

ANGELO BELLON · BOLOGNA

Maßhalten und Selbsthingabe

Unter den Kardinaltugenden wird im allgemeinen nur die Gerechtigkeit als wirklich soziale Tugend angesehen, weil sie allein danach trachtet, jedem zu dem Seinen zu verhelfen; die anderen Tugenden hingegen, also Klugheit, Starkmut oder Tapferkeit und Mäßigung, seien direkt auf die Vollendung des einzelnen Menschen, der diese Tugenden besitze, hingeeordnet.

Einer solchen Klassifizierung liegt eine Auffassung vom Menschen zugrunde, welche, um das Mindeste zu sagen, nicht die christliche ist. Dieser Auffassung zufolge würde der Mensch sich ausschließlich in bezug auf sich selber vollenden. Die Beziehung zu den anderen Menschen würde sich dann darauf beschränken, der Gerechtigkeit den ihr gebührenden Tribut zu zahlen.

Der christlichen Offenbarung zufolge ist der Mensch, der nach Gottes Bild und Ähnlichkeit geschaffen wurde, dazu bestimmt, an der göttlichen Natur teilzuhaben, die ihrem Wesen nach *agape*, also Liebe, ist. Er vermag sich selbst und seine eigentliche Berufung nicht außerhalb oder jenseits der Liebe, des Empfangens und Gebens, zu begreifen.

Unter diesem Blickwinkel fällt es nicht schwer zu verstehen, daß die Vollendung des einzelnen zwar gewissermaßen das Nahziel der sittlichen Tugenden ist, daß aber die erreichte Vollkommenheit nicht etwa das Ende, sondern vielmehr die unerläßliche Voraussetzung dafür ist, daß der Mensch sich selbst durch seine Hingebung an den Nächsten vollkommen verwirklichen kann.

So ist es zwar sicherlich der Auftrag der Klugheit (oder Weisheit), das Tun des Menschen nach dem Vorbild sittlicher Wahrheit zu leiten. Doch diese sittliche Wahrheit besteht letztendlich darin, das Handeln des Menschen nach jenem Plan der göttlichen Vorsehung auszurichten, der die Menschen aufruft, so vollkommen wie der himmlische Vater zu werden. Und das ist die Vollkommenheit der *communio* oder der Barmherzigkeit.

Dieselbe Art der Beweisführung gilt auch für die Tugenden der Tapferkeit (Starkmut) und des Maßhaltens (der Mäßigung).

Tapferkeit nämlich hilft einem Menschen, Versuchungen zu widerstehen und die sich ihm entgegenstellenden Schwierigkeiten zu überwinden. Und diese Fähigkeiten sind unerlässlich, um zu gewährleisten, daß die Hingabe seiner selbst nicht mit Zögern und Schwanken, sondern spontan und freudig (*firmiter, expedite, delectabiliter*) erfolgen kann.

Das Maßhalten hingegen hat in erster Linie die Aufgabe, die Beherrschung der eigenen Triebe und Gefühle oder Regungen zu gewährleisten, und deshalb steht diese Tugend in direktem Zusammenhang mit der Reife eines Menschen. Doch diese Reife, die der Erlangung der inneren Freiheit gleichkommt, ist die *conditio sine qua non* dafür, daß überhaupt von wahrer Liebe gesprochen werden kann.

Damit ist keineswegs gemeint, daß die Triebe oder Impulse etwas Schlechtes seien; an sich sind sie gewaltige Kräfte, welche den Menschen auf das ihm angeborne Gute hin zu bewegen vermögen und so gewissermaßen sein *pondus* bilden, also die Orientierung zum Guten, von dem er sich leiten lassen soll.

Doch diese Triebe müssen gezähmt und in den Dienst des Menschen gestellt werden, weil sie ihn sonst knebeln und zu ihrem Sklaven machen, ihn zur Selbsterstörung führen können; den Beweis dafür liefern die zahllosen Menschen, die sich durch ihre sittlichen Ausschweifungen nicht nur geistig und moralisch, sondern auch seelisch und körperlich zugrunde gerichtet haben.

Diese der Tugend des Maßhaltens eigene Zielsetzung verdient es, näher untersucht zu werden. Dabei handelt es sich nicht etwa darum, einen bestimmten Aspekt um jeden Preis hervorzuheben, der auf den ersten Blick wohl eher nebensächlich erscheinen könnte, sondern es geht darum, die eigene Daseinsberechtigung überhaupt ins Licht zu rücken. Wenn nämlich das letzte Ziel des Maßhaltens nicht die Ausübung jener Nächstenliebe oder Barmherzigkeit ist, die keine Grenzen kennt, dann könnten wir uns ja wahrscheinlich wirklich nur noch dem Essen und Trinken und der Unterhaltung und Zerstreuung widmen (1 Kor 15,32).

Wie man sieht, führt diese Perspektive weit über gewisse Schulen der Moralphilosophie und der Askese hinaus, die uns zwar vielleicht dazu verhelfen mögen, so keusch und maßvoll wie Engel zu werden, uns aber, den Teufeln gleich, zur Liebe unfähig machen.

Der heilige Augustinus hat einmal gesagt, es sei die Aufgabe der Tugenden, in unserem Gefühlsleben Ordnung zu schaffen: »Dies ist die knappe und wahre Definition der Tugend: Sie ist die Ordnung in der Liebe.«¹

Wenn es also der Auftrag der Klugheit oder Weisheit ist, nach dem Kriterium der sittlichen Wahrheit zu entscheiden, was wir lieben sollen mit

Hinblick auf das gegenwärtige und das ewige Wohl eines Menschen und einer Gemeinschaft; wenn die Gerechtigkeit mit einer Haltung von Solidarität und Freundschaftlichkeit und bar jeden Hochmuts jedem Menschen zu dem Seinen verhilft; und wenn Tapferkeit, zwar nicht ohne Schwierigkeiten und Versuchungen, die Liebe und die Treue den eigenen Pflichten gegenüber zu festigen vermag, dann ist das Maßhalten (die Mäßigung) dazu bestimmt, den Menschen zur Hingabe seiner selbst zu befähigen, ohne sich von der Aussicht auf das persönliche Vergnügen oder den eigenen Gewinn oder Vorteil ablenken zu lassen.

1. Die Bedeutung der Leiblichkeit

Um ein Mißverständnis auszuschließen, ist es wohl angebracht, von Anfang an zu betonen, daß die Ausübung der Tugend des Maßhaltens keineswegs eine negative Einstellung zum menschlichen Körper und den Gefühlen, die in ihm zum Ausdruck gelangen, voraussetzt.

Unser Leib ist nicht ein Gefängnis, in welchem die Seele eine frühere Schuld abbüßen muß, und er ist auch nicht einfach ein Instrument, mittels welchem sich ein Mensch manifestiert, der eigentlich nur in seinem geistigen Wesen existiert.

Von Gott geschaffen, ist der Leib ein wesentlicher Bestandteil des Menschen. Dank seiner Leiblichkeit besteht beispielsweise ein direktes Verhältnis zwischen dem Menschen und den Dingen dieser Welt, er ist der Beherrscher des Kosmos, den er durch seine Arbeit vollkommener zu gestalten vermag. Ebenso ist der Mensch dank seiner Leiblichkeit imstande, auch in biologischer Hinsicht Vater oder Mutter zu werden.

Dem christlichen Glauben zufolge hat der Leib teil an der übernatürlichen Ordnung der Welt. Der Apostel Paulus sagt: »Der Leib ist nicht für die Unzucht da, sondern für den Herrn, und der Herr für den Leib ... Wißt ihr nicht, daß eure Leiber Glieder Christi sind? ... Oder wißt ihr nicht, daß euer Leib ein Tempel des Heiligen Geistes ist, der in euch wohnt und den ihr von Gott habt? Ihr gehört nicht euch selbst; denn um einen teuren Preis seid ihr gekauft worden. Verherrlicht also Gott in eurem Leib!« (1 Kor 6,13–20)

Mittels der Taufe wird jeder Mensch ein Glied des Leibes unseres Herrn – ein Glied, in welchem Christus das Mysterium seiner Menschwerdung, seines Leidens und Sterbens und seiner Auferstehung fortsetzt und wieder lebendig macht.

