

Josef Spindelböck

VERANTWORTETE

FREIHEIT

**Beiträge zur
theologischen
Ethik**

Verlag St. Josef

Verantwortete Freiheit

Josef Spindelböck

Verantwortete Freiheit

Beiträge zur theologischen Ethik

Verlag St. Josef

© 2004 Verlag St. Josef, A-3107 Kleinhain 6

Tel.: +43 (2742) 360088

Fax: +43 (2742) 20284

Internet: <http://stjosef.at>

E-Mail: verlag@stjosef.at

Herstellung und Verlag: Books on Demand GmbH, Norderstedt

ISBN 3-901853-09-X

Bibliographische Information der Deutschen Bibliothek:

*Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie;
detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.*

Inhalt

I Biblische Grundfragen

Der Stellenwert der Feindesliebe in der Ordnung der Liebe

Überlegungen zur bleibenden Provokation der ethischen Weisung Jesu12

Disput über Glaube und Werke

Der Ansatz einer komplementären Auslegung

biblischer Schlüsselstellen27

II Fundamentaethik

Sinnfrage und Grundentscheidung

Zur finalen Struktur sittlicher Erkenntnis und Entscheidung38

Christlicher Glaube und ethische Rationalität

Exemplarische Überlegungen anhand des moraltheologischen Konzepts der „Grundentscheidung“ und seiner philosophischen Voraussetzungen.....53

Von der Notwendigkeit und den Grenzen des ethischen Diskurses

Grundsätzliche Klärungen im Kontext

gegenwärtigen ethischen Problembewußtseins76

Die Endentscheidungshypothese und ihre Deutung im Zusammenhang der Grund- und Lebensentscheidung

Zur kritischen Analyse eines umstrittenen Theologumenons90

III Sozialethik

Der Mensch als soziales Wesen

Ethisch-moraltheologische Überlegungen 114

**Ermutigungen für das Wertebewusstsein
aus sozialetischer Sicht**

Grundsätzliche Erwägungen und exemplarische Verdeutlichungen133

Von den Zielen des Menschseins

Anregungen zu einer Kriteriologie des Sittlichen

im Rahmen der Sozialethik.....149

IV Rechts- und Friedensethik

Die sittliche Beurteilung der Sklaverei durch die Kirche

Ein Lehrstück zur Problematik der Erkenntnis

allgemeingültiger sittlicher Normen164

Moraltheologische Implikationen

des „Krieges gegen den Terrorismus“

Grundsätzliche Überlegungen im Hinblick auf eine aktuelle Situation.....196

V Liebe und Sexualität

Bindungswunsch und Bindungsangst

Aspekte der theologischen und pastoralen Antwort der Kirche

zur Situation unverheiratet zusammenlebender Paare220

Die sittliche Beurteilung der Homosexualität

Moralhistorische Anmerkungen zum christlichen Standpunkt241

Sex für Behinderte?

Ein Beispiel für eine radikale Fehlinterpretation päpstlicher Aussagen.....266

VI Medizinische Ethik

**Sittliche Verantwortung in der Medizin
aus der Perspektive der theologischen Ethik**

Grundsätzliche Überlegungen und konkrete Anwendungen

im Hinblick auf die Plastische Chirurgie274

Medizinische Qualität oder ökonomische Effizienz?

*Anliegen und Grenzen ethischer Vermittlung angesichts
von Rationierung und Rationalisierung im Gesundheitswesen*296

VII Sakramentales Leben**Der Schutz des Beichtgeheimnisses**

*Kanonistische und moraltheologische Überlegungen
in grundsätzlicher und aktueller Perspektive*316

Endgültig Nein zum Priestertum der Frau

*Zum dogmatischen Gewissheits- und Verbindlichkeitsgrad
des Apostolischen Schreibens „*Ordinatio Sacerdotalis*“*330

Kurzbiographie..... 335

Vorwort

Die Herausgabe dieser Sammlung von Aufsätzen zur philosophischen und theologischen Ethik entspringt sowohl einem wissenschaftlichen wie auch einem praktischen Bedürfnis: Artikel, die bereits publiziert wurden oder kurz davor stehen, sollen in einer leicht zugänglichen Form gemeinsam einem interessierten Leserkreis dargeboten werden. Dies soll der geistigen Auseinandersetzung mit relevanten Themen und Problemen in ihren ethischen und moraltheologischen Aspekten dienen.

Was Autor wie Leser thematisch antreibt, ist die Frage nach dem Bezug des christlichen Glaubens zum sittlichen Leben. Dies wird in den einzelnen Beiträgen je auf andere Weise erschlossen.

Primär sind wir Beschenkte, noch bevor Gott irgendetwas von uns fordert. Ihm verdanken wir das Leben, unser ganzes Sein. Alle natürlichen Kräfte und noch mehr unsere übernatürliche Befähigung und tatsächliche Begnadung ist von Gott geschenkt. Es heißt deshalb – in einem richtigen Sinn verstanden – zuallererst nicht „Du sollst!“, sondern „Du kannst! – Du darfst!“

Freilich sind uns die wunderbaren Gaben Gottes in Natur und Gnade nicht dazu anvertraut, dass wir sie achtlos beiseite schieben oder in ihrem von Gott gestifteten Sinngehalt verkehren und missbrauchen. Als freie Wesen, mit Vernunft und Gewissen ausgestattet, sind wir in eine lebendige Verantwortung gerufen: vor uns selbst, gegenüber der Mit- und Umwelt, vor allem aber gegenüber Gott dem Herrn, der in der Taufe in einer ganz einzigartigen Weise unser Vater geworden ist.

Dieses Verantwortungsverhältnis ist nicht bedrückend und einengend, sondern befreiend. Von daher wird eigene Tätigkeit nicht verhindert, sondern geradezu erst ermöglicht. „Zur Freiheit hat uns Christus befreit. Bleibt daher fest und lasst euch nicht von neuem das Joch der Knechtschaft auf-

legen!“ (Gal 5,1) *Es ist die Freiheit zum Guten, die uns vom Gott der Liebe geschenkt ist.* Genau dazu möchte dieses Buch aus der Perspektive des katholischen Glaubens und eines rational verantworteten Denkens ermutigen.

Die Literaturangaben wurden in ausführlicher Form jeweils an das Ende eines jeden Artikels gestellt, während sie in den Anmerkungen jeweils in Kurzform aufscheinen. Dies bedingt, dass manche zitierte Titel in dieser Aufsatzsammlung mehrmals benannt werden. Auch gewisse inhaltliche Wiederholungen wurden in Kauf genommen. Es soll jedoch damit die Möglichkeit erleichtert werden, die einzelnen Beiträge je nach Interesse für sich getrennt zu lesen. Die einzelnen Themen bilden zwar in sich geschlossene Einheiten der Darstellung und Diskussion, stehen aber doch in einem geordneten Bezug zueinander.

So hofft der Autor auf interessierte, wohlwollende und zugleich im guten Sinn kritische Leser!

Josef Spindelböck

Kleinhain, am Gedenktag des hl. Josef, des Arbeiters, 1. Mai 2004

I Biblische Grundfragen

DER STELLENWERT DER FEINDESLIEBE IN DER ORDNUNG DER LIEBE

Überlegungen zur bleibenden Provokation der ethischen Weisung Jesu

Obwohl das Wort „Liebe“ in aller Munde ist und scheinbar jeder weiß, was damit gemeint ist, ergeben sich bei näherem Zusehen und in der praktischen Verwirklichung existentieller Beziehungen nicht selten Probleme. Weit davon entfernt, auf reine oder gar willkürliche Spontaneität der Zuwendung reduziert werden zu können, kennt gerade auch die Liebe ihre eigenen Gesetze. Nur wer einen „Ordo caritatis“ akzeptiert, ist fähig, die eigene Berufung zur Liebe zu entdecken und zu leben. Besondere Schwierigkeiten ergeben sich angesichts der Worte Jesu: „Liebt eure Feinde!“ (vgl. Mt 5,44). Sie erscheinen für Andersgläubige und Fernstehende, aber auch für praktizierende Christen aufgrund der damit verbundenen psychologischen Schwierigkeiten als radikale Überforderung.

Kann das Gebot der Feindesliebe in der Weise neu erschlossen werden, dass es nicht als „Bremsklotz der Selbstverwirklichung“, sondern als Hilfe zu wahrer Selbstentfaltung in personaler Hingabe und gemeinschaftlichem Austausch erfahren wird? Welche Perspektiven zu seinem Verständnis bieten sich an, um diesem Anliegen gerecht zu werden und zugleich das „Salz“ des Evangelium nicht schal erscheinen zu lassen? Der Klärung dieser Fragestellung im Ganzen des „Ordo caritatis“ wollen die folgenden Überlegungen dienen.¹

¹ Ein ähnlicher Aufsatz von mir, jedoch mit anderer Akzentsetzung, erschien unter dem Titel: Die Hoffnungsperspektive der Feindesliebe. Vom Anspruch des Gebotes Jesu zwischen radikaler Überforderung und befreiender Weisung, in: Janusz Nagórny / Marian Pokrywka (Hg.), *Ndzieja chrześcijańska a nadzieje ludzkie* (Katolicki Uniwersytet Lubelski, Wydział Teologii), Lublin 2003, 231-254.

Natürliche Ethik zwischen Selbstbehauptung und Altruismus

Eine so genannte „natürliche Ethik“ der Sinnsuche im Bereich ethischer Orientierung ohne Einbezug der Offenbarung Gottes sieht sich im Hinblick auf die Möglichkeit von „Feindesliebe“ vor massive Probleme gestellt. Unbestritten scheint das Vorhandensein und die grundsätzliche Legitimität von Selbstbehauptung und Eigeninteresse, während der Überschritt zur Nächstenliebe und insbesondere zur Feindesliebe nicht von vornherein einleuchtet.

Ein historisch bedeutsames Beispiel für eine derartige Sichtweise ist der „*Leviathan*“ von Thomas Hobbes.² Von Natur aus stehe der einzelne Mensch in einem „Krieg aller gegen alle“. Allein aus Eigennutz schließe er sich in der Folge mit anderen zusammen, um gemeinsam zu überleben und die jeweiligen Eigeninteressen zu sichern. Eine eigentliche „Sozialnatur“ des Menschen wird auf diese Weise geleugnet. Triebfeder und wahres Motiv der Nächstenliebe sei letztlich nur die Eigenliebe.

Mithilfe der *Soziobiologie* ist versucht worden, das Verhalten des Menschen auch in Bezug auf seine sittliche Normativität stammes- und entwicklungsgeschichtlich, ja sogar genetisch zu „erklären“. Insbesondere die Relation von natürlichem Egoismus und Altruismus hat Probleme aufgeworfen.³ Fakten begründen für sich allein noch keine normative Dimension. Sie müssen unter Zuhilfenahme metaphysischer Kategorien und unter Voraussetzung einer bestimmten Anthropologie interpretiert werden.⁴ Höhle meint in diesem Zusammenhang, das, was in soziobiologischer Hinsicht als Triumph des Egoismus erscheine, könne ebenso als die einzig mögliche Weise interpretiert werden, in der sich der Altruismus in der Evolution durchzusetzen vermochte.⁵

² Vgl. dazu Nusser, Vertragsethik, 47-54.

³ Gemäß den Aussagen vieler Soziobiologen „ist der Grundakkord des Lebens Egoismus“. Altruismus sei „nur ein Epiphänomen, das stets an den genetischen Egoismus zurückgebunden“ bleibe. – Höhle, Moral, 270. In diesem Sinn formuliert Bayertz (Evolution, 22): „Der phänotypische Altruismus kann als ein *genotypischer Egoismus* gedeutet werden.“

⁴ Zur Analyse des „*Ordo caritatis*“ auf der Grundlage soziobiologischer Einsichten und Zusammenhänge vgl. Pope, Order.

⁵ Vgl. Höhle, Moral, 272.

