikt stehen. Dies bleibt für die Plausibilität des Sollens nicht ohne Folgen.

Dies gilt zunächst einmal für zwei universale Grunderfahrungen des Menschen: Erstens findet er sowohl auf der Ebene der Sinnlichkeit wie derjenigen des Willens ein Prinzip des Widerspruchs (»das andere Gesetz«) in ihm selbst, das ihn dazu geneigt macht, Böses zu tun bzw. der Stimme seines Gewissens nicht Folge zu leisten. Zweitens ist das handelnde Subjekt mit der Tatsache des Todes konfrontiert. Beide Erfahrungen sind Erfahrungen von Dysfunktionalität. Sie sind, in gewisser Weise, unlogisch und bezüglich der Grundverfassung des Menschen und seiner sich auf die Intelligibilität des Guten als *faciendum* – ein zu Tuendes – hin öffnenden praktischen Vernunft inkonsistent. Praktische Vernunft ist der kognitive Aspekt des Wollens, und menschliches Wollen strebt notwendigerweise nach Erfüllung durch das erkannte Gute: nach Glück.

Dazu kommt die Erfahrung des Erleidens von Unrecht, von Leiden, Krankheit, Zerrissenheit unter den Menschen, Untreue, Krieg, eigener Ohnmacht gegenüber der Gewalt des Bösen, materiellem und geistigem Elend. Das *mysterium iniquitatis* besteht ja nun nicht im Faktum der schließlich offenkundigen Existenz dieser Dysfunktionalitäten. Ein Geheimnis ist jedoch ihr Ursprung und ihre Bedeutung für die Interpretation des Menschen und die Einsicht in das »Für den Menschen Gute«. Denn auf dem Hintergrund dieser Erfahrungen stellen sich ja gerade die von Kant treffend formulierten Fragen der praktischen Vernunft (»Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? Was ist der Mensch?«) in ganz neuer Weise. Diese Fragen entstehen für die praktische Vernunft in einer Dimension, die sie allein aufgrund ihrer natürlichen Grundorientierung auf das menschlich Gute hin nicht zu bewältigen vermag. Der Mensch wird hier plötzlich zum Rätsel; ebenso die Welt, und es entsteht das vor allem durch die Neuzeit wieder in verschärfter Form aufgeworfene Problem der »Rechtfertigung Gottes« (Theodizee) angesichts des miserablen Zustandes der von ihm geschaffenen Welt. Ist diese Frage »erledigt«, so entsteht jene nach der »Rechtfertigung der Welt«, der Gesellschaft und schließlich derjenigen des Menschen selbst.¹⁹ Der praktisch erkennende und handelnde Mensch braucht hier Antworten, die sich aus der ursprünglichen Evidenz der »Ansprüche des Humanums« nicht mehr ableiten lassen; ja diese Evidenz wird dann selbst nur allzu leicht der jegliche humane Selbstgestaltung hemmenden Ideologie verdächtigt oder, wie bei Richard Rorty, als zu sprengende Kette griechischer Wesensphilosophie abgetan.²⁰

Entsprechende Antworten sind für die »Rettung« der praktischen Vernunft oder der »Vernunft des Moralischen«²¹ von ausschlaggebender Bedeutung. Denn das

19 P. Singer (Praktische Ethik. Stuttgart 1984, S. 123f.) bezweifelt etwa, man könne stringent begründen, daß das Leben eines Menschen wertvoller sei, als dasjenige einer Maus, insbesondere da anzunehmen sei, daß »die Freuden eines Mäuselebens (...) der Maus ebensoviel bedeuten wie die Freuden im Leben einer Person dieser Person bedeuten.«

20 R. Rorty, Freud und die moralische Reflexion, in: Ders., Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays. Stuttgart 1988, S. 38-81, S. 62.