In der Geschichte setzt Christus seine Verehrung des Vaters, sein Opfer, seine Liebe zum Nächsten, sein Werk der Erlösung und der Heiligung im Leben jedes einzelnen Menschen fort, und somit auch in seinem Leib und seinen Gefühlen. So sind auch die Worte des Apostels Paulus zu verstehen:

»Ob ihr also eßt oder trinkt oder etwas anderes tut: tut alles zur Verherrlichung Gottes!« (1 Kor 10,31), und auch seine Aufforderung, uns selbst als lebendiges und heiliges Opfer darzubringen, das Gott gefällt (Röm 12,2).

In diesem Sinne sind auch die Worte des Apostels Lukas zu verstehen, der uns auffordert, dafür zu sorgen, daß Rausch und Trunkenheit und die Sorgen des Alltags uns nicht verwirren (Lk 21,34).

Wohl wissend, daß sein Leben durch eine dreifache Begierde oder seine Neigung zum Bösen gefährdet ist (1 Joh 2,16), ist der Christ wie ein guter Wettkämpfer »völlig enthaltsam«. Er läuft, »um einen unvergänglichen Siegeskranz zu gewinnen« (1 Kor 9,25), und weiß, daß er »einen Schatz (...) in zerbrechlichen Gefäßen« besitzt (2 Kor 4,7).

2. Das Maßhalten und die Lust

Was bisher hinsichtlich des Leibes gesagt worden ist, gilt gleichermaßen auch für die Lust.

Lust (oder Vergnügen) ist der Zustand der Ruhe, der Zufriedenheit und des Erfülltseins, der sich durch das Erlangen eines Gutes, die Erfüllung eines Wunsches oder die Befriedigung eines Bedürfnisses einstellt.

Vergnügen zu empfinden ist ein dem Menschen wesenseigenes Gefühl, und Aristoteles zufolge verhält es sich zum Handeln so, wie die Schönheit sich zur Jugend verhält.²

Und diese Empfindung ist um so stärker, je mehr die Handlungen, die man ausführt, die grundlegendsten Lebensansprüche befriedigen. Zu diesen gehören auch jene, welche die Selbsterhaltung betreffen, wie zum Beispiel das Vergnügen des Essens und Trinkens und die Erhaltung der Spezies, die von den Freuden der Liebe begleitet wird.

Ja, man könnte fast sagen, daß die göttliche Vorsehung die Befriedigung oder Erfüllung der grundlegendsten Erfordernisse des Lebens an einen Preis binden wollte, um damit dem Menschen einen Anreiz zum Streben nach Selbstverwirklichung als Individuum und als Person zu geben.

Wie jedes beliebige andere Gefühl ist auch die Lust ein gewaltiges Potential, das den Menschen dazu bringt, schnell, gerne, phantasievoll, mit Begeisterung und auch mit größerem Eifer zu handeln.

Und dennoch ist es notwendig, auch diese angenehme Empfindung zu zähmen. Geschieht das nicht, so wird sie schließlich zum Despoten, der den Menschen unterjocht und zum Sklaven macht.

Hier nun verschärft sich die Rolle des Maßhaltens, das ja im Grunde nicht dazu bestimmt ist, die unterschiedlichen Vergnügungen zu dämpfen, sondern seine Aufgabe ist es, sie zum Wohle der Person zu beherrschen oder sogar zu knechten.

Ist es doch schließlich bekannt, daß das Vergnügen ein gewisses Sich-Gehenlassen, eine gewisse Entspanntheit der Seele voraussetzt. Es ist die *fruitio*, der Genuß des vorhandenen Guten.

Thomas von Aquin lehrt uns, daß der große Vorzug des Maßhaltens nicht darin liegt, daß Mäßigung das Vergnügen unterdrückt, sondern daß sie es zu beherrschen versteht. Diese Tugend kann sogar nebeneinander mit einem mit höchster Intensität genossenen Vergnügen bestehen, das die volle Aufmerksamkeit der Seele beansprucht. Wichtig ist aber, daß der Mensch die Herrschaft über das Vergnügen nicht verliert und daß er sich seine innere Freiheit bewahrt. Der Heilige sagt wörtlich: »Die Überschwinglichkeit der im vernunftgemäß vollzogenen Geschlechtsakt empfundenen Lust (widerspricht) nicht der Tugendmitte. Im übrigen wird die Tugend nicht berührt vom Ausmaß der Sinnesfreude, (...) sondern vom Einfluß dieser Freude auf das innere Begehren.«³ Und weiter: »Von dorthier jedoch wird sie nicht sittlich schlecht, wie auch der Schlaf, durch den der Vernunftgebrauch gebunden wird, nicht sittlich schlecht ist, wenn er vernunftgemäß eingesetzt wird; denn auch die Vernunft selbst bringt es mit sich, daß der Vernunftgebrauch bisweilen eine Unterbrechung erleidet.«⁴

Ein Beispiel kann dies erhellen: Wenn ein Bergsteiger gezwungen ist, durch besonders steile Wände oder über gefährliche Felsvorsprünge zu klettern, ist sein Geist vollkommen beherrscht von der Furcht, einen falschen Schritt zu machen. Er vermag an nichts anderes zu denken. Und dennoch geht er weiter, er setzt seinen Aufstieg fort und nähert sich langsam seinem Ziel.

Wird aber eine Leidenschaft so stark, daß sie den Menschen mitreißt, ihn über die Grenzen seiner Suche nach dem Guten hinaustreibt, dann muß diese Leidenschaft aufgehalten und ausgemerzt werden. Das ist natürlich der Fall bei den sogenannten liederlichen Vergnügungen.

Wie man sieht, ist die Tugend des Maßhaltens jedoch weit entfernt von der stoischen Auffassung, welche nur jenen Menschen für vollkommen hält, der eine gewisse Verachtung für die fühlbare, erfahrbare Wirklichkeit empfindet oder der in seinem Inneren die größte Gleichgültigkeit (*Ataraxie*) erreicht und bereits jegliches Empfinden oder Fühlen ausgelöscht hat. Vergessen wir nicht, daß Cicero die Gefühle »Krankheiten« oder »Schwächezustände« (*morbos, aegritudines*) der Seele genannt hat oder sogar Störungen der Seele in ihnen sah.⁵

Ebenso weit entfernt ist diese Tugend aber auch von jenem Standpunkt, der die Meinung vertritt, »die Lust ist von Natur aus krankhaft und verdächtig«.

Es entspricht deshalb nicht der Wahrheit, daß das Christentum »die Quellen der Lust besudelt und die Lebensfreude erstickt hat«, wie Diderot behauptet.⁶

Es trifft zu, daß es in der Geschichte des Christentums in den ersten Jahrhunderten gewisse rigoristische Denkströmungen neuplatonischer

und stoischer Färbung gegeben hat, wie es auch richtig ist, daß, in neuerer Zeit, manch einer gekämpft hat für eine reine Moral, die, jeglichen Interesses entleert, den Menschen von dem kategorischen Imperativ der Pflicht abzulenken vermag. Doch diese Meinungen werden keineswegs von allen vertreten, und sie sind schon gar nicht ein Bestandteil der Lehre der Kirche.

Gleichwohl ist es wahr, daß die Kirche immer vor der Versuchung gewarnt hat, im Vergnügen einen Selbstzweck zu sehen und sich von ihm fangennehmen zu lassen. Die Kasteiung, die sie gepredigt hat, bezieht sich nicht auf die Wünsche oder Sehnsüchte, sondern auf die »Unordnung«, zu welcher diese führen können. So ist im *Katechismus der katholischen Kirche* zu lesen: »Der Gott der Verheißungen hat den Menschen von jeher vor der Verlockung durch das gewarnt, was schon im Paradies als gut zu essen, lieblich anzusehen und begehrenswert erschien« (Nr. 2541).

Die sogenannten »Kasteiungen in den zulässigen Dingen«, die zum Beispiel von denjenigen Menschen vollzogen werden, die wegen ihrer Ordensgelübde darauf verzichten, die Güter dieser Welt zu besitzen und die also auch auf die Ehe und auf das Recht der freien Selbstbestimmung verzichten, sind weit davon entfernt, einer masochistischen Lebensauffassung zu dienen, sondern sind vielmehr ausgerichtet auf das Streben nach ganz anderen, viel umfassenderen und viel dauerhafteren Gütern. Solche Menschen handeln nicht nur nach der Logik der Liebe, sondern auch nach der Logik jenes Mannes, welcher in einem Acker einen Schatz entdeckt, der dort vergraben ist, und der in seiner Freude hingeht und alles verkauft, was er besitzt, um diesen Acker zu erwerben (Mt 13,44).