Nicht zu leugnen ist, dass es bereits *im vor- und außerchristlichen Bereich* zu bedeutenden Formulierungen eines humanen Ethos gekommen ist. Das griechische Humanitätsideal drängte zur Überwindung von Hass und Feindschaft: „Nicht mitzuhassen, sondern mitzulieben bin ich geboren.“⁶ Seneca stellt fest: „Wenn du die Götter nachahmen willst, erweise auch den Undankbaren Wohltaten.“⁷ Letztlich dienen diese der Vernunft entstammenden Einsichten jedoch der Selbstbestätigung und –verwirklichung; die liebende Hingabe zugunsten des Nächsten, ja sogar des Feindes wird als solche in ihrem Eigenwert noch nicht erkannt und gewürdigt.⁸

Wenn es die Feindesliebe offenbar auch in nichtchristlichen Religionen und ethischen Systemen gibt, so darf nicht übersehen werden, dass die *christliche Feindesliebe* ihre eigene Qualität und *Einzigartigkeit* besitzt.⁹ Ihr Maß nimmt sie an der Weisung und Gestalt Jesu Christi, worauf nach dem folgenden Blick auf das Alte Testament eingegangen wird.

Alttestamentliche Hinweise und Vorbilder der Feindesliebe

Gegenüber dem „Faustrecht des Stärkeren“ und der Forderung nach maßloser Rache, wie diese im sog. Lamech-Lied zum Ausdruck kam¹⁰, stellte das Gesetz der Vergeltung („lex talionis“) mit der Formulierung „Leben für Leben, Auge für Auge, Zahn für Zahn, Hand für Hand, Fuß für Fuß“ (Ex 21,23-25) bereits eine Entwicklung in Richtung Gerechtigkeit dar. Die darin gegebene Härte wurde weiter gemildert, als die Entschädigung des Verletzten an die Stelle der starren Bestrafung des Schädigers trat.¹¹ Diese Dynamik ist als fortschreitende Humanisierung und als Überschreiten einer strengen Gerechtigkeit hin zu gelebter Nächstenliebe zu deuten.

⁶ Sophokles, Ant. 523.

⁷ Seneca, De ben. IV,26,1.

⁸ Vgl. Schnackenburg, Botschaft, Bd 1, 106.

⁹ Vgl. Gnilka, Matthäusevangelium, 191 f. „Ihre volle, auf das personale Du des anderen gerichtete Gewichtung empfängt die Feindesliebe jedoch erst aus den Voraussetzungen der von der *agapé tou theou* bestimmten Ethik Jesu“, urteilt Wilhelm Korff (Feindesliebe, 1213).

¹⁰ Vgl. Gen 4,24: „Ja, einen Mann erschlage ich für eine Wunde und einen Knaben für eine Strieme. Wird Kain siebenfach gerächt, dann Lamech siebenundsiebzigfach.“

¹¹ Vgl. Cornfeld / Botterweck, Bibel, Bd 2, 558.

Obwohl es im Alten Testament kein ausdrückliches Gebot gibt: „Du sollst deinen Feind hassen!“¹², entspricht es doch vielfach seiner Mentalität, die von Gott geforderte Nächstenliebe¹³ primär auf den Angehörigen des eigenen Volkes und erst in sekundärer Weise auf den Fremden zu beziehen, sie jedoch nicht auf den erklärten religiösen, politischen oder persönlichen Feind auszudehnen. Dieser erscheint dem frommen Beter vielmehr auch als Feind Gottes, der abgewehrt werden soll.¹⁴

Motive der Durchbrechung dieser Grundhaltung sind dennoch vorhanden¹⁵ und werden auch immer wieder praktisch umgesetzt, u.a. wenn dazu aufgefordert wird, auch dem persönlichen Feind in bestimmten Notlagen beizustehen.¹⁶ Großmütiges Verhalten dem Feind gegenüber wird rühmlich genannt.¹⁷

Die explizite Feindesliebe wird im Alten Bund nur rudimentär angesprochen und verwirklicht. Wegweisend ist die prophetische Gestalt des „ebed Jahwe“ in Jes 52,13-53,12, „der sich von Unrecht und Gewalt unschuldig treffen lässt, ohne dies zu erwidern bzw. danach zu rufen“, bis zu dem Punkt, „wo Feindschaft von Grund auf aus den Angeln gehoben wird.“¹⁸ Diese messianische Verheißung lässt hoffnungsvoll das Eschatologisch-Neue erwarten, auch unter den Bedingungen des gegenwärtigen Unheils-Äons.

¹² Wenn Jesus in Mt 5,43 diese Form dennoch zitiert, so wird darin neben der im Alten Testament gegebenen Mentalität der Heilsbeschränkung auf das erwählte Volk mit gewisser Wahrscheinlichkeit eine qumranische Auslegungstradition aufgegriffen, die zurückgewiesen werden soll: vgl. Gnika, Matthäusevangelium, 191; Frankemölle, Feindesliebe, 1212.

¹³ „An den Kindern deines Volkes sollst du dich nicht rächen und ihnen nichts nachtragen. Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Ich bin der Herr.“ – Lev 19,18.

¹⁴ Vgl. Gewiess, Feindesliebe, 60. Zur Vielschichtigkeit des Feindmotivs vgl. Scharbert / Marböck, Feind, 163.

¹⁵ Im Alten Bund wird das bereits vorhandene, noch unvollkommene Ethos an die in der Offenbarung gegebene Gottese Erfahrung gebunden. So öffnet sich die Moral der Selbsterschließung Gottes und überwindet allmählich die archaischen moralischen Vorstellungen, wodurch der Wille Gottes immer klarer erkannt wird: vgl. Weber, Moraltheologie, 243.

¹⁶ „Wenn du dem verirrtten Rind oder dem Esel deines Feindes begegnest, sollst du ihm das Tier zurückbringen. Wenn du siehst, wie der Esel deines Gegners unter der Last zusammenbricht, dann laß ihn nicht im Stich, sondern leiste ihm Hilfe!“ – Ex 23,4 f.

¹⁷ Vgl. das Beispiel Davids gegenüber Saul in 1 Sam 24,1 ff. Ijob hat sich nie über das Unglück eines Feindes gefreut (vgl. Ijob 31,29 f.).

¹⁸ Scharbert / Marböck, Feind, 164.

Neutestamentliche Radikalität im Gebot: Liebt eure Feinde!

Es blieb der Ethik Jesu vorbehalten, in *neuer und radikaler Deutung der Nächstenliebe* ausdrücklich zur Feindesliebe aufzurufen. Diesen Anspruch für all jene, die ihm nachfolgten und sich für das Reich Gottes einsetzen, hat er in seinem eigenen Leben und Sterben beispielhaft eingelöst.¹⁹

Zwei Überlieferungskontexte präsentieren uns das Gebot der Feindesliebe in den Evangelien:

„Ihr habt gehört, dass gesagt worden ist: Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen. Ich aber sage euch: Liebt eure Feinde und betet für die, die euch verfolgen, damit ihr Söhne eures Vaters im Himmel werdet; denn er lässt seine Sonne aufgehen über Bösen und Guten, und er lässt regnen über Gerechte und Ungerechte. Wenn ihr nämlich nur die liebt, die euch lieben, welchen Lohn könnt ihr dafür erwarten? Tun das nicht auch die Zöllner? Und wenn ihr nur eure Brüder grüßt, was tut ihr damit Besonderes? Tun das nicht auch die Heiden? Ihr sollt also vollkommen sein, wie es auch euer himmlischer Vater ist.“ (Mt 5,43-48)

„Euch, die ihr mir zuhört, sage ich: Liebt eure Feinde; tut denen Gutes, die euch hassen. Segnet die, die euch verfluchen; betet für die, die euch misshandeln. Dem, der dich auf die eine Wange schlägt, halt auch die andere hin, und dem, der dir den Mantel wegnimmt, laß auch das Hemd. Gib jedem, der dich bittet; und wenn dir jemand etwas wegnimmt, verlang es nicht zurück. Was ihr von anderen erwartet, das tut ebenso auch ihnen. Wenn ihr nur die liebt, die euch lieben, welchen Dank erwartet ihr dafür? Auch die Sünder lieben die, von denen sie geliebt werden. Und wenn ihr nur denen Gutes tut, die euch Gutes tun, welchen Dank erwartet ihr dafür? Das tun auch die Sünder. Und wenn ihr nur denen etwas leiht, von denen ihr es zurückzubekommen hofft, welchen Dank erwartet ihr dafür? Auch die Sünder leihen Sündern in der Hoffnung, alles zurückzubekommen. Ihr aber sollt eure Feinde lieben und sollt Gutes tun und leihen, auch wo ihr nichts dafür erhoffen könnt. Dann wird euer Lohn groß sein, und ihr werdet Söhne des Höchsten sein;

¹⁹ Vgl. das Gebet des sterbenden Jesus am Kreuz für seine Feinde: „Jesus aber betete: Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun.“ – Lk 23,34. Der Märtyrer Stephanus ist in besonderer Weise dem Herrn nachgefolgt: vgl. Apg 7,60.

denn auch er ist gütig gegen die Undankbaren und Bösen. Seid barmherzig, wie es auch euer Vater ist!“ (Lk 6,27-36)

In diesen Perikopen – bei Mt wird die Weisung antithetisch formuliert – geschieht eine *Erweiterung der Goldenen Regel als des ethischen Minimums in Richtung Feindesliebe*.²⁰ Im Jünger Jesu soll kein Raum sein, der nicht von der Liebe zum Feind durchdrungen ist: die äußere Tat, sein Wünschen und Reden, das ganze Herz wird davon erfüllt.²¹

Die Liebe kommt dem anderen zuvor, wenn sie Gutes tut. Dann allerdings löst sie auf der anderen Seite einen Umdenk- und Umkehrprozess aus. Dieser Wandel des Herzens ist nicht einklagbar, sondern kann nur in Freiheit geschehen. Das letzte *Motiv für diese zuvorkommende Liebe ist in Gott zu suchen, der „vollkommen“ ist*. Gottes Güte ist selbstlos und erweist sich eben dadurch, dass sie sich mitteilt auch an jene, die es nicht verdienen und sich diese zu Freunden macht. Indem die Feindesliebe „in keiner Weise durch selbstsüchtige Gesinnung getrübt“ ist, unterscheidet sie sich durch die Reinheit ihres Beweggrundes – nämlich die Liebe des himmlischen Vaters – von der auf Gegenseitigkeit beruhenden Liebe der „Zöllner und Sünder“.²² Wer die Liebe zum Feind übt, erweist sich dadurch als *Kind Gottes*. Diese Gotteskindschaft ist dynamisch zu verstehen: Gott hat die Jünger Jesu bereits als seine Kinder angenommen, doch sie müssen sich in der Welt gerade durch die Nächsten- und Feindesliebe bewähren und werden erst am Ende unwiderruflich in die Rechte ihrer Sohnschaft eingesetzt.²³

Paulus hat diese Aussagen des Herrn weitergeführt, wenn er im Römerbrief schreibt:

²⁰ „Die anderen geben eine Regel dafür, dass dem Nächsten nichts zugefügt wird, was unlieb ist; Jesus gibt eine Regel darüber, dass dem Nächsten, selbst dem Feind, Gutes getan wird. Darin liegt der große Unterschied: nicht nur nicht Böses tun, sondern Gutes tun. Der Jünger Jesu darf sich nicht damit begnügen, dass er nichts Böses tut, er muss Gutes tun, alles Gute, das er sich selbst wünscht.“ – Stöger, Evangelium, 182. Auch im Alten Testament liegt die Goldene Regel noch in einer negativen Fassung vor: „Was dir selbst verhasst ist, das mite auch einem anderen nicht zu“ (Tob 4,15).

²¹ Vgl. Stöger, Evangelium, 179.