21 J. Ratzinger, Kirche, Ökumene und Politik. Neue Versuche zur Ekklesiologie. Einsiedeln 1987, S. 194.

menschlich Gute kann als praktisch Gutes nur im Horizont der Einsicht in die grundsätzliche Möglichkeit der Erreichung und Verwirklichung dieser Güter seine Funktion als normative Grundlage des Handelns ausüben. Denn an sich kann ja kein Sollen – zumindest auf Dauer – einsichtig sein, das weiter als die vernünftigen Erwartungen in das menschliche Können reicht. Welche Erwartungen hier »vernünftig« sind, das entscheidet sich für den Glaubenden und den Nichtglaubenden jedoch in ganz verschiedener Weise.

IV.

Wir kennen aus der Geschichte eine ganze Reihe nicht-christlicher (bzw. anti-christlicher) Antworten auf die Rätsel Mensch und Welt. Sie sind alle »humanistische« Antworten in dem Sinne, als sie den Anspruch erheben, den im Menschsein und In-der-Welt-Sein erfahrenen Konflikt und Widerspruch mit dem als das »Für den Menschen Gute« Erfassten in einer Weise aufzulösen, die der praktischen Vernunft ihre praxisleitende Kohärenz und Widerspruchslosigkeit zurückzugeben vermag. Immer handelt es sich also um Versuche, die praktische Vernunft des Menschen zu »retten«. Sie sind sämtlich rational mögliche Interpretamente für die Beantwortung der Frage: Was kann der Mensch? und was darf er hoffen? Und sie alle implizieren schließlich auch eine Antwort auf die Frage: »Was ist der Mensch?« Damit geben sie also jeweils auch eine spezifische Antwort auf die Frage nach der »Wahrheit des Menschen«. Da auch jede metaphysische Anthropologie durch Reflexion auf die Selbsterfahrung der praktischen Vernunft konstituiert wird, induziert die praktische Vernunft in ihrer Suche nach Kohärenz notwendigerweise ein bestimmtes Menschenbild. Und es ist nun einmal eine Tatsache, daß die Menschenbilder der verschiedenen »Humanismen« zueinander in Konkurrenz und in zumindest partiellem Widerspruch stehen. Von einer allgemein akzeptierten oder konsensfähigen »Moral des Humanums« kann keine Rede sein.

Auch auf individueller Entscheidungsebene findet sich dieselbe radikale Gefährdung praktischer Vernunft: Muß man nicht, wie Aristoteles meinte, letztlich Glück haben, um glücklich zu sein? Hängt für uns Menschen, die wir uns als sittliche Subjekte für unser Tun und unser Leben verantwortlich erfahren, nicht zu viel von Umständen ab, für die wir keine Verantwortung tragen?²² Hat für den Handelnden nicht oft das Unterlassen der als Unrecht oder Übel erkannten Tat gelinde gesagt »nachteilige« Folgen? Oder scheint es uns nicht oft, daß die Folgen einer gegen das menschlich Gute gerichteten Tat viel besser sind, als jene, die sich aus der Unterlassung einer solchen ergeben? Zur inneren Logik der in der praktischen Vernunft auftretenden unmittelbaren Evidenz des Guten gehört ja doch, daß aus der Verfolgung des menschlich Guten auch Gutes folgen sollte. Die gegenteilige Erfahrung verhält sich zur Logik der praktischen Vernunft dysfunktional. Wie verhält sich etwa das handelnde Subjekt zur Tatsache, daß u.U. gebotene Unterlassungen be-

22 Für die Zentralität dieses Themas im Denken der griechischen Antike vgl. M.C. Nussbaum. *The fragility of goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy.* Cambridge, Mass. 1986.

stimmter Handlungen voraussichtlich die Folge des eigenen Todes nach sich ziehen? Oder daß das Vermeiden des Unrechttuns oft nur um den Preis des Unrechterleidens zu haben ist? Der Versuch, das jeweils »Richtige« ausschließlich von den Folgen her zu beurteilen, ist selbst Ausdruck dieser Dysfunktionalität und oft vielleicht auch Symptom einer gewissen Kapitulation vor ihr. Doch eine »teleologische« oder »konsequentialistische« Ethik ist sowohl anthropologisch als auch entscheidungstheoretisch nicht durchführbar, nicht zuletzt, weil sie die entscheidende Frage nur verschiebt auf die in ihrer Logik unlösbare Frage nach der moralischen Bewertung von Folgen selbst.²³

V.