3. *Honestas* oder die geistige Schönheit

Die Kardinaltugenden sind die grundlegenden Tugenden des menschlichen Lebens.

Der heilige Ambrosius, der sie als erster mit dem Wort »Kardinaltugenden« bezeichnet hat⁷, sagt einmal, daß genauso wie eine Tür sich um die eigenen Angeln dreht, all die anderen Tugenden ohne die vier Kardinaltugenden nicht bestehen können, und daß sie sich alle auf die eine oder andere Weise auf diese zurückführen lassen.

Die untergeordneten Tugenden rühren an den innersten Mechanismus der »Haupttugend« und werden, nach einer Bezeichnung, die nicht nur von den Stoikern benützt wird, sondern sich auch im Katechismus der Katholischen Kirche wiederfindet, Teiltugenden genannt: Sie werden jedesmal ausgeübt, wenn die »Haupttugend« in Aktion tritt. So ist, beispielsweise, das Schamgefühl eine Teiltugend des Maßhaltens.

Andere Tugenden sind eine spezielle Ausformung der Haupttugend in den

verschieden Bereichen ihrer Ausübung und werden subjektive Tugenden genannt. Anders formuliert, sie sind eine Subspezies derselben. Für die Tugend des Maßhaltens sind das der maßvolle Gebrauch von Speise und Trank, die Keuschheit, die Sittsamkeit (oder Schamhaftigkeit), die Jungfräulichkeit.

Wieder andere schließlich lassen sich auf die eine oder andere Weise auf die Haupttugend zurückführen, weil sie etwas mit dieser gemeinsam haben, sie sind aber weder eine Komponente noch eine Subspezies derselben. Ein Beispiel wäre die Demut und die Lernbegierde. Hier handelt es sich dann um die sogenannten *potentiellen Tugenden*.

Gerade das Nachdenken über die einzelnen Komponenten (Nebentugenden) der Tugend des Maßhaltens hilft uns zu verstehen, wie diese Tugend sich wesentlich in der Kommunion der Personen vollendet.

Thomas von Aquin zufolge gibt es zwei konstitutive oder integrale Elemente des Maßhaltens: das Schamgefühl und die geistige Schönheit.

Das Schamgefühl ist die Scheu vor einem schamlosen Akt. Es ist die seelisch-körperliche (oder psycho-physische) Reaktion, die sich einstellt, wenn man befürchtet, sich bloßzustellen, nämlich wenn ein Mensch Gefahr läuft, unter seiner Würde eingeschätzt zu werden.

Diese Empfindung findet ihren Ausdruck besonders, aber nicht ausschließlich, im Gefühlsleben eines Menschen. Hier äußert sich das Schamgefühl als Weigerung, sich anderen Menschen zu zeigen, die ganz in ihrer Leiblichkeit aufgehen, so als ob ein Mensch nur aus seinem Leib bestünde oder als ob es im Körper und in den Gefühlsäußerungen nichts, aber auch gar nichts gäbe, das es wert wäre, sorgsam gehütet, offenbart und mitgeteilt zu werden.

Dem Schamgefühl kommt die Aufgabe zu, auf jenes Element hinzuweisen, das in den zwischenmenschlichen Beziehungen vorhanden sein muß, damit diese sich als wahrhaft menschlich erweisen. Es stellt sich ein, wenn es die Bedeutung von Gesten oder Handlungen zu schützen gilt, die von andern mißverstanden werden könnten.

Dieses Gefühl ist also durchaus kein Selbstzweck, sondern ist seinem Wesen nach dazu bestimmt, einen Menschen in seiner moralischen Schönheit zu zeigen.

Um diese Schönheit hervorzuheben, verfügte die Antike über ein Wort, das den Sachverhalt sehr genau bezeichnete: die *honestas*.

Im Laufe der Jahrhunderte hat sich die Bedeutung dieses Wortes zum großen Teil gewandelt und ist zur *onestà* geworden, was im Italienischen heute dem Begriff der Gerechtigkeit gleichkommt. Gleichwohl ist es nicht richtig, *honestas* mit *onestà*/Gerechtigkeit zu übersetzen.

So sagt zum Beispiel der Heilige Augustinus: »Unter *honestas* verstehe ich die *intellektuelle Schönheit*, die wir aber viel richtiger mit *geistiger Schönheit* bezeichnen sollten.«⁸

Worin besteht nun aber diese geistige Schönheit?

Dionysos (der fälschlicherweise den Beinamen *Pseudo-Aeropagitica* erhalten hat) sagt in seinem großen, zu Recht von zahlreichen Meistern des Mittelalters kommentierten Werk *De divinis nominibus*, daß das vollkommene Schöne aus der Synthese von zwei absolut unerläßlichen Elementen entsteht: der »Kon-Sonanz«, ein Wort, das sich mit *Harmonie* oder *Kommunion* übersetzen ließe, wenn es dabei um Personen geht, und der »Klarheit« oder »Pracht.⁹

So sagt man zum Beispiel, daß ein Bild erst dann schön sei, wenn es fertig gemalt, also ganz, und nicht verdorben sei. Außerdem müßten auch die Figuren den Gesetzen der Geometrie oder der Anatomie entsprechend dargestellt und die Farben untereinander harmonisch abgestimmt sein., und daraus würde ein gewisser Glanz oder eine gewisse Prächtigkeit des Bildes entstehen.

Insbesondere dieses letztere Element ist entscheidend, damit man wirklich von einem Kunstwerk sprechen kann. Ganzheit oder Integrität allein ist nicht genug – es bedarf auch der Harmonie. Zahlreiche Dinge sind ja zwar nicht allein in sich selbst, sondern auch in bezug auf ihre Umgebung richtig proportioniert, und doch ist es etwas ganz anderes zu sagen, sie seien schöne Werke, die faszinierten und die es verdienten, bewundert zu werden. Man könnte sogar hinsichtlich ihrer Integrität und Proportionen ein Auge schließen; doch man darf keinesfalls vom Glanz des Kunstwerks absehen, der etwas Geheimnisvolles an sich hat und nur schwer zu definieren ist, dennoch aber deutlich wahrnehmbar ist. Aus dem Zusammenspiel von Farben und Volumen strahlt ein gewisses Etwas aus, das angenehm ist und das Kunstwerk zu etwas macht, das den Betrachter fasziniert, begeistert und anzieht. Man könnte sagen, es sei das Siegel des Genies des Künstlers, ein Echo und ein Schwingen seiner Seele, das uns durch das Kunstwerk übermittelt wird.

Der heilige Thomas von Aquin greift diese Überlegungen wieder auf, wenn er in seiner unvergleichlich knappen und genauen Sprache sagt: »Denn zur Schönheit sind drei Dinge erforderlich. Und zwar erstens die Unversehrtheit oder Vollendung; Dinge nämlich, die verstümmelt sind, sind schon deshalb häßlich. Ferner das gebührende Maßverhältnis oder die Übereinstimmung (der Teile). Und schließlich die Klarheit; deshalb werden Dinge, die eine strahlende Farbe haben, *schön* genannt.«¹⁰

Außer der materiellen Schönheit erkennt er aber auch eine geistige oder moralische (sittliche) Schönheit, zum Beispiel wenn man von einer Seele sagt, sie sei schön, oder wenn man von einer schönen Familie, Gemeinschaft oder Freundschaft spricht. Und wenn »(...) die Schönheit des Körpers darin (besteht), daß die Glieder des Menschen in gutem Verhältnis zueinander stehen und sein Leib in der rechten Farbe erglänzt, (dann) besteht die geistige Schönheit darin, daß das Verhalten oder Tun des Menschen ge-

mäß dem geistigen Glanz der Vernunft gut geordnet ist. (...) Und daher ist das Ehrbare dasselbe wie geistige Schönheit.«¹¹

Da nun einmal die Dinge so liegen, ist es verständlich, daß das Schöne nicht so sehr in der materiellen als vielmehr in der geistigen Wirklichkeit zu finden ist, denn in der ersteren ist es ein Widerschein der Vernunft, während es in der letzteren sozusagen bei sich zu Hause ist. Andererseits wird allgemein anerkannt, daß ein Gedicht dann schön ist, wenn in ihm die Genialität des Gedankens aufleuchtet. Die Assonanz der Wörter ist zwar auch notwendig, sie ist aber doch nur eine Bedingung zweiten Ranges.