²² Vgl. Gewiess, Feindesliebe, 61. Ähnlich Stöger (Evangelium, 183): „Weil in der Feindesliebe die Hoffnung aufgegeben werden muss, Erwidern und Liebe zu erhalten, stellt sie am echtsten die Liebe des Jüngers Jesu dar. Was den Jünger zur Liebe bewegt, ist nur der Wille Gottes, seine Herrschaft, Jesus, der Meister, und sein Wort.“

²³ Vgl. Gnlika, Matthäusevangelium, 193 f.

„Segnet eure Verfolger; segnet sie, verflucht sie nicht! Vergeltet niemand Böses mit Bösem! Seid allen Menschen gegenüber auf Gutes bedacht! Soweit es euch möglich ist, haltet mit allen Menschen Frieden! Rächt euch nicht selber, liebe Brüder, sondern lasst Raum für den Zorn (Gottes); denn in der Schrift steht: Mein ist die Rache, ich werde vergelten, spricht der Herr. Vielmehr: Wenn dein Feind Hunger hat, gib ihm zu essen, wenn er Durst hat, gib ihm zu trinken; tust du das, dann sammelst du glühende Kohlen auf sein Haupt. Lass dich nicht vom Bösen besiegen, sondern besiege das Böse durch das Gute!“ (Röm 12,14.17-21)

Die wahre Gesinnung der Liebe darf sich nicht durch das Böse anstecken lassen. Der Mensch ist in Gefahr, sich von seinen Rachegefühlen dazu hinreißen zu lassen, unter dem Schein des Guten, nämlich der gerechten Vergeltung, Böses zu tun. *Der Richter aber ist Gott allein*, der will, dass alle Menschen sich bekehren und gerettet werden.²⁴ Wir aber sollen dem Nächsten von Herzen vergeben und ihm Gutes wünschen und tun.

Biblisch-theologische Begründungen der Feindesliebe

Grundlegend für die inhaltliche Ableitung und Motivierung des Gebotes der Feindesliebe ist der Hinweis auf die *Erschaffung aller Menschen durch den barmherzigen Gott*. Er erhält die Welt und die Menschen im Sein und lässt seine Sonne aufgehen über Bösen und Guten; er lässt regnen über Gerechte und Ungerechte. Dieses Schöpfungsmotiv ist nicht nur dem Christentum immanent, sondern auch den übrigen monotheistischen Religionen, die Gott als Schöpfer anbeten und verehren. Insofern ist auch dem Judentum und dem Islam ein qualifizierter Zugang zur Feindesliebe möglich.

Die spezifisch christliche Begründung leitet indes über zur *Vollkommenheit Gottes*. Wer die Feinde liebt, wird „Sohn Gottes“ genannt. Er hat Anteil am innersten Wesen Gottes, *der die Liebe ist* (vgl. 1 Joh 4,8.16). Das Vorbild der Liebe Gottes zeigt sich vor allem dadurch, dass Gott uns in Jesus Christus geliebt hat, „als wir noch Feinde waren“ (Röm 5,10). Die Versöhnung kommt zuerst und ungeschuldet von Gott. In der Folge sind auch die Glaubenden fähig zur Versöhnung sowohl gegenüber denen, denen sie

²⁴ Vgl. Schlier, Römerbrief, 379.381-383.

selber Unrecht getan haben, wie auch gegenüber jenen, die ihnen Böses getan haben. Dies drückt sich im „Vaterunser“ auf unmittelbare Weise aus.

Auf dem Hintergrund der *Feindes- und Sünderliebe Gottes* wird der spezifische Charakter der christlichen Feindesliebe deutlich, die damit gegenüber den vor- und außerchristlichen Formen neue inhaltliche Akzente aufweist.²⁵ Es ist die Freiheit einander zu *lieben, wie Christus uns geliebt hat* (vgl. Joh 15,12), indem er sein Leben hingegeben hat auch für jene, die ihn verfolgt haben sowie für uns alle, die wir durch die Sünde Gottes Feinde geworden waren.²⁶ „Gott aber hat seine Liebe zu uns dadurch erwiesen, dass Christus für uns gestorben ist, als wir noch Sünder waren.“ (Röm 5,8) Christus stirbt am Kreuz für die durch die Sünde zu Feinden Gottes gewordenen Menschen. So überwindet er alle Feindschaft.²⁷ Der letzte Feind, der besiegt wird, ist der Tod (vgl. 1 Kor 15,26).

Die *Nachfolge Christi gerade auch in der Feindesliebe* zeigt sich exemplarisch und urbildhaft im Mitleiden Marias mit ihrem Sohn unter dem Kreuz. Sie gewinnt dadurch Anteil an seiner Vergebungsbereitschaft für alle Menschen und wird all jenen, die das Geschenk der Versöhnung annehmen, zur „Mutter“ (vgl. Joh 19,26 f).

Böses darf nicht mit Bösem vergolten werden, sondern ist *durch das Gute zu überwinden*. Dieses Prinzip verwirklicht sich in der Feindesliebe, wenn man – wie es der Apostel Paulus formuliert – durch Taten der Liebe „glühende Kohlen auf dem Haupt des Feindes“ sammelt.²⁸ Nur Güte und Großmut vermögen den Teufelskreis des Hasses und der Feindschaft zu durchbrechen.

Wie aber kann die Feindesliebe begründet werden, wenn auf der Gegenseite offenbar keine Einsicht und Umkehrbereitschaft gegeben ist? Auch hier gilt in neutestamentlicher Perspektive, dass *nicht der Mensch zu richten hat, sondern Gott allein*. Daher kann mit Rupert Angermair festgestellt

²⁵ Vgl. Weber, Allgemeine Moraltheologie, 61.

²⁶ Vgl. Häring, Christus, Bd 1, 141 f.

²⁷ Vgl. Brandscheidt, Feind, 1211.

²⁸ Röm 12,20; vgl. Spr 25,22

werden: „Letztes Motiv gegenüber einem unbußfertigen Feind ist die alleinige Strafgewalt Gottes.“²⁹

Vorsicht und Klugheit werden durch die recht verstandene Feindesliebe nicht ausgeschlossen: „Seht, ich sende euch wie Schafe mitten unter die Wölfe; seid daher klug wie die Schlangen und arglos wie die Tauben!“ (Mt 10,16) Dem schuldigen Feind gegenüber darf nicht der falsche Eindruck erweckt werden, er sei im Recht und könne ungestraft Böses tun. Somit dürfen Forderungen angemessener Wiedergutmachung, womöglich auch durch *Rechtsmittel*, insoweit erhoben werden, als dies um der Reue und Besserung des „Feindes“ willen geschieht oder auch um des Gemeinwohls willen bzw. um unverhältnismäßig großen eigenen Schaden abzuwehren.³⁰

Im Gebet für die Feinde geschieht der höchste Ausdruck des Wohlwollens: „Vergeltet nicht Böses mit Bösem noch Kränkung mit Kränkung! Stattdessen segnet; denn ihr seid dazu berufen, Segen zu erlangen.“ (1 Petr 3,9) Der Lobpreis Gottes ist mit einem „bene-dicere“ gegenüber den Mitmenschen, ja sogar gegenüber den Feinden verbunden. Wer Gott preist, kann dem Nächsten nicht übel wollen. Er darf ihm nicht fluchen, sondern soll ihm Segen spenden.

Verortung der Feindesliebe in der Einheit der Gottes- und Nächstenliebe

Im hier behandelten Fragenkontext ist es hilfreich, sich auf einen „Klassiker der Theologie“ zu besinnen. Für *Thomas von Aquin* (1225-1274) ist es unbestreitbar, dass die übernatürliche Liebe, die von Gottes Gnade gewirkt hat, eine bestimmte Ordnung der Zuwendung besitzt: zuerst und vor allem wird Gott geliebt, dann folgen die Selbstliebe und die Nächstenliebe. Ebenso ist es ein Gebot Gottes, dass der Christ auch die Feinde lieben muss.³¹ Sowohl in der Ordnung der Gnade wie auch in der Ordnung der Natur besteht eine Verhältnisbestimmung zwischen inneren und äußeren Akten, d.h. diese übernatürliche Liebe der „Caritas“, welche die gottge-

²⁹ Angermair, Feindesliebe, 62.

³⁰ Vgl. Angermair, Feindesliebe, 62 f.

³¹ Vgl. Thomas von Aquin, STh II-II q.26.

wollte natürliche Liebe integriert und erhöht, kennt eine Ordnung des Nacheinander sowie der besonderen Wertschätzung sowohl hinsichtlich der inneren Affektivität dieser Liebe wie auch im Hinblick auf deren äußere Akte. Die teilweise Vorgabe an Ordnung, wie sie von den natürlichen biologischen Voraussetzungen her geschieht, bedarf der Ergänzung und Vervollständigung, ja der bleibenden Durchformung und Leitung durch die Vernunft des Menschen.³² Im Anschluss an diese Sichtweise ist sowohl die universale Liebe zu allen Menschen gefordert, wie auch eine Einbeziehung und Integrierung der natürlichen Prioritäten unter christlichen Vorzeichen.³³ Christliche Nächstenliebe geht über ein bloßes Kosten-Nutzen-Kalkül hinaus. In ihr wird die Person um ihrer selbst willen respektiert und in Liebe bejaht. Wie steht es nun konkret um die Feindesliebe?

Jene Liebe, die sogar gegenüber dem Feind vom Christen gefordert ist und die von Gottes Gnade ermöglicht wird, ist sowohl ihrem Ursprung, ihrem Wesen nach und auch gemäß ihrem Ziel eine übernatürliche Liebe, die um Gottes willen („propter Deum“) geübt wird („caritas“). Freilich präzisiert der Aquinate: Der Feind ist nicht zu lieben, insofern er feindlich gesinnt ist, denn das wäre gegen die Natur, welche auch von der Ordnung der Gnade vorausgesetzt wird; es würde auch der Liebe als solcher widersprechen. Der Feind wird jedoch als Mensch geliebt, da er ebenso ein Abbild Gottes ist. Überdies kann er sich jederzeit zu Gott bekehren, wenn er sich von ihm durch eine Todsünde getrennt hat; er ist der ewigen Seligkeit fähig („beatitudinis capax“). Konkrete Taten der Liebe sollen dem persönlichen Feind in Situationen der Not erwiesen werden; die wahre Feindesliebe geht jedoch darüber hinaus und erweist ihm Gutes auch außerhalb einer zur Hilfeleistung streng verpflichtenden Notlage. Zumindest die innere Bereitschaft dazu sollte im vollkommen Liebenden vorhanden sein.³⁴

³² Biologische und genetische Ursachen stellen zwar eine notwendige, aber keine hinreichende Grundlage für die Verwirklichung sittlicher und emotionaler Fähigkeiten beim Menschen dar: vgl. Pope, Order, 272.

³³ Vgl. Pope, Order, 279.

³⁴ Vgl. Thomas von Aquin, STh II-II q.25 a.8 („Utrum sit de necessitate charitatis ut inimici diligantur“) et a.9 („Utrum sit de necessitate salutis quod aliquis signa et effectus dilectionis inimico exhibeat“).

In Explikation und Weiterführung dieser Aussagen kann festgestellt werden: Die Gesinnung des umfassenden Wohlwollens (das Gute für den anderen wollen, seine Wertbewahrung und –vermehrung) ist letztlich nur in der Nachfolge des gekreuzigten und auferstandenen Herrn lebbar. Das Ziel muss es sein, Feinde zu Freunden zu machen. Der Christ will keine in Hass und Ablehnung begründete Gegnerschaft zum Mitmenschen aufrecht halten. Was bleiben muss ist die Differenz von Wahrheit und Irrtum, die Feindschaft zwischen der Liebe Gottes und der Sünde. Das Gute ist unbedingt zu lieben, das Böse zu „hassen“ und zu meiden, d.h. es geht um kompromisslose Ablehnung des Bösen. Wer dies nicht tut, wird davon in-fiziert. Die Liebe muss sich selber schützen, indem sie das ausschließt, was ihr widerspricht. Andernfalls würde sie sich selbst aufheben.