Falls es stimmt, daß die Struktur der Einsicht in das Gute als das für Handeln Normative von der Erfahrung des eigenen Könnens, entsprechenden »vernünftigen Erwartungen« und der menschlichem Handeln zugrundeliegenden Hoffnung geprägt ist, dann muß der Glaubende zwangsläufig eine vom Nicht-Glaubenden verschiedene Einsicht in das Humanum besitzen. Die christliche Offenbarung ist ja von spezifischen Aussagen über menschliches Können und menschliche Hoffnung geprägt. Sie gibt eine spezifische, nur ihr eigene Antwort auf die Geheimnisse Mensch und Welt. Die Koordinaten dieser Antwort sind die Offenbarung von Ursünde, Fall, Erbschuld, Erlösung durch Christus und Vermittlung des Heils in Christus durch seine Kirche.

»Heil« bedeutet hinsichtlich des Humanums: Erlösung vom – offenkundigen – menschlichen Unvermögen, den Ansprüchen des Menschseins voll und ganz entsprechen zu können, also Erlösung von der Unfähigkeit, der wahren menschlichen Würde gemäß zu leben. Die christliche Offenbarung lehrt uns aber darüber hinaus, daß der Wille Gottes darin besteht, daß menschliche Vollkommenheit auf göttliche Vollkommenheit – Heiligkeit – hingeordnet und in sie integriert sei – so wie Christus Mensch *und* Gott ist; daß es also – gemäß dem göttlichen Heilswillen, der nur durch Offenbarung erkannt und in keiner Weise aus der metaphysischen Struktur von Mensch und Welt abgeleitet werden kann – keine menschliche Vollkommenheit außerhalb jener Vollkommenheit gibt, die immer auch mehr als nur menschliche Vollkommenheit ist. Christliche Offenbarung lehrt uns weiter, daß es zur Annahme des Heils und damit auch zur *menschlichen* Vollkommenheit der persönlichen Umkehr, des Erbarmens Gottes und seiner Vergebung sowie der helfenden Gnade bedarf. Sie lehrt uns – was keineswegs evident ist –, daß das Erleiden von Unrecht, Hunger, Armut, Verfolgung und Demütigung wahrer menschlicher Erfüllung oder »Seligkeit« – auch in diesem Leben – keineswegs entgegenstehen; daß, wer ein reines Herz besitzt, also dem Bösen trotz aller Folgen widersteht,

23 Vgl. meine Kritik an der sog. »teleologischen Ethik« in: *Natur als Grundlage der Moral*, a.a.O., S. 273-316; Ders., *Menschliches Handeln und seine Moralität*, in: M. Rhonheimer u.a., *Ethos und Menschenbild*. St. Ottilien 1989, S. 45-114; Ders., *Ethik – Handeln – Sittlichkeit*, in: J. Bonelli (Hrsg.), *Der Mensch als Mitte und Maßstab der Medizin*. Wien 1992, S. 137-174. Und neuerdings auch mein Buch: *La prospettiva della morale. Fondamenti dell'etica filosofica*. Rom 1994, bes. S. 319ff.