4. Wann ist eine Handlung als sittlich schön anzusehen?

Eine Diskussion, die heutzutage als besonders wichtig empfunden wird, beschäftigt sich mit den Grundlagen von Gut und Böse. Es geht dabei auch um die Frage, aufgrund welcher Kriterien eine Handlung es verdient, als gut oder, im Gegenteil, als schlecht angesehen zu werden.

Bevor wir uns aber auf weitere Überlegungen einlassen, wäre es wohl sinnvoll, die Begriffe zu klären, mit welchen die Diskussion geführt werden muß.

Wir werden es zunächst, auf der Ebene des Seins, mit dem *ontologisch* Guten oder Bösen zu tun haben; ein weiterer wichtiger Begriff wird dann das *moralisch* (*sittlich*) Gute oder Böse sein.

Mit dem Begriff des *ontologisch* Guten ist die Vollkommenheit gemeint, die eine bestimmte (determinierte) Wirklichkeit besitzt. Und da ja auch die Existenz, das Sein, an sich etwas Vollkommenes ist, muß man daraus schließen, daß jede Wirklichkeit so viel an Gutem und an Vollkommenheit besitzt, wieviel sie an Sein besitzt.

Mit Bezug auf das *ontologisch* Gute ist gesagt worden, daß es sich dabei um etwas Transzendentes handelt, und zwar um eine Wirklichkeit oder Realität, die mit allem, was existiert, identisch ist, und daß Sein und Gutsein Synonyme sind¹², und damit wurde auch jenes Axiom geprägt, das besagt, Sein und Gutsein seien identisch (*ens et bonum convertuntur*).

So gesehen, ist auch der Teufel in dem Maße ontologisch gut, in dem er ein Seiendes ist, und sogar den schlechten Taten wie Mord und Diebstahl eignet etwas ontologisch Gutes, insofern sie Handlungen sind (und zwar ausschließlich unter diesem Aspekt). Sie sind nämlich »Handlungen«, und nicht etwa ein »Nichts«. Thomas von Aquin sagt ganz kategorisch: »Also bleibt übrig, daß keine Natur an sich ein Schlechtes ist.«¹³

Ebenso wird gesagt, daß das Schlechte, ontologisch gesehen, als Wirklichkeit an sich nicht existiert. Es gibt lediglich eine Realität, welche der Vollkommenheit entbehrt, die sie haben muß.¹⁴ Das Böse ist nichts anderes als das Fehlen von etwas, das gut ist. Dies war die großartige Intuition des

Augustinus im Gegensatz zu den Manichäern, welche glaubten, das Böse existiere an sich und leite sich ab von einem autonomen Prinzip, dem Prinzip des Bösen als Alternative zu Gott.

Unter dem Begriff des *sittlich (moralisch) Guten* versteht man die Beziehung zwischen einer bestimmten Handlung und dem moralischen Gesetz.

Das moralische Gesetz ist in der menschlichen Vernunft verankert, insofern es das ewige Gesetz Gottes kennt und widerspiegelt. Ihm obliegt es, Handlungen auf das ihnen innewohnende Gute hin zu prüfen, um zu sehen, ob sie der Würde der Person entsprechen, die ja immer als Zweck oder Ziel und niemals als Mittel zum Zweck behandelt werden darf, und ob sie letztendlich den Handelnden zu Gott, dem letzten Ziel des Menschen, hinführen vermögen, sei es nun explizit oder implizit, auf direktem Wege oder auf verschlungenen Pfaden.

So begreift man bald, daß das sittlich Gute nicht ohne weiteres mit dem ontologisch Guten gleichgesetzt werden kann. Zwar ist auch das Töten gut, insofern es teilhat am Sein (das heißt, »seiend« ist); doch es ist ganz gewiß nicht auch sittlich gut.

Es ergibt sich also eine Frage: Auf welche Weise kann das ontologisch Gute auch ein sittlich Gutes werden?

Manche Vertreter der sogenannten Laienmoral sind der Meinung, man könne Gut und Böse aufgrund eines ganz allgemeinen Prinzips unterscheiden, nämlich: »Was du nicht willst, daß man dir tu', das füge auch keinem andern zu.«

Ein solches Prinzip hat zweifellos auch seine guten Seiten. Unter anderem ist es eine Aussage, die auch im Evangelium – allerdings in einer viel positiveren Version als jene der Laienmoral, und gewissermaßen unter umgekehrtem Vorzeichen – zu finden ist. Hier lautet sie nämlich: »Was ihr von anderen erwartet, das tut ebenso auch ihnen« (Lk 6,31).

Aber wenn dieses Prinzip uns auch helfen kann, zu unterscheiden, was vom sozialen Standpunkt aus gesehen gut oder böse ist, so reicht es dennoch nicht aus, um zu entscheiden, was mit Bezug auf die Vollendung der Person und deren moralischen Fortschritt gut oder böse ist. Zudem wirft es auch kein Licht auf die tieferen Motive, aufgrund deren eine bestimmte Handlung es verdient, gut oder böse genannt zu werden.

Überraschenderweise hat es sich aber als nützlich erwiesen, auf die Kategorie des Schönen zurückzugreifen, jenes Schönen, das die Autoren des Mittelalters als etwas Transzendentes betrachteten, das gleichberechtigt mit dem Guten sei. Und damit drückten sie aus, daß das Schöne und das Gute identisch seien (*bonum et pulchrum convertuntur*).

Zudem machten sie deutlich, daß das Schöne auf eine besondere Art des Gutseins hinweise, nämlich auf die richtigen Proportionen zwischen den einzelnen Teilen eines Ganzen.

So schrieb, zum Beispiel, Thomas von Aquin: »Schön« ist dasselbe wie »Gut« und nur gedanklich von ihm verschieden.«¹⁵ Denn das *Gute* ist *das Objekt des Strebens*, und deshalb wird es als ein Ziel des Strebevermögens erfahren, das sich auf es richtet, um es zu besitzen. Das Gute ist »das, wonach alle streben« und das sie gewissermaßen blindlings verlockt. Das Schöne hingegen wird von unserem *Erkenntnisvermögen* wahrgenommen, das selbst im Guten die richtige Proportion erkennt, denn mit schön werden jene Dinge bezeichnet, die, wenn wir sie betrachten, Freude erwecken.¹⁶

Nun kommt aber gerade dem Erkenntnisvermögen die Aufgabe zu, das Gute nicht nur vom ontologischen, sondern auch vom moralischen Standpunkt zu untersuchen. Denn wenn uns das Gute auch anzieht, so ist es letztlich doch der Verstand, der prüfen muß, ob es sich um eine Realität handelt, die tatsächlich gut für den Menschen ist.

Und hier können wir nun die ganze Tragweite der Kategorie des sittlich Schönen erkennen, das, wie wir gesehen haben, dieselben Eigenschaften wie das Schöne im allgemeinen besitzt. Wir sprechen von Schönheit im moralischen Sinne, wenn eine menschliche Handlung oder ein bestimmter Wert dazu bestimmt ist, die Harmonie oder das richtige Verhältnis zwischen den Menschen untereinander und zwischen den Menschen und Gott zu schaffen, wiederherzustellen oder zu fördern. Mit anderen Worten, wenn sie der *Kommunion* förderlich sind, und wenn sich zudem diese Kommunion noch auszeichnet durch den Glanz der *Herrschaft der Vernunft* über die Triebe und des *Sieges der Willenskraft* über die Neigung zum Bösen.

Gleichwohl muß der Begriff des geistig Schönen im Folgenden noch weiter vertieft werden.

5. Die Würde des Menschen

Das II. Vatikanische Konzil macht geltend, daß der Mensch dank seiner geistigen, unsterblichen Seele »auf Erden die einzige von Gott um ihrer selbst willen gewollte Kreatur ist (und) sich selbst nur durch die aufrichtige Hingabe seiner selbst vollkommen finden kann.« (*Gaudium et spes* 24).

In diesem Text macht das Konzil zwei großartige Aussagen.