Die Verwirklichung der Feindesliebe geschieht meist in kleinen Schritten der Umkehr und Versöhnung unter den Bedingungen des „Schon“ und „Noch nicht“: Der Anfang des Heils ist uns bereits geschenkt, die Vollen-dung erwarten wir im Reiche Gottes. Feindesliebe ist darum ein Ausdruck von Richtungssittlichkeit. Wer Feindesliebe übt, ist geduldig mit dem anderen, dem „Feind“, aber auch mit sich selbst. Der Jünger Christi wird tun, was ihm möglich ist, und beständig beten, bis er allen Ärger und alle Rachsucht überwunden hat und er von Herzen verzeihen und Gutes tun kann.³⁵ Objektiv und entsprechend der Ordnung der Gerechtigkeit muss jener Teil, der die größere Schuld trägt, den ersten Schritt zur Versöhnung tun. In der Gnadenordnung des von Gott geschenkten Heils gilt freilich, dass jener, „der die Liebe Gottes am meisten erfahren hat und die größere Kraft zu heilen und Frieden zu stiften besitzt“, sich verpflichtet fühlen muss, den ersten Schritt zur Versöhnung zu tun.³⁶

Bei der Art der Verwirklichung der Feindesliebe sind die so genannten negativen von den positiven Pflichten zu unterscheiden.³⁷ Die negativen Pflichten beinhalten das Gebot, jeden persönlichen Hass sowie die Rachsucht und die daraus entspringenden Wünsche des Schadens und Unglücks sowie der Vergeltung des Bösen mit Bösem zu meiden. Sie gelten

³⁵ Vgl. Häring, *Christus*, Bd 2, 426.

³⁶ Häring, *Christus*, Bd 2, 426.

³⁷ Vgl. Mausbach / Ermecke, Bd 2, 145 f.

„semper et pro semper“, d.h. allgemein und in jedem Einzelfall. Die positive Pflicht, den Feind durch innere und äußere Liebe anzunehmen und ihm beizustehen, gilt „semper sed non pro semper“, d.h. der Gesinnung nach immer, der Verwirklichung nach nur dann, wenn die entsprechende Situation vorliegt, wo diese Gesinnung zum Ausdruck kommen kann. Weiters ist zwischen pflichtgemäßer Liebe auch zum Feind und dem Rat, dem Feind eine über das Pflichtgemäße hinausgehende Liebe zu erweisen, zu unterscheiden.

Wahre Feindesliebe ist kein Zeichen von Schwachheit, sondern bezeugt die Stärke der Liebe. Ihr Signum ist die „Torheit des Kreuzes“, in der sich die „Schwachheit“ Gottes als Stärke erweist (vgl. 1 Kor 1,25). Die Urangst des Selbstverlustes durch Nachgeben wird dem Christen genommen. Er kann sein Leben hingeben, um es zu empfangen und zu finden. Die Feindesliebe verzichtet gerade dem Feind gegenüber auf ihr Recht und nimmt ihm so die Möglichkeit, sich als „Feind“ in Szene zu setzen. Damit wird das Feindverhältnis von innen her ausgehöhlt und prinzipiell überwunden.³⁸

Ermöglicht wird die Feindesliebe durch den Geist Gottes, der in den Getauften wohnt, und ganz unmittelbar durch jene Liebe, die ausgegossen ist in die Herzen (vgl. Röm 5,5).

Kirche als Sakrament der Einheit und der Feindesliebe

Die Kirche ist das „sacramentum unitatis“ und somit Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott sowie für die Verbindung der Menschen untereinander.³⁹ Als „Salz der Erde“ und „Licht der Welt“ kann sie nur wirken, wenn sie auch die Feindesliebe verkündigt und exemplarisch verwirklicht. Auf diese Weise hilft die Gemeinschaft der Glaubenden mit, auszubrechen aus dem Zirkel der Vergeltung und der „Logik“ der Gewalt. Dabei zeigt sich neben der persönlichen auch eine soziale und strukturelle Dimension der Überwindung aller „feindlichen“ Formen des Zusammenlebens sowie der Strukturen der Sünde und der Gewalt.

³⁸ Vgl. Korff, Feindesliebe, 1213.

³⁹ Vgl. 2. Vatikanisches Konzil, LG 1.

Die Feindesliebe ist einerseits eine utopische Forderung, die über die natürlichen Kräfte geht⁴⁰, andererseits der einzige Weg der Sicherung einer friedvollen Zukunft. Sie ist unabdingbarer Bestandteil eines „Weltethos“.⁴¹ In ihr vollzieht sich die Überwindung einer unheilvollen Partikularität. Das Anderssein des Fremden wird nunmehr als Bereicherung und nicht als bloße Infragestellung der eigenen Identität oder als Bedrohung erlebt.

Wo das negative Verhalten des anderen aufhört, Maßstab des eigenen Handelns zu sein, führt dies in der Konsequenz zu einer Haltung, die eine jenem Verhalten zugrunde liegende feindselige Gesinnung durch Liebe und Wohlwollen überwindet.⁴²

Einerseits ist die Feindesliebe wirklich ein christliches „Proprium“ – Häring nennt es das entscheidende Kriterium der Heiligung und Vollkommenheit⁴³ –, andererseits ist sie für jeden Menschen guten Willens lernbar und einzufordern, da die Gnade Christi auch außerhalb der sichtbaren Kirche wirksam ist. Gerade der „Nächste“ (Hausangehörige, Verwandte) kann sich mitunter als Adressat der „Feindesliebe“ erweisen. Auch wir selber sind darauf angewiesen, dass uns andere dann annehmen, wenn wir ihnen gegenüber „feindlich“ gesinnt sind. Wir leben davon, dass andere den ersten Schritt tun und uns immer wieder vergeben, ja dass sie mit uns wieder das Gute wagen. Warum sollten nicht auch wir damit beginnen?

⁴⁰ „Weil aber die in der Feindesliebe liegende Zurücksetzung natürlich-vitaler Instinkte mit letztem Ernst, unter großen Opfern und auf die Dauer nur aus der übernatürlichen Agape und ihrem Mitvollzug möglich ist, darum ist die Feindesliebe eine typisch christliche Tugend.“ – Angermair, Feindesliebe, 62. Vgl. Häring, Christus, Bd 2, 425: „Feindesliebe ist heilende Liebe in der Kraft der Agape. Das Gebot der Feindesliebe ist in der christlichen Heilsökonomie zentral und absolut bindend.“

⁴¹ Freilich darf sich ein solches „Weltethos“ nicht auf ein ethisches Minimum beschränken, dem sich der sittliche Anspruch der kirchlichen Verkündigung unterzuordnen hätte. Insofern sind gerade gegenüber dem „Projekt Weltethos“ von Hans Küng kritische Vorbehalte angebracht. Vgl. dazu den Beitrag in diesem Sammelband: Von der Notwendigkeit und den Grenzen des ethischen Diskurses.

⁴² Vgl. Korff, Feindesliebe, 1213.

⁴³ Vgl. Häring, Santificación, 1660. Ähnlich Angermair, Feindesliebe, 62: „Als schwerste Leistung der Nächstenliebe ist sie deren Prüfstein.“

Literaturangaben

R. Angermair, *Feindesliebe*. II. Moraltheologisch, in: LThK², Bd 4, 61-63

K. Bayertz (Hg.), *Evolution und Ethik*. Biologische Grundlagen der Moral?, Stuttgart 1993

R. Brandscheidt, *Feind*, in: LThK³, Bd 3, 1211 f

G. Cornfeld / G.J. Botterweck (Hg.), *Die Bibel und ihre Welt*. Eine Enzyklopädie zur Heiligen Schrift in drei Bänden, Bergisch Gladbach 1988

H. Frankemölle, *Feindesliebe*. I. Biblisch, in: LThK³, Bd 3, 1212-1213

J. Gewiess, *Feindesliebe*. I. In der Schrift, in: LThK², Bd 4, 60 f

J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium*. Erster Teil: Kommentar zu Kap. 1,1-13,58 (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, hg. v. A. Wikenhauser, A. Vögtle, R. Schnackenburg), Freiburg-Basel-Wien 1993

B. Häring, *Frei in Christus*. Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens, 3 Bde, Freiburg-Basel-Wien 1979-1981²

B. Häring, *Santificación y perfección*, in: Nuevo diccionario de teología moral, dirigido por F. Compagnoni, G. Piana y S. Privitera, adaptó la edición española Marciano Vidal, Madrid 1992, 1651-1661

Th. Hobbes, *Leviathan*. Edited with an introduction by C.B. Macpherson, London 1985

V. Höhle, *Moral und Politik*. Grundlagen einer Politischen Ethik für das 21. Jahrhundert, München 1997

K. Hörmann, *Feindesliebe*, in: Lexikon der christlichen Moral, Innsbruck-Wien 1976, 460-462, <http://morallexikon.org/feindesl.htm>

W. Korff, *Feindesliebe*. II. Theologisch-ethisch, in: LThK³, Bd 3, 1213

J. Mausbach / G. Ermecke, *Katholische Moraltheologie*, Zweiter Band: Die spezielle Moral, Münster 1954¹⁰

K.-H. Nusser, *Vertragsethik*, in: A. Pieper (Hg.), *Geschichte der neueren Ethik*, Tübingen-Basel 1992, Bd 1, 47-65

St. J. Pope, *The Order of Love and Recent Catholic Ethics: A Constructive Proposal*, in: *Theological Studies* 52 (1991) 255-288

J. Scharbert / J. Marböck, *Feind*, in: Bauer J.B. in Zusammenarbeit mit Marböck J. u. Woschitz K.M. (Hg.), *Bibeltheologisches Wörterbuch*. Vierte, völlig neu bearbeitete Auflage, Graz-Wien-Köln 1994, 163-166

H. Schlier, *Der Römerbrief* (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, hg. v. A. Wikenhauser, A. Vögtle, R. Schnackenburg, Bd 6), Freiburg-Basel-Wien 1987³

R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*. Völlige Neubearbeitung (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, hg. v. A. Wikenhauser, A. Vögtle, R. Schnackenburg, Supplementband I+II), Bd 1: *Von Jesus zur Urkirche*, Bd 2: *Die urchristlichen Verkünder*, Freiburg-Basel-Wien, Bd 1: 1986, Bd 2: 1988

A. Stöger, *Das Evangelium nach Lukas*, 1. Teil (Geistliche Schriftlesung. Erläuterungen zum Neuen Testament für die Geistliche Lesung, in Zusammenarbeit mit K.H. Schelkle und H. Schürmann hg. v. W. Trilling, 3/1), Düsseldorf 1985

H. Weber, *Allgemeine Moraltheologie*. Ruf und Antwort, Graz-Wien-Köln 1991

H. Weber, *Spezielle Moraltheologie*. Grundfragen des christlichen Lebens, Graz-Wien-Köln 1999

DISPUT ÜBER GLAUBE UND WERKE

Der Ansatz einer komplementären Auslegung biblischer Schlüsselstellen¹

Der von der katholischen Kirche als kanonisch anerkannte Jakobusbrief bietet eine zu Röm 3,28 komplementäre Darstellung des Verhältnisses von Glaube und Tat. Dort hatte Paulus apodiktisch festgestellt:

„Denn wir sind der Überzeugung, dass der Mensch gerecht wird durch Glauben, unabhängig von Werken des Gesetzes.“

Ähnlich formuliert er in Gal 2,16:

„Weil wir aber erkannt haben, dass der Mensch nicht durch Werke des Gesetzes gerecht wird, sondern durch den Glauben an Jesus Christus, sind auch wir dazu gekommen, an Christus Jesus zu glauben, damit wir gerecht werden durch den Glauben an Christus, und nicht durch Werke des Gesetzes; denn durch Werke des Gesetzes wird niemand gerecht.“

Demgegenüber heißt es im Jakobusbrief 2,14-26:

„(14) Meine Brüder, was nützt es, wenn einer sagt, er habe Glauben, aber es fehlen die Werke? Kann etwa der Glaube ihn retten? (15) Wenn ein Bruder oder eine Schwester ohne Kleidung ist und ohne das tägliche Brot (16) und einer von euch zu ihnen sagt: Geht in Frieden, wärmt und sättigt euch!, ihr gebt ihnen aber nicht, was sie zum Leben brauchen – was nützt das? (17) So ist auch der Glaube für sich allein tot, wenn er nicht Werke vorzuweisen hat. (18) Nun könnte einer sagen: Du hast Glauben, und ich kann Werke vorweisen; zeig mir deinen Glauben ohne die Werke, und ich zeige dir meinen Glauben aufgrund der Werke. (19) Du glaubst: Es gibt nur den einen Gott. Damit hast du recht; das glauben auch die Dämonen, und

¹ Dieser Beitrag wurde übernommen aus meiner Studie: Grundentscheidung und konkrete sittliche Verhaltensweisen. Einheit und Dissoziierung von fundamentaler Option und konkreten sittlichen Entscheidungen in der moraltheologischen Diskussion (Moraltheologische Studien, Neue Folge, Bd. 4), St. Ottilien 2003, 35-42.

sie zittern. (20) Willst du also einsehen, du unvernünftiger Mensch, dass der Glaube ohne Werke nutzlos ist? (21) Wurde unser Vater Abraham nicht aufgrund seiner Werke als gerecht anerkannt? Denn er hat seinen Sohn Isaak als Opfer auf den Altar gelegt. (22) Du siehst, dass bei ihm der Glaube und die Werke zusammenwirkten und dass erst durch die Werke der Glaube vollendet wurde. (23) So hat sich das Wort der Schrift erfüllt: Abraham glaubte Gott, und das wurde ihm als Gerechtigkeit angerechnet, und er wurde Freund Gottes genannt. (24) Ihr seht, dass der Mensch aufgrund seiner Werke gerecht wird, nicht durch den Glauben allein. (25) Wurde nicht ebenso auch die Dirne Rahab durch ihre Werke als gerecht anerkannt, weil sie die Boten bei sich aufnahm und dann auf einem anderen Weg entkommen ließ? (26) Denn wie der Körper ohne den Geist tot ist, so ist auch der Glaube tot ohne Werke.“

Dieser Textbefund in seiner Gegensätzlichkeit, ja von manchen als solcher empfundenen Widersprüchlichkeit wirft Fragen auf und hat naturgemäß verschiedene Antworten in der Auslegungsgeschichte erfahren, die ihrerseits mit verschiedenen Konsequenzen im Hinblick auf die Auffassung vom sittlichen Leben des Christen einhergehen. Ein Blick darauf kann helfen, die biblische Botschaft gerade im Zusammenhang von Grundentscheidung und konkreten sittlichen Verhaltensweisen besser zu verstehen.

Extremposition: radikale Unvereinbarkeit von Glauben und Werken

Wer die beiden Darstellungsformen von Röm / Gal sowie Jak einander unvermittelt gegenüberstellt, könnte eine radikale Unvereinbarkeit behaupten und dies so formulieren: Paulus vertrete die Sichtweise, allein der Glaube genüge für das Heil. Die Rechtfertigung geschehe durch den Glauben allein ohne die Werke.² Es komme also für den Christen auf den unbedingten Glauben an die Treue Gottes an, die äußeren Werke zählten nichts. Der

² Die „sola fide“ - Auslegung des paulinischen Standpunkts in der reformatorischen Auseinandersetzung mit dem katholischen Glaubensverständnis kann hier nicht ausführlich rekapituliert werden, soll aber als Verständnishorizont der folgenden Überlegungen mitbedacht werden. Inzwischen wird auch auf protestantischer Seite deutlicher unterschieden zwischen den „Werken des Gesetzes“ und dem einen „Werk des Glaubens, der in der Liebe wirksam ist“, sodass ein legitimer Gebrauch des Begriffs „gute Werke“ in der Offenbarung anerkannt wird: vgl. Bertram, Werke, 648 f. Zum Status der „guten Werke“ in der gegenwärtigen Perspektive hermeneutisch orientierter evangelischer Ethik vgl. Honecker, Einführung, 94-104.

Jakobusbrief hingegen behauptete, dass die Werke entscheidend seien. Er entwerfe damit den Glauben als solchen und vertrete eine Rechtfertigung aufgrund der Werke.

Eine derartige Entweder-oder-Interpretation bevorzugt die eine Sichtweise auf Kosten der anderen und löst somit auch den Text der Schrift in seiner inneren Kontinuität und Komplementarität auf. In gewisser Folgerichtigkeit gibt es dann die Auffassung, der Jakobusbrief sei nicht als kanonisch, d.h. als Bestandteil des unfehlbaren Wortes Gottes in der Heiligen Schrift anzusehen, sondern sei Ausdruck einer theologischen Tradition, die die Aussageabsicht des Apostels Paulus und somit auch die Intention des geoffenbarten Gotteswortes nicht treffe, ja sogar preisgegeben habe.³ Wenn darüber hinaus behauptet wird, die katholische Kirche stehe für die in Jak vorgelegte, abzulehnende Sichtweise und nur die reformatorische Auffassung eines rettenden Fiduzialglaubens sei die genuin biblische, dann wirkt sich diese Interpretation kirchentrennend aus. Inzwischen sind wegweisende ökumenische Annäherungen auch in Bezug auf das Verständnis von Glaube und Werken erfolgt, die in ihren Auswirkungen noch nicht absehbar sind.

Prinzip einer katholischen Auslegung scheinbar widersprüchlicher Stellen in der Heiligen Schrift bleibt die Auffassung, dass die Bibel als vom Geist Gottes inspiriertes „Buch der Bücher“ bei voller Anerkennung der menschlich vielfältigen Beteiligung an seiner Entstehung von einer gemeinsamen Aussageabsicht getragen ist, die der Exeget und Bibelwissenschaftler in Übereinstimmung mit Tradition und Lehramt der Kirche zu erforschen hat.⁴

Zur Vermeidung einer konkurrierenden Sicht des Entweder – Oder soll versucht werden, der jeweiligen Eigenart der biblischen Texte nachzuspüren und zu einer Interpretation zu gelangen, die offen ist in Bezug auf das Ganze des Glaubens, d.h. die unter Wahrung der „*analogia fidei*“ ge-

³ Berühmt geworden sind die Worte Martin Luthers in der allgemeinen Vorrede zur Septemberbibel: „Darumb ist sanct Jacobs Epistel eyn rechte stroern Epistel gegen sie, denn sie doch keyn Euangelisch art an yhr hat.“ – Zit. nach Mußner, Jakobusbrief, 44, der auf Luther M., Werke. Kritische Gesamtausgabe („Weimarer Ausgabe), Weimar 1883 ff, DB 6,10 verweist.

⁴ Vgl. 2. Vatikanisches Konzil, Dei Verbum 10 und 11, in: DH 4213-4216.

schieht.⁵ Es gilt also aufzuzeigen, dass die auf den ersten Blick gegensätzlichen Stellen bei Paulus und im Jakobusbrief füreinander transparent, d.h. inhaltlich auf den jeweils anderen Kontext hin durchlässig sind. Ausgangspunkt soll der Jakobusbrief sein, wobei Verbindungen zum Römerbrief und anderen Paulus-Stellen hergestellt werden.

Erste Annäherung: „Glaube“

Ein wichtiger Schritt zu einer sachlichen Annäherung besteht darin zu klären, *in welcher Bedeutung der Begriff „Glaube“* jeweils verwendet wird. Es gibt die Möglichkeit, dass ein identisches Wort Verschiedenes meint, dass zwei Autoren also mit demselben Ausdruck einen ganz oder teilweise verschiedenen Inhalt bezeichnen. Eine solche Äquivalenz scheint auch hier gegeben zu sein.

Glaube meint in seiner Vollform die von Vertrauen und Liebe erfüllte Ganzhingabe des Menschen an Gott, wie es in Jak 2,6 zum Ausdruck kommt:

„Wer bittet, soll aber voll Glauben (en pistei) bitten und nicht zweifeln; denn wer zweifelt, ist wie eine Welle, die vom Wind im Meer hin und her getrieben wird.“

Der Fundamentalkritik in Jak 2,14-16 geht es hingegen um einen toten Glauben, dem gerade diese Liebe fehlt.⁶ Es heißt nämlich von jener Art von Glaube, die der Jakobusbrief hier im Blick hat, dieser sei auch bei den Dämonen gegeben (vgl. Jak 2,19). Dämonen sind – unabhängig davon, wie

⁵ „Unter ‚Analogie des Glaubens‘ verstehen wir den Zusammenhang der Glaubenswahrheiten untereinander und im Gesamtplan der Offenbarung.“ („Per ‚analogiam fidei‘ cohaerentiam intelligimus veritatum fidei inter ipsas et intra totum Revelationis propositum.“) – KKK 114. Der hier erfolgende Verweis auf den „Katechismus der Katholischen Kirche“ kann und will die nötige Hermeneutik des theologischen Umgangs mit seinen Aussagen nicht ersetzen. Im übrigen werden darin in katechetischer Form lehramtliche Marksteine in Erinnerung gerufen, an denen auch die wissenschaftliche Theologie nicht vorbeigehen darf, da sie stets im Dienst des von der Kirche vorgelegten Offenbarungsglaubens steht.

⁶ „Hat Jak also einen heidenchristlichen Pseudopaulinisten im Auge, der alles Heil von seinem frisch gewonnenen Monotheismus erwartet?“ fragt Mußner (Jakobusbrief, 139). Diesem Gegner unterstellt er einen ausgehöhlten, intellektualistischen Glaubensbegriff, der mit dem paulinischen Glauben nichts mehr zu tun hat. Vgl. auch Schnackenburg, Botschaft, Bd 2, 217 f.

man sich diese genau vorstellt und sogar unabhängig von einer Bejahung ihrer Existenz – Wesen, die nicht in der Liebe Gottes stehen. Sie sind von Gott durch freie Entscheidung getrennt und haben somit keinen Anteil an der Erlösung. Ihr inneres Prinzip ist der Hass gegen alles Gute, gegen Gott und alle, die an ihn glauben und ihn lieben. Es ist darum bemerkenswert, dass der Verfasser des Jakobusbriefs einen nicht heilswirksamen „Glauben“ bei den Dämonen anerkennt. Offenbar setzt er voraus, dass diese Gott nicht schauen, sondern eine Art von „Glaube“ besitzen, der sie der festen Überzeugung sein lässt, dass Gott existiert⁷, den sie hassen und nicht lieben, zugleich aber fürchten.

Dieser Vergleich zeigt, dass innerhalb des Jakobusbriefs verschiedene Dimensionen des Glaubensbegriffs anzutreffen sind. Eine dem Jakobusbrief gerecht werdende Auslegung muss also diese innere Spannung des Glaubensbegriffs berücksichtigen: Glaube kann etwas Rudimentäres sein in der Art eines Überzeugtseins von Unsichtbarem. In seiner Vollform schließt er jedoch die Hoffnung auf Vollendung⁸ sowie die mit ihm verbundenen Werke der Liebe ein. Gemäß seiner inneren Dynamik beinhaltet der lebendige Glaube die Möglichkeit einer Demonstration seines Wesens, er muss sich zeigen können in den tatkräftigen Werken der Nächstenliebe. Damit entspricht diese Sicht des Glaubens dem alttestamentlich-jüdischen Erbe sowie dem Geist Jesu.⁹ Jak geht es nicht um die Alternative Glaube *oder* Werke, sondern um das Zusammen von Glaube *und* Werken. Der Jakobusbrief behauptet auch nicht, dass der Glaube keine rechtfertigende Kraft besitzt, sondern dass diese Rechtfertigung nicht aus Glauben allein erfolgt, sondern auch aus Werken, „besser noch: aus einem Glauben, der sich als solcher in Werken erweist.“¹⁰ Diese Werke sind Werke der Barmherzigkeit (vgl. Jak 2,16.25) und des Gehorsams gegenüber Gott (vgl. Jak 2,22).