Gott schauen wird. Sie zeigt uns auch so Konkretes, wie beispielsweise, daß die durch menschliche Schwachheit gefährdete Schöpfungsinstitution »Ehe« in der Ordnung der Erlösung ein Sakrament des Heiles und damit gerade ein Mittel zur Überwindung dieser Schwachheit ist; sie spricht hingegen nicht, wie viele Moraltheologen, von einer »Gradualität des Gesetzes« oder einem Unterschied zwischen »Zielgeboten« und »Erfüllungsgeboten«. Sie belehrt uns, daß der Mensch das menschlich Gute tun kann, daß Gerechtigkeit, Rechtschaffenheit (im Umgang mit den Gütern dieser Welt, in Geschäftsbeziehungen, in der Ausübung von Macht, in der Wahrnehmung öffentlicher Ämter), Brüderlichkeit, Treue, Keuschheit usw. – wenn auch nur unter inneren Anfechtungen, um den Preis stetigen inneren Ringens und deshalb nur gemäß dem »Gesetz der Gradualität« – möglich sind.²⁴ Sie belehrt uns über den Ursprung ungerechter Strukturen in der Sünde und zugleich, daß diese Sünde durch Christus überwunden und in Ihm auch vom einzelnen überwindbar geworden ist. Sie offenbart uns den Sinn und die Würde des Leidens und gibt schließlich die Verheißung, daß durch einen letzten und endgültigen Eingriff Gottes in die Geschichte das Antlitz der Erde erneuert und vollendet wird. Damit eröffnet sich – dies wird durch das autonomistische »Ethos der Sachlichkeit« gerade verdeckt – wiederum die Perspektive einer Tugendethik, die gerade innerweltlich-gestaltende und erneuernde Funktion besitzt, weil sie genau dort ansetzt, wo sogenannte »ethische Probleme« ihre eigentlichen Wurzeln haben.

Der auf der christlichen Offenbarung beruhende Glaube rettet damit in gleicher Weise, wie er die praktische Vernunft rettet, auch das Humanum, und zwar dadurch, daß es seine scheinbare Widersprüchlichkeit durch Integration in die heilsgeschichtliche Perspektive aufhebt und ihm damit seine innere und »absolute« Vernünftigkeit – sowohl als »Sollen« wie auch als Glücksverheißung – zurückgibt. Der Glaube rettet jedoch das Humanum gleichsam auf einer höheren Ebene, nämlich durch seine Integration in die Dimension der Heiligkeit und die Logik des Kreuzes. Das christliche Kreuz bleibt für den »Heiden« eine Torheit, weil es für ihn nicht nur alle Vernunft übersteigt, sondern gegen alle Vernunft ist.

Unter den Bedingungen christlicher Offenbarung wäre demnach eine unabhängig vom Glauben, d.h. rein vom Menschen her versuchte »Rettung« der praktischen Vernunft inkonsistent, unverständlich und letztlich eine implizite Negierung der praktischen Relevanz so zentraler Glaubensinhalte wie Ursünde, Erbschuld und Erlösung in Christus. Damit ist aber, um einem möglichen Mißverständnis vorzubeugen, auch gesagt: Christliche Überlegenheit der Fähigkeit zur Einsicht in die Ansprüche des Humanums ist nicht darauf zurückzuführen, daß etwa Nichtgläubige weniger Vernunft hätten, sondern liegt darin, daß hier dieselbe menschliche Vernunft in verschiedenen kognitiven Kontexten aktiv wird. Christen wissen mehr, aber eben nicht aufgrund ihrer Vernunft, sondern aufgrund des die Vernunft erleuchtenden Glaubens, wodurch sie dann, gerade wenn sie ihre Vernunft gebrauchen, selbst zum »Licht der Welt« werden können. Eine im christlichen Kontext der Humanität verpflichtete Vernunft ist eine spezifisch christliche Form von Vernunft. Sie bleibt insbesondere gegen falsche Verheißungen oder die ver-

24 Zur Unterscheidung zwischen »Gradualität des Gesetzes« und »Gesetz der Gradualität« vgl. Johannes Paul II., Apost. Rundschreiben *Familiaris Consortio*, 34.

zweifelte Resignation im Sinne von »Der-Mensch-ist-nichts-anderes-als«-Ideologien gefeit.