Die erste bezieht sich auf die *ganze Würde des Menschen*, der nicht nur einen Leib, sondern auch eine unsterbliche Seele besitzt und der deshalb dazu bestimmt ist, sich in einem transzendenten Schicksal zu vollenden.

Gerade weil er für immer und ewig gewollt ist, kann er niemals zum Instrument herabgewürdigt werden. Er ist auch für Gott kein Werkzeug; Gott liebt ihn nicht wie ein Schöpfer sein Geschöpf, sondern vielmehr wie der Freund den Freund, und er will, daß das, was seinen Ruhm ausmacht, auch dem Menschen zum Ruhm gereicht. Gott sorgt sich um jeden einzelnen

Menschen. Er behandelt ihn nicht so, als ob er nur ein winziges Rädchen wäre in dem riesigen Triebwerk der Welt. Der Mensch ist um seiner selbst willen von der göttlichen Vorsehung gewollt und wird von ihr gelenkt.

Die Ursache für diese besondere Art der Lenkung oder Beherrschung wird seitens des Konzils in einer zweiten großartigen Aussage formuliert: »Ein besonderer Wesenszug der Würde des Menschen liegt in seiner Berufung zur Gemeinschaft mit Gott« (*Gaudium et spes* 19). Hier wird nun offenkundig, daß niemand dem Menschen seine unvergleichliche Würde so deutlich machen kann, wie Jesus Christus das vermag.

Der weltliche Humanismus verleiht dem Menschen Würde, indem er ihn an die Stelle Gottes setzt. Doch der einzelne Mensch bleibt immer nur eine Wirklichkeit, die ihrem Wesen nach vergänglich ist. Wie großartig wir auch heute sein mögen, morgen werden wir es nicht mehr sein. Seiner Transzendenz beraubt, wird der Mensch erbarmungslos erniedrigt.

Wenn die anderen Religionen von einem transzendenten, über diese Welt hinausgehenden Schicksal des Menschen sprechen, so erkennen sie damit sicherlich seine hohe Würde an. Kraft seines ewigen Schicksals ist der Mensch um seiner selbst willen wertvoll.

Doch allein Jesus Christus, der die *Berufung des Menschen zu der persönlichen, innigen Zwiesprache (Kommunion) mit Gott* offenkundig macht, hilft uns, die höchste Würde des Menschen zu erkennen. In den Akten des Konzils können wir lesen: »Tatsächlich klärt sich nur im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes das Geheimnis des Menschen wahrhaft auf. (...) Christus (...) macht eben in der Offenbarung des Geheimnisses des Vaters und Seiner Liebe dem Menschen den Menschen selbst voll kund und erschließt ihm seine höchste Berufung« (*Gaudium et spes* 22).

Diese zweite Aussage ist eine Konsequenz der Würde des Menschen. Gerade weil der Mensch nicht instrumentalisiert werden kann, öffnet er sich Gott und den anderen Menschen in einem Dialog der innigen Kommunion und der Liebe.

Wenn wir in der Heiligen Schrift lesen, daß Gott sagt: »Es ist nicht gut, daß der Mensch allein bleibt« (Gen 2,18), müssen wir verstehen, daß, gerade weil der Mensch als Abbild und Gleichnis Gottes geschaffen ist, er seine Berufung nicht alleine zu verwirklichen vermag. Johannes Paul II. bemerkt in der Schrift *Redemptor hominis* 10, daß der Mensch nicht ohne Liebe zu leben vermag. Ein Mensch allein bleibt ein unverständliches Wesen; sein Leben ist seines Sinnes beraubt, wenn sich ihm die Liebe nicht offenbart, wenn er sie selbst nicht richtig erlebt und nicht unmittelbar an ihr teilhat.

Und in den »Katechesen über die menschliche Liebe« wird dieser Gedanke dann weiterentwickelt und verdeutlicht, wenn der Papst sagt, daß der Mensch sich nur dann selbst verwirklichen kann, wenn er »mit einem anderen Menschen« lebt, und wichtiger noch, wenn er »für einen anderen

Menschen da ist«, wie es auch im Buch Genesis zu lesen ist (9. Januar 1980). Daher auch die Neigung des Menschen, sich hinzugeben und in Gemeinschaft mit anderen zu leben.

Wie wir gesehen haben, ist also gerade die Kommunion, die Zwiesprache, die Gemeinsamkeit das erste und wichtigste Element der geistigen Schönheit eines Menschen. Übrigens sagt man ja auch umgangssprachlich, daß eine Seele schön ist, wenn sie in völligem Einklang mit Gott und mit ihrem Nächsten lebt, und daß gerade diese Fülle des Lebens und der Zwiesprache sie liebenswert und anziehend macht.

Und umgekehrt, wenn ein Mensch auf einen anderen Menschen trifft, der das Leben und Wirken seines Nächsten herb kritisiert, wird er gewissermaßen von dessen Bitterkeit angesteckt und empfindet eine Regung der Abneigung diesem Menschen gegenüber.

Auch eine Gemeinschaft oder eine Familie ist schön, wenn ihre Mitglieder im Einverständnis miteinander leben und wenn jedes einzelne Mitglied nicht den eigenen Vorteil sucht, sondern sich um das allgemeine Wohl bemüht.

Es heißt auch, daß diese Kommunion zwischen dem Menschen und Gott und dem Nächsten nicht die Frucht eines Triebes sei, da ja der Mensch tatsächlich und wirklich immer noch zum Bösen neigt, sondern daß sie das Ergebnis der Herrschaft der Vernunft und des Kampfes gegen jene Begierden sei (1 Joh 2,16), die dazu neigten, in einer egozentrischen Lebensauffassung zu enden. In diesem Kampf entstehen und entwickeln sich die Tugenden, die der Schmuck, die Zierde, die Schönheit einer Seele sind.

Diese Schönheit meint der Apostel Petrus, wenn er sich an die Frauen richtet und ihnen sagt: »Nicht auf äußeren Schmuck sollt ihr Wert legen, auf Haartracht, Gold und prächtige Kleider, sondern was im Herzen verborgen ist, das sei euer unvergänglicher Schmuck: ein sanftes und ruhiges Wesen« (1 Petr 3,3-4).

Das Einhalten des Gesetzes ist zwar immer wichtig, doch es ist keineswegs ein Zweck an sich. Der Dekalog ist zweifellos der Moralkodex *par excellence*. Und doch sind seine Vorschriften und seine Verbote dergestalt angelegt, daß sie die Kommunion mit Gott und mit dem Nächsten achten und fördern.

Es ist offenkundig, daß die ersten drei Gebote uns über die Mittel unterrichten, welche die Kommunion mit Gott zu schützen und zu steigern vermögen, und daß die übrigen sieben jene Selbstbeherrschung und innere Ruhe oder Gelassenheit gewährleisten wollen, welche die Voraussetzung für die Liebe zu unserem Nächsten bilden.

In seinem Brief an die Römer wendet der Apostel Paulus sich gegen den pharisäischen Legalismus und weist hin auf den wahren Sinn des Einhaltens von Gottes Gebot: »Bleibt niemandem etwas schuldig; nur die Liebe schuldet ihr einander immer. Wer den andern liebt, hat das Gesetz erfüllt.

Denn die Gebote »Du sollst nicht die Ehe brechen, du sollst nicht töten, du sollst nicht stehlen, du sollst nicht begehren!« und alle anderen Gebote sind in dem einen Satz zusammengefaßt: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Die Liebe tut dem Nächsten nichts Böses. Also ist die Liebe die Erfüllung des Gesetzes« (Röm 13,8–10). Die Bibel von Jerusalem bemerkt dazu: »Der Nächste ist nicht mehr, wie noch im Buch Levitikus, ein Mitglied des gleichen Stammes oder Volkes, sondern jedes einzelne Mitglied der in Christus vereinten Familie der Menschheit« (Gal 3,28; Mt 25,40).

Nun müßte man zwar in der Folge auf die Einzelheiten der verschiedenen Gebote eingehen. Doch man wird immer beobachten können, daß das Einhalten des Gesetzes dazu neigt, die Kommunion mit Gott und mit dem Nächsten zu fördern, wie auch jede Übertretung des Gesetzes letztlich einen Riß in dieser Kommunion bewirkt.