⁷ Vgl. die Definition des Glaubens, die der Hebräerbrief gibt: Glauben ist das „Überzeugtsein von Dingen, die man nicht sieht“ (Hebr 11,1).

⁸ In Hebr 11,1 ist dieser Glaube ein heilbringender, da es im selben Vers auch heißt, der Glaube sei ein „Feststehen in dem, was man erhofft“. Wenige Verse später wird noch weiter präzisiert: „Ohne Glauben aber ist es unmöglich, (Gott) zu gefallen; denn wer zu Gott kommen will, muss glauben, dass er ist und dass er denen, die ihn suchen, ihren Lohn geben wird.“ (Hebr 11,6) Dieser Vers ist eine Schlüsselstelle für die Entwicklung einer Theorie des impliziten Glaubens, was im Zusammenhang der Lehre von der Grundentscheidung von Bedeutung ist.

⁹ Vgl. Mußner, Jakobusbrief, 134 f.142; Schnackenburg, Botschaft, Bd 2, 219 ff.

¹⁰ Mußner, Jakobusbrief, 145.

Umgekehrt ist der Begriff „Glaube“ bei Paulus in Röm und Gal bezogen auf ein umfassendes Ja zu Gott, der sich in Jesus Christus geoffenbart hat. Diese Ganzhingabe an Gott ist nicht intellektuell-theoretisch zu verstehen, sondern drängt auf dynamische Verwirklichung in den aus der Glaubensentscheidung mit Hilfe der Gnade Gottes gewirkten Früchte des Glaubens.¹¹ Paulus kann somit kein Glaubensbegriff unterstellt werden, der abseht von der sittlichen Bewährung aufgrund eben dieser maßgeblichen Glaubenshaltung des Menschen.

Zweite Annäherung: „Werke“

Wird nun eine Stelle wie Röm 3,28 in den Blick genommen, so zeigt sich, dass es die Verschiedenheit des mit ein- und demselben Begriff gemeinten Inhalts (Äquivalenz) nicht nur beim Wort „Glaube“, sondern offenbar auch beim Ausdruck „Werke“ gibt:

Paulus hat bestimmte Werke im Blick, die er als Quelle und Grund der Rechtfertigung ablehnt. Es sind dies die toten „Werke des Gesetzes“.¹² Das jüdische Gesetz ist durch Jesus Christus erfüllt und abgelöst. Ein Festhalten daran würde bedeuten, den Glauben an Christus nicht ernst zu nehmen und somit zu verleugnen. Nicht die menschliche Eigenleistung setzt die Erlösung gegenwärtig¹³, sondern allein Gottes rettende Gnade, die auf Sei-

¹¹ Es mag überraschen, dass Luther in seiner vorreformatorischen Römerbriefvorlesung Glaube und Werke bei Jakobus und Paulus noch nicht als sich ausschließende Gegensätze betrachtete: Wenn Jakobus und Paulus behaupten, der Mensch werde aus Werken gerechtfertigt, so richte sich dies gegen das falsche Verständnis jener, die meinen, der Glaube reiche ohne seine Werke aus. Der Apostel Paulus sage nicht, dass der Glaube ohne seine eigenen Werke rechtfertige, wohl aber ohne die Werke des Gesetzes. So verlange die Rechtfertigung nicht Gesetzeswerke, sondern einen lebendigen Glauben, der seine Werke wirkt. („Igitur quando b. Jacobus et Apostolus dicunt ex operibus hominem justificari, contra falsam intelligentiam disputant eorum, qui fidem sine operibus suis sufficere putabant, cum Apostolus non dicat, quod fides sine suis propriis operibus, sed sine operibus legis justificat. Igitur justificatio requirit non opera legis, sed vivam fidem, que sua operatur opera.“ – Luther, Römerbriefvorlesung 1515/16, zit. nach Mußner, Jakobusbrief, 45.)

¹² Vgl. Mußner, Jakobusbrief, 152.

¹³ In diesem Sinn kann Schlier (Römerbrief, 117) feststellen: „Nicht das Tun als solches ist zur Rechtfertigung unbrauchbar, sondern eine bestimmte Art von Tun, die freilich jeder Mensch von seiner Herkunft mitbringt: das selbstsüchtige und eigengerechte Handeln, in dem die Selbsterbauung des ‚Rühmens‘ wirksam ist.“

ten des Menschen angenommen wird durch den heilswirksamen Glauben an Jesus Christus, den Erlöser.

„Ihn hat Gott dazu bestimmt, Sühne zu leisten mit seinem Blut, Sühne, wirksam durch Glauben.“ (Röm 3,25)

Dass es die „Werke des Gesetzes“ sind und nicht „Werke der Liebe“, die Paulus hier ausschließt, kann durch den eigenen Kontext der Schriften des Apostels Paulus aufgezeigt werden. Im Epheserbrief unterscheidet Paulus die durch Christus hinfällig und wertlos gewordenen Werke des Gesetzes von den guten Werken, die durch die Gnade Gottes kraft des Glaubens geschehen sollen:

„Denn aus Gnade seid ihr durch den Glauben gerettet, nicht aus eigener Kraft - Gott hat es geschenkt -, nicht aufgrund eurer Werke, damit keiner sich rühmen kann. Seine Geschöpfe sind wir, in Christus Jesus dazu geschaffen, in unserem Leben die guten Werke zu tun, die Gott für uns im Voraus bereitet hat.“ (Eph 2,8-10)

Paulus spricht an anderen Stellen von der Liebe, die das Gesetz zusammenfasst und erfüllt.¹⁴ Maßgeblich für das Heil ist jener Glaube, „der in der Liebe wirksam ist“ (Gal 5,6). Dem Apostel genügt nicht ein Glaube, der sich dispensiert von den Früchten dieses Glaubens, die seine Echtheit erweisen – im Gegenteil: Er setzt diese geradezu voraus!

Jakobus hingegen hat – wie der Kontext zeigt (Jak 2,1-13) – mit seiner Forderung nach „Werken“ nicht tote Gesetzeswerke im Blick, sondern die rettende Tat der Bruderliebe, also eben diese Werke der Liebe, die auch Paulus fordert, um den Glauben als echt zu erweisen.¹⁵ Denn wenn die Werke fehlen, kann man trotz aller Berufung auf einen theoretischen Glauben den „wirklichen, lebendigen und wirksamen Glauben nicht erweisen.“ Für Jakobus „muss der Glaube an den Werken aufweisbar sein.“¹⁶

¹⁴ Vgl. Röm 13,8-10; Gal 5,14.

¹⁵ Vgl. Mußner, Jakobusbrief, 156 f. Dieser sieht bei Jak daher kein „Leistungsprinzip“ im Sinne jüdischer Gesetzesfrömmigkeit gegeben, sondern eine „Werkfrömmigkeit“, die Ausdruck des lebendigen Glaubens ist, diesen aber nicht ersetzen kann und will.

¹⁶ Schnackenburg, Botschaft, Bd 2, 224.

Ergebnis der komplementären Auslegung

Auf der Basis dieser inhaltlichen Vermittlung kann somit festgehalten werden: Paulus geht es um den lebendigen, d.h. um den von Werken der Liebe erfüllten und sich in ihnen ausdrückenden Glauben. Nur dieser ist heilswirksam und kann rechtfertigen. Jak möchte nicht das alte jüdische Gesetz in seiner Heilsrelevanz wieder aufrichten, sondern die ganze Heilsmacht eines Glaubens an Jesus Christus bekennen, der sich auch in Werken zeigt, wenn er wirklich echt ist. Es geht nicht um tote Gesetzeswerke, sondern um die Bewährungszeichen authentischer Christusbefolgung.

In der Terminologie jenes theologischen Konzepts, das Thema dieser Studie ist, kann der Sachverhalt so formuliert werden: Die Grundentscheidung für Gott durch den Glauben, in der der Mensch Anteil am Heil Gottes gewinnt, erweist ihre Echtheit und verwirklicht sich durch die äußere Tat, durch Werke der Liebe. Es sind also gerade die so genannten „konkreten sittlichen Verhaltensweisen“, die aufzeigen können, ob überhaupt Glaube im Herzen vorhanden ist, und die gleichsam der „Leib“ seiner Verwirklichung sind.

Die Neuheit des Lebens in Christus, das sich ausdrückt in der Tat der Liebe, ist gleichsam die Garantie für die Echtheit der inneren Umwandlung des Herzens in Christus durch den Heiligen Geist. Der von Christus erlöste Mensch unterliegt nicht mehr der Sklaverei der Sünde und des Todes sowie dem „Gesetz“ des Alten Bundes.¹⁷ Spezifisch christliche Freiheit ereignet sich im Heiligen Geist¹⁸ und fragt hinter aller anerkannten sittlichen Weisung nach Gott als dem letzten Subjekt der sittlichen Verpflichtung, die ihr „telos“ allein in Christus als dem „Ende des Gesetzes“ findet.¹⁹

In Übereinstimmung mit dem biblischen Befund kann daher formuliert werden: Eine Trennung der Grundentscheidung von den konkreten sittlichen Verhaltensweisen wäre verhängnisvoll und käme einer Trennung

¹⁷ Vgl. Berger, Freiheit, Sp. 73-76; Rahner, Kirche, 97 ff, bes. 103.

¹⁸ „Der Herr aber ist der Geist, und wo der Geist des Herrn wirkt, da ist Freiheit.“ (2 Kor 3,17)

¹⁹ „Denn Christus ist das Ende des Gesetzes, und jeder, der an ihn glaubt, wird gerecht.“ (Röm 10,4).
Vgl. Rendtorff, Freiheit.

von Leib und Seele gleich. Dann wäre der Glaube zwar (angeblich) im Herzen anwesend, die leibliche Ausdrücklichkeit würde ihm jedoch fehlen, was zu seiner fundamentalen Infragestellung und Entwertung führt. Dieser Versuchung waren bereits die Gnostiker der ersten christlichen Jahrhunderte erlegen, indem sie das eigentliche Menschsein auf den Geist reduzierten und den Leib als unnützes Beiwerk für das Heil betrachteten. Es steht also nicht nur die rechte Auffassung von der menschlichen Erlösung auf dem Spiel, sondern die Anthropologie selbst, die Bestimmung des Menschen als Wesen von Leib *und* Seele in seiner wesenhaften Komplementarität und nicht in einem dualistischen Entweder – Oder.