Gerade in diesem Zusammenhang offenbart »Autonome Moral im christlichen Kontext« eine prinzipielle Fragwürdigkeit. Ihr »Ethos der Sachlichkeit« scheint sich – wie bereits angedeutet – auf eine Schöpfung zu beziehen, die als »in einen amorphen Ursprung hineingestiftet«²⁵ und damit menschlicher Gestaltung in einer Weise bedürftig gedacht wird, die davon ablenkt, daß das Übel in der Welt bzw. deren Heilsbedürftigkeit nicht aus der Schöpfung und ihrer »Unfertigkeit«, sondern aus den seelischen Kräften (Wollen, Begehren) des Menschen stammt. In der »Autonomen Moral« wird damit die Welt zum amorphen Gegenüber des Menschen, und dieser wirkt »Erlösung« durch sein gestaltendes Tun. Nur noch die Motivationsstruktur kann hier spezifisch christlich sein. Vergessen wird, daß nicht so sehr die »Welt der Dinge«, sondern das Herz des Menschen eines Erlösers bedarf und daß gerade dadurch christliches Handeln als innerweltliches auch inhaltlich-material unter einen neuen Anspruch gestellt wird, der zugleich »im Vollsinne human« und »spezifisch christlich« ist.

VI.

Die Spannung, die zwischen Sollen und Können besteht, ist, so wurde gezeigt, für die an sich autonome Rationalität der sittlichen Einsicht eine echte Bedrohung. Auf einen solchen Zwiespalt ist für den gläubigen Christen nur eine aus der Offenbarung schöpfende Antwort möglich und verantwortbar. Wird diese nicht gegeben, so wird auch der Christ das beschränkte sittliche Können des nicht mit der Wirksamkeit der erlösenden Gnade rechnenden Menschen zur Norm einer »reinen Moral des Humanums«, eines säkularen Humanismus erheben, dabei jedoch eine Moral befürworten, die hinter dem wahren Humanum zurückbleibt.²⁶

Nur wenn es die Kluft zwischen dem Sollen und Können auf der Ebene des Humanums nicht gäbe, könnte man behaupten, der Christ und der nicht-glaubende »Humanist« stünden hinsichtlich der Einsicht in das menschlich Gute auf derselben Ebene. Da diese Kluft jedoch existiert, ist es gerade die heilsgeschichtliche Perspektive, die den Menschen vor falschen metaphysisch-anthropologischen Deutungen seiner selbst und damit vor einem defizienten und humane Praxis fehlleitenden Menschenbild rettet. Will dann aber der Christ trotz dieses Unterschiedes an der Behauptung gleicher Evidenz des sittlichen Sollens auf der Ebene des Humanums für Christen und Nichtgläubige festhalten, so bleibt nur noch die Frage, wer sich nun wem anzupassen habe. Aufgrund der praktischen Prinzipien einer

25 A. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, a.a.O., S. 23.

26 Die von der Kirche, insbesondere in *Gaudium et spes*, *Humanae Vitae* und *Familiaris Consortio* verkündete Ehemoral ist mit ihren anthropologischen und theologischen Implikationen wohl das beste Beispiel für einen spezifisch christlichen Humanismus. Sie beruht grundlegend auf dem Ausspruch Christi: »Im Anfang war es nicht so« (Mt 19,8), also einer gerade das Humanum in seiner heilsgeschichtlichen Perspektive zum Gegenstand habenden Offenbarungswahrheit. J. Fuchs, *Gibt es eine spezifisch christliche Moral?*, a.a.O., S. 112, meint hingegen in diesem Zusammenhang erstaunlicherweise, in diesen Fragen könne der (nichtgläubende) Humanist »wegen seiner geringeren Traditionsgebundenheit« dem Christen »eine Hilfe werden«.