Die Aufforderung, *einem Andern nichts anzutun, was man selbst nicht erleben möchte*, vermag den Menschen zwar nicht zur Vollkommenheit zu führen, doch ein solches Verhalten ist die Voraussetzung, die *conditio sine qua non* dafür, daß man überhaupt sprechen kann von Liebe, von Kommunion, von innerer Freiheit und sittlicher Schönheit. Augustinus schreibt: »Die erste Freiheit besteht darin, frei von Sünden zu sein ... wie da sind Töten, die Ehe brechen, Unzucht treiben, Stehlen, Betrügen, Gott lästern, und anderes. Wenn jemand beginnt, diese Sünden nicht mehr zu begehen (und kein Christ sollte sie begehen), dann beginnt er, den Kopf zur Freiheit zu erheben, aber dies ist erst der Anfang der Freiheit, es ist nicht die vollkommene Freiheit.«¹⁷

6. Die sittliche Schönheit im Eheleben

Im Zusammenhang mit der moralischen Natur der ehelichen Vereinigung stellt das Konzil in *Gaudium et spes* 49 fest, daß »jene Akte also, durch die die Eheleute innigst und lauter einwerden, (...) von sittlicher Würde (sind) (*honesti ac digni sunt*); sie bringen, wenn sie human vollzogen werden, jenes gegenseitige Übereignetsein zum Ausdruck und vertiefen es, durch das sich die Gatten gegenseitig in Freude und Dankbarkeit reich machen«.

Gleichwohl sei der besondere Wert des in der lateinischen Fassung verwendeten Adjektivs nicht verschwiegen, denn es verdient es, mit Aufmerksamkeit betrachtet zu werden.

Wir haben schon gesehen, was mit dem Begriff der moralischen oder geistigen Schönheit gemeint ist. Diese Schönheit ist gleichermaßen die Frucht des *Einklangs* (Gemeinschaft, Harmonie) und der *Pracht*.

Nun, das Konzil will damit sagen, daß die Akte der ehelichen Liebe, wenn sie in *keuscher* Innigkeit und folglich nach dem Willen Gottes voll-

zogen werden, an sich *geistig schöne* Akte sind, weil sie darauf ausgerichtet sind, die Gemeinsamkeit (Kommunion) zu steigern.

Aber welche Gemeinsamkeit ist hier gemeint?

Zunächst vor allem zwischen den Ehepartnern, weil diese sich einander total *hingeben*, sich rückhaltlos und freudig einander schenken.

Eine solche Hingabe ist dazu bestimmt, sich in der Zeugung und Erziehung der Kinder zu konkretisieren und fortzusetzen. Man könnte sogar sagen, daß die Ehegatten sich nicht nur lieben und einander hingeben, sondern sich füreinander aufopfern, damit aus dieser Geste der Hingabe eine echte Aufopferung füreinander und gegenüber den Kindern entstehe. Sie ist ein Zeichen der Liebe, das die Liebe und Zuneigung wachsen läßt.

Selbst wenn diese Akte bewußt an den unfruchtbaren Tagen der Frau vollzogen werden, ist gleichwohl zumindest implizit die Fortpflanzung als Möglichkeit gegeben und wird auch mit ihren eventuellen Konsequenzen angenommen. Die Bereitschaft zum Risiko, die bei der Verwendung von Kontrazeptiva nicht mehr besteht, ist ein Zeichen der Aufrichtigkeit der Hingabe. Diese Öffnung zum Leben beschützt die Liebe – mehr noch, sie ist die unerläßliche Bedingung dafür, daß man von wahrer Liebe sprechen kann.

Das Konzil weist darauf hin, daß die keusche Liebe aufrichtige Achtung vor der Würde der »Personen« der Ehegatten empfindet. Diese machen sich nicht zum Instrument der Lust, sondern geben sich einander hin. »Diese eigentümlich menschliche Liebe geht in frei bejahter Neigung *von Person zu Person*, umgreift das Wohl der ganzen Person (...) Eine solche Liebe, die Menschliches und Göttliches in sich eint, führt die Gatten zur freien gegenseitigen Übereignung ihrer selbst« (*Gaudium et spes* 49).

In einem schönen Aufsatz namens »Liebe und Verantwortung« schrieb Kardinal Wojtyła: »Wenn man aus den ehelichen Beziehungen das Element der potentiellen Vaterschaft und Mutterschaft radikal und vollkommen ausschließt, dann verändert sich dadurch auch die Beziehung zwischen den beiden Personen. Die Vereinigung in Liebe wird zu gemeinsamem Genuß herabgewürdigt, oder besser gesagt, zu jenem der beiden Partner ... Indem den Gesetzen der Natur Gewalt angetan wird, wird auch der Person Gewalt angetan, sie wird nicht so sehr in einen Gegenstand der Liebe als vielmehr in ein Objekt der Begierde verwandelt. Die Bereitschaft zur Zeugung und Fortpflanzung in den ehelichen Beziehungen schützt nicht nur die Liebe, sondern ist die unerläßliche Bedingung für eine wahre Vereinigung der Personen.«¹⁸

Und da dies mit der Kontrolle über die Triebe zusammenhängt, die manchmal maßlos und überaus heftig sein können, erscheint schließlich auch die Schönheit der keuschen Liebe, einer Liebe, die rein ist.

Umgekehrt macht Empfängnisverhütung die eheliche Vereinigung ärmer, verwandelt sie in einen Akt, der des Menschen unwürdig ist. Sie

schließt die Totalität des Selbst aus der Hingabe an den andern aus, die ganze eigene Männlichkeit und Weiblichkeit, die Fähigkeit, Vater oder Mutter zu werden Sie schließt von Grund auf die Chance aus, sich füreinander für immer aufzuopfern.

Daraus ergibt sich nicht nur die klare Verweigerung der Öffnung zum Leben, sondern auch eine Verfälschung der inneren Wahrheit der ehelichen Liebe, die ja aufgerufen ist, sich selbst mit der ganzen Person hinzugeben. Es handelt sich also, in anderen Worten, um eine Lüge. Und gerade mit Bezug auf unser Thema ist zu beobachten, daß die Liebe schließlich ermüdet, wenn man sie belügt, was immer diese Behauptung auch beinhalten mag.

Kardinal Wojtyła scheute nicht davor zurück zu behaupten, daß Empfängnisverhütung die Person erniedrigt, sie zum Objekt der Lust degradiert. Jener Akt der Vereinigung, der an sich die moralische Vollkommenheit der sich darbringenden Person zum Ausdruck bringt, wird zur Funktion eines bloßen Instruments reduziert, eines Mittels, um sexuelles Vergnügen zu erleben. Der Partner ist nicht mehr das Ziel oder der Gegenstand der Selbsthingabe, sondern wird zum Werkzeug der eigenen Lust.

In dem Brief an die Familien vom 9. Februar 1994 hebt Papst Johannes Paul diesen Gedanken mit besonderem Nachdruck hervor: »Die Person darf niemals als Mittel zur Erreichung eines Zwecks betrachtet werden; niemals vor allem als Mittel des ›Genusses‹. Sie ist und muß einzig das Ziel jedes Aktes sein. Nur dann entspricht die Handlung der wahren Würde der Person.«¹⁹

Doch es gibt auch eine andere Kommunion (Gemeinsamkeit), die aus den in keuscher Innigkeit vollzogenen ehelichen Akten gestärkt hervorgeht: die Kommunion zwischen den Ehegatten und Gott.

In der Tat verhalten sich die Ehegatten wie Verbündete der göttlichen Weisheit, sie sind bereit, Minister des von Gott festgelegten Entwurfes zu werden, und dadurch bezieht ihre Liebe sich auch auf Gott und spricht auch von ihm – zumindest auf eine indirekte Weise.

Und nicht nur das, sondern von dem Augenblick an, da sie bereit sind, die Schöpferkraft Gottes auch an sich wirken zu lassen, vereinigen sie selber sich mit Gott, und dieser Akt der Vereinigung wird nun zum *Zeugungsakt*.

Auf diese Weise verleihen die in keuscher Innigkeit vollzogenen ehelichen Akte den Ehegatten eine sittliche Schönheit, weil sie die Kommunion mit Gott wieder aufleben lassen, von ihm sprechen, zu ihm führen, sie mit ihm eins werden lassen. Jesus Christus wird so wahrhaftig zum Alpha und Omega, er ist der Anfang und das Ziel ihrer ehelichen Liebe.