Literaturangaben

K. Berger, *Freiheit*. I. Schrift, in: Sacramentum mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis, hg. v. K. Rahner u.a., Freiburg 1967-69, Bd 2, Sp. 71-77

Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre, ratifiziert am 31.10.1999 in Augsburg von Vertretern des Lutherischen Weltbundes sowie vom Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen; *Gemeinsame offizielle Feststellung* des Lutherischen Weltbundes und der Katholischen Kirche vom 11. Juni 1999 sowie *Anhang (Annex)* zur Gemeinsamen offiziellen Feststellung, online unter <http://www.theology.de/rechtfertigungslehre.html>

M. Honecker, *Einführung in die Theologische Ethik*. Grundlagen und Grundbegriffe, Berlin-New York 1990

F. Mußner, *Der Jakobusbrief* (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, hg. v. A. Wikenhauser u. A. Vögtle, Bd 13/1), Freiburg-Basel-Wien 1987⁵

K. Rahner, *Die Freiheit in der Kirche*, in: ders., *Schriften zur Theologie*, Bd II, Einsiedeln 1964⁷, 95-114

T. Rendtorff, *Die christliche Freiheit als Orientierungsbegriff der gegenwärtigen christlichen Ethik*, in: HCE, Bd 1, 378-388

H. Schlier, *Der Römerbrief* (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, hg. v. A. Wikenhauser, A. Vögtle, R. Schnackenburg, Bd 6), Freiburg-Basel-Wien 1987³

R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*. Völlige Neubearbeitung (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, hg. v. A. Wikenhauser, A. Vögtle, R. Schnackenburg, Supplementband I+II), Bd 1: Von Jesus zur Urkirche, Bd 2: Die urchristlichen Verkündiger, Freiburg-Basel-Wien, Bd 1: 1986, Bd 2: 1988

II Fundamentelethik

SINNFRAGE UND GRUNDENTSCHEIDUNG

Zur finalen Struktur sittlicher Erkenntnis und Entscheidung

Der Mensch ist auf ein letztes Ziel hin orientiert, was sich in seinen sittlichen Haltungen und Entscheidungen ausdrückt. Diese Teleologie des sittlichen Lebens wird vor allem in der Sinnfrage bewusst und wirksam. Die Fundamentaloption als grundlegende Entscheidung gegenüber dem Zielsinn des Lebens, der nach Auffassung der theologischen Ethik nur in Gott zu finden ist, verwirklicht sich in vielen konkreten Einzelentscheidungen und lässt sich in ihrer Dynamik als offen für den Anbruch des Reiches Gottes begreifen. Die rettende Botschaft des Heils schließt alle übrigen Sinnantworten in sich ein und übersteigt sie in neuer, alles Bisherige umformender Perspektive. Auf diese Weise kommt es zur lebenspraktischen Begegnung von Vernunft und Glaube.¹

Grundsätzliche Überlegungen zur Finalität der Ethik

Die individual- und sozialetische Frage „Was soll ich (was sollen wir) Gutes tun?“ stellt sich stets neu in konkreten Kontexten des Lebens. Trotz des unterschiedlichen „Sitzes im Leben“ lassen sich dennoch gemeinsame Strukturen und Grundmuster solcher Herausforderungen an sittliches Erkennen und Handeln aufzeigen.

Das Gute wird von Aristoteles als das beschrieben, wonach alle streben.² Thomas von Aquin nimmt diese Definition wieder auf.³ Auf diese Weise

¹ Dieser Artikel erschien in: *Studia Moralia* 42 (2003) 209 f (Abstract) und 421-435 (Volltext).

² „Jede Kunst und jede Lehre, ebenso jede Handlung und jeder Entschluss scheint irgendein Gut zu erstreben. Darum hat man mit Recht das Gute als dasjenige bezeichnet, wonach alles strebt.“ – Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, Erstes Buch, Nr. 1 (1094 a).

³ „Prima autem non possunt notificari per aliqua priora, sed notificantur per posteriora, sicut causae per proprios effectus. Cum autem bonum proprie sit motivum appetitus, describitur bonum per motum appetitus, sicut solet manifestari vis motiva per motum. Et ideo dicit, quod philosophi bene enunciarunt, bonum esse id quod omnia appetunt.“ – Thomas von Aquin,

besitzt das Gute – und insbesondere das sittlich Gute – den Charakter eines Ziels, dem sich der Mensch als sittliches Subjekt in Erkennen und willentlichem Streben zuwendet. Nur das, was der Mensch als Gut unter irgendeiner Rücksicht anerkennt, kann er überhaupt erstreben. Das Erkennen als solches hat eher statischen Charakter, wenigstens nach der klassischen Form philosophischer Erkenntnistheorien, während das willentliche Streben auf ein Ziel ausgerichtet ist und daher die Dynamik eines Zuges auf das Gute als Ziel mit einschließt.

Es überrascht daher nicht, dass der Aspekt der Finalität oder Zielbezogenheit, die Problematik der Sinnorientierung sowie die Nützlichkeits- und Zweckfrage in jeder ethischen Auseinandersetzung entweder explizit thematisiert und auf den Begriff gebracht werden oder aber doch zumindest implizit vorausgesetzt und mitbedacht werden. Gegenüber dem Verdacht, die Herausstellung des Finalitätsbezugs der Ethik könnte einem so genannten Eudämonismus Vorschub leisten und damit den Charakter einer reinen „Pflichtethik“ gefährden, ist stets neu nach argumentativer Absicherung ethischer Einsicht sowie nach weiterer Klärung und Präzisierung zu suchen.⁴

Bereits eine natürliche philosophische Ethik – die ihrer Methode nach unabhängig von der faktisch erfolgten Offenbarung Gottes vorgeht, ohne eine solche prinzipiell auszuschließen – ist in ihrer klassischen Form final strukturiert. Im Mittelpunkt steht die Frage nach dem guten und gelingenden Leben. Aristoteles bestimmte so das Glück als Ziel ethischen Handelns.⁵ Dieses ist freilich nicht zu deuten als ein hedonistisches und nur auf sich selbst bezogenes Glück des kleinen Mannes, der die Erhabenheit sittlicher Pflicht nicht kennt und sich darum auf ein stilles Reservat privater Träume zurückzieht. Bei den großen Philosophen und Ethikern der Antike und des Mittelalters, über die Stoa bis hin zu Thomas von Aquin, ist dieses

Sententia libri Ethicorum, lib. 1 lect. 1 n. 8. „Praeterea, bonum est quod omnia appetunt.“ – STh I q.6 a.1.

⁴ Vgl. dazu auch Inhoffen, *Moraltheologie*, bes. 140 ff.

⁵ „So ist also die Glückseligkeit das Beste, Schönste und Erfreulichste, und man kann dies nicht voneinander trennen ... Denn all dies miteinander kommt den besten Tätigkeiten zu. Und diese nun, oder die eine beste unter ihnen, nennen wir die Glückseligkeit.“ – Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, Erstes Buch, Nr. 9 (1099 a).

Glück als solches sittlich bestimmt als das Erreichen des „bonum“ in seiner Fülle.

Nun geht es darum, in ethisch verantwortbarer Weise aufzuzeigen, was dieses „bonum“ ist. Da es unter den Menschen darüber unterschiedliche Meinungen gibt, gilt es nach Auffassung dieser klassischen Ethiker diese in kritischer Weise zu analysieren und nach der objektiven Ordnung der Güter und Werte zu fragen. Es geht um eine Rangordnung jener Güter, die dem Menschen als Glücksgüter erscheinen und ihn zum sittlichen Handeln motivieren. Das höchste Gut wird einer natürlichen Ethik zuerst als innerweltliches „*summum bonum*“ erscheinen, auch wenn dabei der Gottesgedanke im Sinn der immer noch philosophisch bleibenden „*theologia naturalis*“ bereits einfließt. „*Finis ultimus*“ ist so die Vollendung der menschlichen Person in all ihren Anlagen, Kräften und Zielen, soweit dies für ein sterbliches Wesen erreichbar ist.

Klarerweise ist es vor allem die theologische Ethik, die nicht nur nach einem immanenten Zielcharakter des sittlich Guten fragt, sondern das sittliche Handeln insgesamt auf einen transzendenten „*finis ultimus*“ bezieht.⁶ Hier ist die bereits von Thomas von Aquin gemachte Feststellung erhellend, dass man Gott als dieses letzte Ziel auch dann erstreben könne, wenn er nicht ausdrücklich ins Bewusstsein des sittlich Handelnden tritt. Da die den Dingen eigenen Vollkommenheiten nichts anderes sind als eine Teilhabe und ein Abbild des göttlichen Seins, wird in deren Bejahung einschliessweise Gott selbst als letztes Ziel aller Dinge und allen Strebens mit bejaht und mit erstrebt.⁷ Für die christliche Theologie ist Gott das höchste Gut des Menschen. Anthropologisch gewendet geht es bei der Erreichung des letzten Zieles darum, dass der Mensch in der eschatologisch vollendeten Einheit mit Gott sein Endziel erreicht, d.h. in der seligen Schau des

⁶ Vgl. die klassisch gewordene Darlegung bei Thomas von Aquin, STh I-II q.1 („*De ultimo fine hominis in communi*“) mit den folgenden Quaestiones, in denen genauer geklärt wird, was die einzelnen Menschen unter diesem letzten Ziel der „*beatitudo*“ verstehen und wie sie gemäß philosophischer und offenbarungstheologischer Einsicht zu fassen ist.

⁷ Vgl. Thomas von Aquin, STh I q.6 a.1 ad 2: „*Ad secundum dicendum quod omnia, appetendo proprias perfectiones, appetunt ipsum Deum, in quantum perfectiones omnium rerum sunt quaedam similitudines divini esse, ut ex dictis patet.*“

dreifaltigen Gottes, die alle Kräfte und Fähigkeiten der Seele und – in der Auferstehung – auch des Leibes umfasst.⁸

Der finale Gesichtspunkt ermöglicht dem aus christlicher Perspektive Handelnden beides zu verbinden: das Streben nach subjektiver Erfüllung und die objektive Ordnung der Werte und Güter, welche den Menschen auf ein letztes Ziel hin finalisiert. Ein derart geprägtes sittliches Bewusstsein integriert die Vorstellungen von sittlichem Gesetz und sittlicher Pflicht, misst ihnen aber nicht ausschließlichen Wert zu, wie dies in der Ethik Kants und seiner Epigonen oft in direkter und rigoros fordernder Weise geschehen ist. Das subjektiv empfundene Glück ist dann als Moment eines personalen Überschusses innerer Erfüllung im Erreichen eines objektiv wertvollen Ziels zu deuten und darf nicht einfach als unethisch qualifiziert werden.⁹

Für menschliches Entscheiden und Handeln aus christlicher Perspektive wird immer eine theologisch-teleologische Ethik maßgebend sein, insofern sie auf das letzte Ziel in Gott ausgerichtet ist. Die wichtigste Entscheidung, die der Mensch zu treffen hat – und er trifft sie gewissermaßen durch alle konkreten Einzelentscheidungen hindurch –, ist jene, wie er sein letztes Ziel bestimmt. Ist er bereit, es in Einklang mit der objektiven Ordnung der Werte zu definieren und dabei auch die Vorgaben der göttlichen Offenbarung einzubeziehen, oder versucht er, das letzte Ziel subjektivistisch „umzubiegen“ und andere Ziele oder Werte an die Stelle Gottes zu setzen, wie Macht, Ehrgeiz, subjektive Befriedigung oder verabsolutierte geschöpfliche Werte jeglicher Art?

⁸ Vgl. Johannes Paul II., Enzyklika „Veritatis Splendor“ vom 6. August 1993, Art. 6-27 und besonders Art. 73, wo es heißt: „In diesem Sinne besitzt das sittliche Leben einen wesentlich ‚teleologischen‘ Charakter, weil es in der freien und bewußten Hinordnung des menschlichen Handelns auf Gott, das höchste Gut und letzte Ziel (telos) des Menschen, besteht.“

⁹ „Especially since Kant, any moral system viewing human happiness as a goal has been suspected of hedonism; a theory of morality based on happiness must be self-serving.“ – Pinckaers, *The sources*, 20.

Zur Bedeutung einer Grundentscheidung für das letzte Ziel

Hier ist der Ort einer Grundentscheidung (Fundamentalloption) anzusetzen, wenn davon ausgegangen wird, dass sich der Mensch in dieser mit seinem letzten Ziel konfrontiert.¹⁰ Aufgrund des geschichtlichen Weges, den der Mensch zurückzulegen hat, bevor er dieses letzte Ziel definitiv erreicht, ist dies freilich keine Entscheidung, die die Person ein für allemal vollziehen kann. Immer wieder muss eine ursprünglich gute sittliche Grundentscheidung dadurch ratifiziert und erneuert werden, dass im weiteren Verlauf des Lebens solche Handlungen gesetzt werden, die auf der Linie der Grundentscheidung bleiben.¹¹

In der Tiefenschicht der Person verankerte bewusste und freiwillige Stellungnahmen für konkrete sittliche Werte, die in der Perspektive der Ausrichtung auf das absolute Gut liegen, sind als Bestätigung und Vertiefung einer Grundentscheidung für das Gute und letztlich für Gott anzusehen. Geht die gute Grundentscheidung verloren durch ein Handeln in entgegengesetzter Richtung (das theologisch als „Todsünde“ bezeichnet wird), dann ergibt sich die Notwendigkeit der Umkehr, um die Richtung auf das letzte Ziel hin wieder neu anzupeilen.¹²

Die Sinnfrage als Grundfrage philosophischer und theologischer Ethik

Weil der Mensch als solcher in seiner Grundhaltung und Grundentscheidung, aber auch in seinen einzelnen sittlichen Handlungen ein zielbezoge-

¹⁰ Es geht dabei um eine ganzheitliche Stellungnahme der Person im Hinblick auf ein als grundlegend erkanntes sittliches Gut. Auch wenn sich solche Entscheidungen eingebettet in konkrete sittliche Akte vollziehen, bedürfen sie der näheren Analyse durch eine gewisse Form der Abstraktion. Eine derartige ethische Reflexion kann sich der Frage der Grundentscheidung sowohl von der philosophischen wie auch von der theologischen Ebene her nähern.