Moral, die das Christliche vom Menschlichen her definieren will (d.h. vom Menschlichen her, insoweit es auch dem Nichtglaubenden als gefordert einsichtig erscheint), wird sich dann wohl der Christ anpassen, indem er – auch noch mit Hilfe von Demoskopie und Statistik – die in einer jeweiligen geschichtlichen und kulturellen Situation anerkannten moralischen Standards zum Standard des Humanums erklärt, wobei dann gerade das Humanum verfehlt wird und der Mensch »seine Schwäche zum Kriterium der Wahrheit vom Guten« erhebt.²⁷

Gerade darin, daß der gläubige Christ, nicht selten als »Zeichen des Widerspruchs«, eine – aufgrund der faktischen heilsgeschichtlichen Situation des Menschen – spezifisch christliche Moral des Humanums verkündet, liegt die Glaubwürdigkeit, die Evidenz und Attraktivität der christlichen Heilsbotschaft begründet. Sie gründet nicht im Aufweis neuer oder höherer Motivationen für ohnehin allen Menschen einsichtige und nachvollziehbare sittliche Forderungen; sondern im Aufweis des Weges, um die für jeden Menschen guten Willens quälende Kluft zwischen seiner (rational-autonomen) sittlichen Einsicht in das Gute/Gesollte und seinem sittlichen Können zu überbrücken, bzw. demjenigen, der die Einsicht in das Sollen bzw. das Tun des Guten/Gesollten auf sein jeweiliges Können reduziert hat, zu dem einzuladen, was man Bekehrung nennt, und ihm die Versöhnung mit Gott, seinem Vater, anzubieten. *Veritatis splendor* warnt gerade in diesem Zusammenhang vor der Haltung einer neuen Art von Pharisäer, der, sich der Barmherzigkeit Gottes verschließend, ein »selbstzufriedenes Gewissen sucht« in dem »Versuch, die sittliche Norm den eigenen Fähigkeiten und den eigenen Interessen anzupassen« (VS 104f.).

Damit ist ja nun keineswegs gemeint, die sittlichen Forderungen erfüllten Menschseins besäßen nicht eine innere, autonome Rationalität, die als solche vom Glauben unabhängig ist. Nur unter den Bedingungen des christlichen Glaubens jedoch ist eine der »Wahrheit des Menschen« entsprechende Moral des Humanums widerspruchslos durchzuhalten, faktisch tragfähig und damit auch vor dem Forum der Vernunft zu rechtfertigen. Aufgrund der faktischen Situation der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen und seiner Welt ist die Einsichtigkeit solcher Moral gebrochen und gefährdet, weil das von ihr affirmierte Gute als Sollen den Menschen zu überfordern und eben deshalb auch unhuman zu sein scheint.²⁸ Erst im Kontext des christlichen Glaubens wird die eigenständige Rationalität der praktischen Vernunft und der »philosophischen Perspektive der Moral« gerettet und erscheint auch wieder die unmittelbare Evidenz dieser Rationalität als Glücksverheißung *auch* für das diesseitige Leben.²⁹ Insofern christliche Offenba-

27 VS 104. In dieser Perspektive zeigt sich die eben nur teilweise Richtigkeit folgender Aussage von J. Fuchs, a.a.O., S. 106: »Daraus ergibt sich, daß Christen und Nichtchristen vor den gleichen sittlichen Fragen stehen, und daß beide in echt menschlicher Überlegung und nach gleichen Kriterien die Lösung dieser Fragen suchen müssen ...«.

28 Genau in dieser *heilsgeschichtlichen* Perspektive wird denn auch plausibel, weshalb das kirchliche Lehramt eine *spezifische* Kompetenz besitzt, auch das zu lehren, was *an sich* auch unabhängig von solcher Lehre einsichtig ist (das Naturgesetz). Zur Heilsbedeutsamkeit des Humanums s. VS 37.