Diese Akte sind auch deswegen schön, weil sie die Frucht der Unterwerfung der Triebe unter den Willen des Menschen sind, die ja letztlich die Unterwerfung unter den Willen Gottes bedeutet.

Wird hingegen von den Möglichkeiten der Empfängnisverhütung Gebrauch gemacht, dann bedeutet dies, daß sich die Ehegatten wie Richter

über den Plan Gottes verhalten, daß sie sich selbst an die Stelle Gottes setzen, sich ihm verschließen, sich anmaßen, nicht länger die Teilhabenden an Gottes Schöpferkraft zu sein, sondern sich selbst zum letzten Hüter der Quelle menschlichen Lebens erklären. Sie akzeptieren nicht, sondern sie verweigern sich seinem eigenen Plan betreffend die Möglichkeiten, die sie selbst in die Tat umsetzen. Und somit ist die eheliche Liebe nicht mehr offen für die Liebe Gottes, sie spricht nicht mehr von ihm, offenbart ihn nicht mehr, teilt ihn nicht mehr mit, ist nicht mehr auf ihn als ihren wahren und letzten Sinn gerichtet. Es wird unmöglich, den eigenen Leib noch als lebendiges und heiliges Opfer darzubringen, das Gott gefällt (Röm 19,1).

In den in keuscher Innigkeit vollzogenen Akten ehelicher Vereinigung wird noch eine letzte Art der Schönheit offenbar: die Schönheit der Beziehung zwischen den Ehegatten und dem Kind, das vielleicht geboren wird.

Hier nun öffnet die aufrichtige und totale Hingabe sich der Zeugung von Kindern und verewigt sich in ihr. Nirgendwo so sehr wie in diesem Falle wird offenkundig, wie die Kommunion zwischen zwei Personen – weit davon entfernt, sie in sich selbst einzuschließen oder sie hinsichtlich der gesellschaftlichen oder kirchlichen Gemeinschaft zu isolieren – in einer viel umfassenderen, dauerhafteren Gemeinschaft – der Gemeinschaft der Familie – Früchte trägt, und wie die Liebe die Fähigkeit zur Selbsthingabe wachsen läßt, indem sie die Barriere zwischen den Generationen überschreitet.

Im Falle von Empfängnisverhütung dagegen befinden wir uns im Angesicht einer Liebe, die nicht bereit ist, sich dem anderen vollkommen auszuliefern, einer Liebe, die eingeschüchtert zu sein scheint und die der Aufopferung nicht fähig ist. Und so bindet die Verhütung die Partner aneinander in der Angst vor dem Kind, das vielleicht geboren wird und das sich möglicherweise zum Rivalen um die Gunst des anderen entwickelt. Sie fürchten, daß die Frucht ihrer Liebe aufgeht und daß ihre innige Verbindung durch das Kind vielleicht gespalten wird. So wird das Kind nicht als ein Geschenk empfunden. Johannes Paul II. schreibt in diesem Zusammenhang: »Aber stimmt es wirklich, daß das Kind der Familie und der Gesellschaft nichts bringt? ... Das Kind wird von sich aus zu einem Geschenk für die Geschwister, für die Eltern, für die ganze Familie. Sein Leben wird zum Geschenk für die Geber des Lebens, die nicht umhin können werden, die Anwesenheit des Kindes, seine Teilnahme an ihrer Existenz, seinen Beitrag zu ihrem und zum gemeinsamen Wohl der Familiengemeinschaft wahrzunehmen.«²⁰

Was über diesen Unterschied zu den *aufrichtig und würdig* vollzogenen ehelichen Akten gesagt wurde, kann auch als Analogie auf alle Akte der Tugend und der Sünde übertragen werden, insbesondere gilt es aber für jedes maßvolle Tun.

Das läßt uns zu folgendem Schluß gelangen: Wenn auch das ontologisch Gute und das sittlich Gute nicht ein und dasselbe sind, so kann man den-

noch sagen, daß das ontologisch Gute zu einem sittlich Guten werden kann, wenn es sittliche Schönheit besitzt und wenn es die Kommunion zwischen der Person und Gott oder dem Nächsten bewahrt oder gar steigert. Ist das nicht der Fall, dann handelt es sich um ein moralisch schlechtes Tun.

Die enge Verknüpfung der Begriffe des *Guten* und des *Schönen* mit dem Ziel, das sittlich Gute zu finden, wurde schon zur Zeit der Antike als besonders wichtig empfunden.

Für einen Griechen sind Schönheit und das sittlich Gute mehr oder weniger synonym. Ethik und Ästhetik sind unauflöslich miteinander verbunden. Dort, wo wir sagen: Dieses zu tun ist gut, jenes zu tun ist schlecht oder böse, sagten die Hellenen: Es ist schön, so zu handeln, es ist häßlich, sich so zu verhalten.

Selbst im Evangelium sind die Begriffe »schön« und »gut« manchmal austauschbar. An den Stellen, wo wir etwas mit *gut* oder *einem Gut* übersetzen, finden sich in gleichem Maße auch die Begriffe *agatòs* (gut) und *kalòs* (schön).

Einige Beispiele mögen das belegen: »Jeder Baum, der keine gute (*kalòs*) Frucht hervorbringt, wird umgehauen« (Mt 3,10); »Ich bin der gute (*kalòs*) Hirt. Der gute Hirt gibt sein Leben hin für die Schafe« (Joh 10,11); »Jeder setzt zuerst den guten (*kalòs*) Wein vor ... Du jedoch hast den guten Wein (*kalòs*) bis jetzt zurückgehalten« (Joh 9,10).

7. Das sittlich Schöne und die Leidenschaften

Wie schon aus der Etymologie des Wortes ersichtlich ist, hat die Tugend der Mäßigkeit den Auftrag, all das zu mäßigen, zu verbessern, zu beseitigen, was einer Person dabei hinderlich sein kann, sich ihre sittliche Schönheit zu bewahren.

Wenn vom Körper bisweilen ein Verzicht gefordert wird, dann geschieht das nicht, um ihn zu demütigen oder gar zu verstümmeln, sondern vielmehr um seinen Wert noch zu steigern. Der Verzicht hilft den Sinnen und den Gefühlen, den rechten Platz einzunehmen, damit sie nicht die Oberhand über die Vernunft, den Willen oder das Herz gewinnen. Ein Mensch, der maßzuhalten vermag, ist Herr über sich selbst, über seine eigenen Triebe, und gerade deswegen ist er innerlich frei und fähig, sich selbst hinzugeben, zu lieben.

Er ist sich deshalb seines eigenen, grundlegenden und unersetzlichen Wertes bewußt. Die Griechen nannten das zu Recht »*sophrosyne*« (Weisheit).

In der Umgangssprache weckt das Wort *Keuschheit* zuallererst natürlich Assoziationen mit etwas Untersagtem oder Verbotenem. Tatsächlich weist

dieser Terminus, der vom Lateinischen »castigare« abgeleitet wird, auf die Zügel hin, die den sexuellen Trieben angelegt werden sollen.

Wenn man sich gleichwohl vor Augen hält, daß die menschliche Sexualität nicht nur körperlichen Reichtum, sondern auch den Reichtum der Seele und der Gefühle meint, und daß ihre tiefere Bedeutung darin liegt, den Menschen zur Hingabe seiner selbst in der Liebe bereit zu machen, dann bemerkt man sehr bald, daß Triebleben und Geschlechtsleben keineswegs ein und dasselbe sind.

Der Trieb ist gut an sich. Er ist eine Art gefühlsmäßiger Erkenntnis, die uns anzutreiben vermag und ein Bedürfnis offenkundig macht; im Falle des Menschen sollte er wohl besser mit *Impuls* bezeichnet werden, weil er eigentlich ein Teil der rationalen Erkenntnis ist und freiwillig kontrolliert werden kann. Doch der Mensch besteht nicht nur aus Trieben oder Impulsen.

Es ist bekannt, daß die Tiere ihren Geschlechtstrieb im allgemeinen nur während bestimmter, zeitlich beschränkter Perioden ausüben. Er manifestiert sich dann als ein vitales, absolut zwingendes Bedürfnis. Die Leistung des weiblichen Tieres gegenüber dem männlichen Tier beschränkt sich strikt auf die biologische Funktion der Erhaltung der Spezies und schafft somit keine Lebensgemeinschaft.