29 Vgl. M. Rhonheimer, *La prospettiva della morale*, a.a.O., S. 341ff. – Im übrigen eröffnet – immer geleitet durch die Gnade Christi und in diesem Sinne innerhalb der Kirche – gerade die autonome Vernünftigkeit des Guten und seine Befolgung durch den »Menschen guten Willens« einen Weg zum Heil auch unabhängig vom expliziten Glauben.

rung und Heilsökonomie faktische Bedingungen solcher Rationalität sind, handelt es sich dabei auch um eine spezifisch christliche Rationalität des Humanums. Und das heißt erneut: Für Christen und Nichtchristen gilt zwar das gleiche Humanum; das heißt aber nicht, das Christ und Nicht-Christ auch in jeder Hinsicht dieselbe Moral des Humanums akzeptieren können.³⁰

Aus der unausweichliche Bedingtheit der Einsicht in sittliche Verbindlichkeit durch den Horizont der Erfahrung des jeweiligen sittlichen Könnens und die dadurch notwendige Rettung praktischer Vernunft durch den Glauben ergibt sich die Forderung nach einer politischen Kultur der Freiheit. Die Herausforderung für den Christen und für die Kirche als ganze liegt heute gerade darin, die notwendige Spannung durchzuhalten und fruchtbar werden zu lassen zwischen einer letzten und absoluten Wahrheiten verpflichteten Glaubensfestigkeit und dem gleichzeitigen Einstehen für eine politisch-öffentliche Kultur, in der die Freiheit des Gewissens eines jeden einzelnen selbst als Absolutum begriffen wird, das Vorrang vor der Wahrheit und ihrer integralen öffentlich-rechtlichen Geltendmachung hat.³¹ Die Freiheit hat sich zwar der Wahrheit unterzuordnen; aber diese Unterordnung muß, damit sie überhaupt sittlich relevant ist, vom Subjekt selbst geleistet werden; sie ist keine politische Aufgabe. Dafür aber das entsprechende Licht zu sein – »Strahlkraft des Glaubens in die Welt hinein«³² –, das ist gerade die Aufgabe der Christen als »Sauerteig in der Masse«.

Somit muß auch die Unterscheidung zwischen »Weltethos« und »Heilsethos« und ebenfalls jene zwischen einer spezifisch christlichen Intentionalität (auf der transzendentalen Ebene) und einem durch die christliche Heilsbotschaft nicht spezifizierten, prinzipiell rein humanen »innerweltlichen Handeln« fehlleiten. Das II. Vaticanum hat ja gerade wieder in Erinnerung gerufen, daß das Heil ein ganzheitliches ist, also auch den Zustand der Welt, die Überwindung der »Sünde der Welt« betrifft: Christliches Handeln ist deshalb ein erlöstes und miterlösendes innerweltliches Handeln, das diese Welt verändern muß, um alles, was im Himmel und auf Erden ist, in Christus zu erneuern (vgl. Eph 1,10). Das geschieht nicht primär durch die Lösung von Sachproblemen – hier ist vor allem Fachkompetenz gefordert –, sondern durch die innere Erneuerung des Menschen (Fragen der Sexual- oder Geschäftsmoral z.B. sind gewiß keine »Sachprobleme«, für die nun Ethiker oder Moraltheologen »Lösungen« erarbeiten müssen; hier sind Tugenden gefordert). Ein Handeln, das weder aus dem Bewußtsein des Gefallenseins der Schöpfung noch aus dieser eschatologischen Hoffnung auf Auferstehung und Wiederherstellung lebt, ist deshalb auch als innerweltliches ein spezifisch anderes, nicht-

30 Der Vergleich bleibt hier freilich beschränkt auf die nichtgläubig-profane Vernunft. Es wäre reizvoll, *andere Religionen* und entsprechend religiöse Ethosformen gerade unter dem Aspekt, inwieweit sie eine »Rettung der Vernunft des Moralischen« zu leisten versuchen, mit der christlichen Antwort zu vergleichen.