Ganz anders stehen die Dinge dagegen beim Menschen. Seine Sexualität ist nicht an einen kosmischen Rhythmus gebunden, er kann sie ausleben, wann immer er will. Jedenfalls ist der Geschlechtstrieb in ihm nicht mehr zwanghaft.

Man könnte fast sagen, das sexuelle Verlangen beim Menschen sei gewissermaßen abgekoppelt von dem vitalen Bedürfnis und sei statt dessen an den Geist und an die Freiheit gebunden. Er ist Ausdruck der Person und weist somit personalistische Werte auf, darunter in erster Linie die Selbsthingabe.

Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, sich selbst zu erziehen und die eigenen Leidenschaften zu beherrschen. Und das bedeutet, sie zu zähmen, ihnen das Siegel der Vernunft und der Freiheit aufzudrücken, sie in den Dienst anderer, höherer Werte zu stellen. So werden sie zur treibenden Kraft und zur Stütze unseres Tuns, das dadurch einen leidenschaftlichen Charakter erhält.

Im übrigen weiß jeder, auch aus Erfahrung, daß die Versuchung, sich auf sich selbst zurückzuziehen, immer am Werk ist, und daß man seine Gefühle, Leidenschaften und Affekte bändigen oder disziplinieren muß, wenn man wahre Selbstbeherrschung erlangen will. Keuschheit ist also in diesem Sinne gleichbedeutend mit einem aufmerksamen Wachen über das, was wir denken, sagen, fühlen und tun, damit die »Person« innerhalb der Logik der aufrichtigen Selbsthingabe zu verbleiben vermag.

Weit davon entfernt, die echten menschlichen Bestrebungen zu unterdrücken, erweist sich die Keuschheit als eine außergewöhnliche geistige Energie,

die uns fähig macht zu lieben, zur rückhaltlosen Selbsthingabe bereit zu sein und immer das Wohl des anderen zu wollen. Sie ist die Kraft, die unserer Leidenschaft Aufrichtigkeit verleiht und zugleich die Liebe daran hindert, sich hinter dem Egoismus oder der körperlichen Anziehung zu verbergen.

In unserer Zeit hat die Erziehung des Gefühlslebens wegen seiner Trennung vom Fortpflanzungstrieb und sogar von der Liebe ganz besondere Bedeutung gewonnen. Sind es nicht gerade die kultivierten, gebildeten Menschen, welche Sexualität nur noch in einer reduzierten, armseligen Form verstehen und erleben können, einer Form, die einzig und allein an den Leib, den Körper, gebunden ist und an einen egoistischen Genuß, der leider nur allzu oft die Ursache dafür ist, daß diese Menschen einer treuen, ausdauernden Liebe nicht mehr fähig sind?

8. Maßhalten in Speise und Trank

Der erste Bereich, in welchem wir gehalten sind, die Tugend des Maßhaltens auszuüben, ist derjenige, der dem tiefsten Bedürfnis des Menschen entspricht: der Selbsterhaltungstrieb.

In diesem Falle ist das Maßhalten scheinbar einfach darauf ausgerichtet, eine Ernährung zu gewährleisten, die den Bedürfnissen des einzelnen entspricht und ihm dazu verhilft, sich heil und bei guter Gesundheit zu erhalten. Der Aspekt der Gemeinsamkeit, der Kommunion, scheint ihn dabei nur aufs Glatteis zu führen.

In Wirklichkeit reicht es schon aus, daß wir uns ein traditionelles Tischgebet in Erinnerung rufen, um uns dessen bewußt zu werden, daß es sich dabei noch um eine Zielsetzung ganz anderer Art handelt, nämlich jenes Ziel, für welches wir uns überhaupt am Leben zu erhalten versuchen: »Herr und Vater, wir danken Dir für dieses Mahl. Du hast uns heute neu gestärkt. Hilf uns in Deiner Kraft, *Dir und unseren Mitmenschen zu dienen*«. Oder auch: »Im täglichen Mahl, o Herr, erkennen wir Deine Güte. Wir danken Dir und *loben Dich in Ewigkeit*.«

Dem Herrn und unseren Mitmenschen zu dienen und *den Herrn in Ewigkeit zu loben*: das sind Ziele, die einem Menschen helfen, aus sich selbst herauszutreten und zu erkennen, daß, auch wenn er sich um die Dinge bemühen muß, die für seinen täglichen Unterhalt erforderlich sind, dennoch das hohe Ziel der Kommunion immer das erste Anliegen ist: dem Herrn und dem Nächsten zu dienen und sich ihm ganz hinzugeben.

Die Heilige Schrift legt uns nahe: »Wer (...) ißt, tut es zur Ehre des Herrn« (Röm 14,6); »Ob ihr also eßt oder trinkt oder etwas anderes tut: tut alles zur Verherrlichung Gottes!« (1 Kor 10,31); »Alles, was ihr in Worten und Werken tut, geschehe im Namen Jesu, des Herrn. Durch ihn dankt

Gott, dem Vater!« (Kol 3,17) Unser Essen und Trinken fügen sich ein in jenes Prinzip, das sagt: »Alles ist durch ihn und auf ihn hin geschaffen« (Kol 1,16). Auch für diese unsere Tätigkeiten gilt, was der Herr gesagt hat: »Ich bin das Alpha und das Omega, der Anfang und das Ende« (Offb 1,8).

Unter diesem Blickwinkel müssen die Praktiken christlicher Askese und Buße betrachtet werden. Weit entfernt von jenem Narzißmus, der zum Kult des eigenen Körpers verführt, um auf der Linie zu bleiben, sind sie dazu bestimmt, uns von krankhaften Abhängigkeiten loszulösen, unsere innere Freiheit wachsen zu lassen, in unserem eigenen Fleisch das Geheimnis des Heils zu finden, das Christus dem Leben der Welt gebracht hat, und uns zu lehren, uns selbst ganz hinzugeben in der konkreten Ausübung brüderlicher Nächstenliebe.

ANMERKUNGEN

1 »Haec est brevis et recta definitio virtutis: ordo amoris«. *De moribus Ecclesiae catholicae*, 15: *De Civitate Dei*, 15,22.

2 In seiner *Ethica nicomachea* VII, Kapitel 14 und 15, stellt Aristoteles interessante Überlegungen zum Thema Lust und Vergnügen an. Er behauptet unter anderem, daß das Vergnügen eine Medizin sei und daß es um so intensiver empfunden wird, je größer der Schmerz ist.

3 Thomas von Aquin, *Summa Theologiae*, II-II, 153, 2, ad 2.

4 Ebd., I-II, 34,1, ad 1.

5 Cicero, *III De finibus*, Kap. 10.

6 Vgl. J. L. Brugués, *Dizionario di morale cattolica*, S. 290.

7 St. Ambrosius, *De Sacramentis*, III,2.

8 »Honestatem voco intellegibilem pulchritudinem, quam spiritualem nos proprie dicimus«, (Augustinus, *Octoginta trium quaestionum*», q. 30; ML 40,19).

9 Dionysos Areopagita, *De Divinis nominibus*, IV,5.

10 Thomas von Aquin, *Summa Theologiae*, I, 39,8.

11 Ebd., II-II, 145, 2.

12 Thomas von Aquin, *De Veritate*, 21,1..

13 Thomas von Aquin, *Kompendium der Theologie*, Kap. 115.

14 »Es ist offenkundig, daß etwas deshalb schlecht genannt wird, weil es einer Vollkommenheit entbehrt, die es haben muß. Wenn daher ein Mensch der Sehkraft entbehrt, ist dies für ihn schlecht; es ist aber nicht schlecht für den Stein, weil er nicht geeignet ist, die Sehkraft zu besitzen.« (Thomas von Aquin, *Kompendium der Theologie*, Kap. 114).

15 Thomas von Aquin, *Summa Theologiae*, I-II,27, 1, ad 3.

16 Dies ist die Definition des Schönen, wie Thomas von Aquin sie formuliert hat: »Pulchra enim dicuntur quae visa placent« (*Summa Theologiae*, I, 5, 4, ad 1).

17 Augustinus, *In Johannis Evangelium Tractatus*, 41,10.

18 K. Wojtyła, *Liebe und Verantwortung*.

19 Johannes Paul II., *Gratissimam sane*, Brief an die Familien, Nr. 12.

20 Ebd., Nr. 11.