31 Näheres dazu in meinen beiden Beiträgen: *Perché una filosofia politica? Elementi storici per una risposta*. In: *Acta philosophica* 1:2 (1992), S. 233-263; *Neuevangelsingierung und politische Kultur*, erscheint in: *Schweizerische Kirchenzeitung* (1994).

32 E.-W. Böckenförde, *Das neue politische Engagement der Kirche. Zur »politischen Theologie« Johannes Pauls II.* in: Ders., *Kirchlicher Auftrag und politisches Handeln*. (Schriften zu Staat – Gesellschaft – Kirche, Bd. II). Freiburg i.B. 1989, S. 122-145, 144.

christliches Handeln. Es muß sowohl die Situation des Menschen, wie auch seine Möglichkeiten und Hoffnungen anders deuten und deshalb, wenn auch nicht in allen, so doch in wesentlichen Fragen zu anderen innerweltlichen Handlungsnormen gelangen: Denn da es weder den »eschatologischen Vorbehalt«, noch die jeglichen menschlichen Verheißungshorizont übersteigende Hoffnung des Christen teilt, wird es nur jenes Handeln als sinnvoll erachten können, dem nach rein menschlicher Voraussicht Erfolg beschieden ist. Es wird Handlungsweisen, die in der Spannung zwischen der Vorläufigkeit einer gefallenen, aber erlösten Schöpfung und der eschatologischen Hoffnung stehen und deshalb menschlich gesehen oft sinnlos, erfolglos und sogar »unmenschlich« erscheinen, nicht als sittlich gefordert anerkennen können. Wiederum ergibt sich: Ein nicht-christliches Ethos wird das sittlich Verbindliche auf das menschlich-Mögliche reduzieren und deshalb die wahren Möglichkeiten menschlichen Handelns nur unvollständig erfassen.

Für den Christen stellt sich heute die Frage, ob er den Idolen einer neuen »Humanität«, die oft nur Maske der Verzweiflung am sittlichen Können des Menschen ist, erliegt oder bereit ist, seine wenig populäre Aufgabe wahrzunehmen, Zeuge der Wahrheit zu sein, und dies gerade, indem er als Sauerteig in der Masse wirkt: christlicher Humanismus heißt auch christliche Säkularität, in Christus gelebte Weltlichkeit. So wird der Christ zum »Salz der Erde«. Die Angst davor, deshalb Gefangener in einem »Glaubensghetto« zu werden, wird nur jene befallen, die, aus welchen Gründen auch immer, einen völlig unweltlichen – sprich: klerikalen – Nachholbedarf an Weltlichkeit in sich verspüren oder aber den Glauben daran verloren haben, daß Christus, das »Licht der Völker«, auch heute noch durch seine Kirche wirksam zu sein vermag.

Die Klosterschule

Ein Literaturbericht*

Von Johannes Werner

Und immer fallen mir Bücher ein, an immer denselben Stellen dieselben Bücher, Bücher über Klöster und Internate und Konvikte, Novizen- und Mönchsliteratur, wie ich sie früher gern gelesen habe und auch heute immer wieder gern lese.

Alois Brandstetter, *Die Abtei*

In einem kleinen, längst vergessenen und verschollenen Buch hat Leopold von Wiese, der große Soziologe, die frühen Jahre beschrieben, die er in der Kadettenanstalt von Wahlstatt verbrachte, d.h. verbringen mußte. Es waren schwere Jahre, gewiß, in denen er sein Brot nur allzuoft mit Tränen aß; und dennoch: »Meine

* Dieser Aufsatz ist (nach: Zu zweit, unterwegs. Noch etwas über Ordensleute in der Literatur, in: *Erbe und Auftrag* 69 (1993), S. 51-57) ein weiteres selbständiges Seitenstück zu einem