¹¹ Zur näheren Analyse sowie insbesondere zum Zusammenhang der Fundamentalloption mit den konkreten Entscheidungen und Handlungen des Lebens vgl. ausführlich Spindelböck, Grundentscheidung.

¹² Tatsächlich kann sich der Mensch „der Entscheidung für sein bestes Selbst entschlagen. Und eine teilweise oder ganz vorsätzliche falsche Entscheidung kann eine Reihe anderer herbeiführen, kann den geistigen Blick für die Wirklichkeit verdunkeln und ein Verlieren der Richtung in der ganzen Entwicklung seines Wesens zur Folge haben.“ – Messner, Widersprüche, 229.

nes Wesen ist, stellt sich jedem, der fähig ist, seine Vernunft zu gebrauchen, früher oder später die Sinnfrage seiner Existenz: „Wozu lebe ich? Worin liegt der Sinn meines Lebens?“ Oder ins Subjektive gewendet: „Welchen Sinn gebe ich meinem Leben?“ Die alte Katechismusfrage: „Wozu sind wir auf Erden?“ wird in säkularem Gewand als Sinnfrage thematisiert, oft ohne Bezug auf den christlichen Glauben, der für viele nicht mehr in den Horizont einer möglichen Antwort auf diese Frage tritt.

Wer bestimmte Fragen stellt, gibt dadurch Einblick in seine Lebens- und Denkvoraussetzungen. Wenn jemand die Sinnfrage für sein Leben überhaupt aufwirft, gibt er damit zu, dass er diese Frage für möglich und berechtigt, ja für vernunftgemäß erachtet. Er rechnet prinzipiell damit, dass es zu einem inhaltlichen Ergebnis kommen kann. Daher liegt bereits in der Formulierung dieser ursprünglichen Frage des Menschen, in der sich die Fraglichkeit des Menschseins radikal offenbart, die Verheißung einer Antwort. Nur unter der Voraussetzung, dass es eine Antwort geben kann, wird jemand die Frage überhaupt stellen.

In der Bewusstmachung und Explikation dieser Fraglichkeit steckt aber noch mehr: Damit verbunden ist die grundsätzliche Anfrage, inwieweit der Mensch fähig ist, die Wirklichkeit zu erfassen. Es wird hier nicht genügen, Kriterien empirischer Gewissheit zu erhalten, sondern es geht um die Sinndimension des Menschseins, also um eine metaempirische oder auch metaphysische Wahrheitsbefähigung.¹³

Das Problem der Erkenntnis von Wahrheit in diesem tiefen und umfassenden Sinn ist ein hermeneutisches und lässt sich nicht von einem gleichsam neutralen Standpunkt außerhalb dieser Frage selbst lösen. Der Mensch, der die Wahrheitsfrage stellt, steht entweder immer schon in der Wahrheit seines Seins (dies wenigstens anfanghaft und möglicherweise sogar „unthematisch“), oder aber er erreicht diese Wahrheit nie. Weil er aber die Wahrheitsfrage stellt und zu begreifen vermag, was damit gemeint ist, muss ihm schon ein Stück Wahrheit klar geworden sein, und eben darum lebt er immer schon in einer ursprünglichen Wahrheit des Menschseins.

¹³ Zur Frage metaphysischer Letztbegründung im Kontext ethischer Überlegungen vgl. Demmer, *Theologie*, 26 ff.

Die Grundevidenz, die jedem Menschen mitgegeben ist, lautet, dass er zu dieser metaempirischen Wahrheit seines Seins einen Zugang hat, dass er also „wahrheitsfähig“ ist. Dies kann die menschliche Person nur konstatieren, zur Kenntnis nehmen und anerkennen, nicht aber noch weiter ableiten von Voraussetzungen, über die der Mensch nicht verfügen kann: Die Kritik der Vernunft hat dort ihr Ende und wäre selbstzerstörerisch, wenn sie die in einem Wahrheitsanspruch gründende und mit der Fähigkeit zur Wahrheitserkenntnis verbundene Berechtigung ihres Selbstvollzugs in Frage stellen würde. Daher liegt der Anfang des „hermeneutischen Zirkels“ in jener ursprünglich geschenkten Grundevidenz der Wahrheit. Nur weil der Mensch „immer schon“ in der Wahrheit seines Seins steht, kann er die Frage über den Sinn seines Menschseins stellen und diese weiter ausbauen. Nur dort, wo schon Wahrheit ist, kann nach einem „Mehr“ an Wahrheit, nach ihrer weiteren Vertiefung gefragt werden und ist diese prinzipiell zu erhoffen.

Die fortschreitende Erhellung und Erweiterung des Sinnhorizonts

Auf der Basis der bisherigen Überlegungen kann festgestellt werden: Der Mensch als Person rechnet damit, ja ist im Grunde davon überzeugt, dass sein Leben einen Sinn hat. Er muss den Sinn nicht eigentlich erfinden und auch nicht vollkommen neu finden, sondern es ist seine Aufgabe, die bereits anwesende Sinndimension des Lebens aufzuhellen und auszuweiten. Nicht der Mensch selber gibt sich Sinn, sondern Sinn wird zuallererst empfangen, als Geschenk erfahren, nicht zuletzt auch in dialogischer Begegnung, die ja Sprache und Denken in ihrer Aktualität prinzipiell erst möglich macht. Hier ist der Ort jener Urevidenz, in der das Wahre zugleich das Gute des Menschseins ist. Auf diese Weise ist auch jenes Glück erfahrbar, das aus unverdient und unverfügbar empfangener Liebe fließt.

Der Mensch als sich geschichtlich entfaltendes und bewährendes Wesen kann nicht stehen bleiben bei der ihm anfänglich und gleichsam unverlierbar geschenkten ursprünglichen Sinneinsicht. Er muss danach trachten, diesen Raum der Wahrheit weiter zu entfalten und auszuweiten. Wie aber kann diese Erweiterung des Sinnhorizonts eines Menschen geschehen? Lässt sich irgendeine Vorgehensweise als besonders zielführend beschrei-

ben, um den Menschen, der von Anfang an immer schon in einer ursprünglichen Seins- und Lebenswahrheit steht, stets tiefer in sie einzuführen? Patentantworten gibt es hier nicht; zu verschieden sind die Menschen ihrer je individuell-konkreten Ausprägung.

Was jedenfalls eine Rolle spielt, ist das bewusste und freiwillige Mitwirken des Menschen, um der inneren Dynamik seines Erkennens und Wollens auf mehr und umfassendere Wahrheit, auf tieferen Sinn und die Fülle des Guten hin stets treu zu bleiben, ja diesen Erkenntnisweg (der nicht intellektualistisch verkürzt interpretiert werden darf, sondern das willentliche und affektive Moment integrativ mit einbezieht) in immer besserer Weise zu gehen, solange dieses Leben währt und der Mensch fähig ist, sein Leben bewusst zu ordnen und zu gestalten, d.h. dafür aktive Verantwortung zu tragen.

Sinnfrage und Grundentscheidung in konkreter personaler Verwirklichung

Es ist also eine sittliche Grundhaltung auf Wahrheit hin gefordert, die das gleichsam von Natur aus gegebene Stehen in der Wahrheit in sich aufnimmt und bejahend integriert, ja sich personal aneignet und diese Haltung gleichsam zur zweiten Natur werden lässt. Die Offenheit für die je größere Wahrheit des eigenen Menschseins und für die Wahrheit Gottes kann als eine Grundtugend oder als ein fundamentaler Habitus bezeichnet werden. Sie wurzelt zwar in der natürlichen Befähigung zur Wahrheits- und Sinnerkenntnis, setzt aber doch eine sittliche Entscheidung voraus, die als Grundentscheidung des Menschen beschrieben werden kann.

Freilich existiert der Mensch nicht in der Abstraktheit seiner fundamentalen Option, sondern in der leib-seelischen Konkretheit seines personalen Wesens. Er trifft daher diese Grundentscheidung nicht in ungeschichtlicher Abstraktheit, sondern gerade in der je neuen Begegnung mit der konkreten Wirklichkeit. Überall dort, wo er in wichtigen Fragen konkret sittlich Stellung nimmt, wo er Gutes tut und Böses unterlässt (oder auch umgekehrt), wo er einem im Gewissen erfahrenen sittlichen Imperativ Folge leistet oder diesen missachtet, verwirklicht sich diese Grundentscheidung des Men-

schen. Dies ist nicht so aufzufassen, als ob alle konkreten Entscheidungen und Handlungen des Menschen gleich viel wert wären; es ist vielmehr nach ihrer Verortung in der Tiefe des personalen Seins des Menschen zu fragen. Wo es im konkreten, lebenspraktischen Bezug um Wesentliches geht, dort ist auch die Tiefendimension des Menschen betroffen. Dort trifft bzw. bestätigt oder revidiert er seine fundamentale Option.

Die geschichtlich-konkrete Wirklichkeit – und hier vor allem der interpersonale Bezug – ist für den auf einen Sinnhorizont bezogenen Menschen die stets präsente Herausforderung, in bewusster und freier Entscheidung seinen Wirklichkeitsbezug zu vertiefen und eben dadurch in seinem Menschsein zu reifen. Je mehr sich die menschliche Person in den Anforderungen des Alltags bewährt, desto mehr dringt sie mit ihrer ganzen Existenz ein in den Binnenraum der Wahrheit des eigenen Lebens, desto sinnvoller, erfüllender und beglückender erfährt der Mensch sein Leben.

Die erste und wichtigste praktische Regel, die der Mensch befolgen kann und die ihm nicht von außen gesagt wird, sondern die er im Gewissen immer schon „weiß“, lautet: „Tue je neu das konkret mögliche Gute! Richte dich mit allen Kräften deines Menschseins darauf aus und suche es zu verwirklichen.“ Oder in biblischer Theozentrik formuliert: „Halte die Gebote!“ (vgl. Mt 19,17)

Ethisch handeln im umfassenden Sinnhorizont des christlichen Glaubens

Wenn der Mensch offen ist auf je fortschreitende Sinnbegründung und Sinnvertiefung, dann wird er angesichts vielfältiger Grenzerfahrungen im Hinblick auf die Brüchigkeit und Vergänglichkeit seiner leiblichen Existenz nicht daran vorbeikommen, auch zu dieser Dimension des Lebens Stellung zu nehmen. Die alles entscheidende Frage, von deren Beantwortung die weitere Geltung der bisher erschlossenen Sinndimensionen abhängt, lautet: Gibt es für mein Dasein einen Sinnhorizont, einen Wirklichkeitsbezug, der an der äußersten Grenze irdischen Daseins nicht kapitulieren lässt, sondern in intellektueller Redlichkeit eine Dimension der Hoffnung über den Tod hinaus möglich macht und aufrecht erhält?

Ein derartige Antwort kann der Mensch ebenso wenig aus sich heraus hervorrufen oder durch eigene Leistung produzieren, wie er sich die grundlegende Sinndimension seines Daseins nicht aus eigener Vollmacht zu geben vermag. Sie muss ihm – vorausgesetzt, dass es sie überhaupt gibt – „von außen“ oder „von oben“ geschenkt werden. Nötig ist Offenheit, auch diese Dimension des Daseins als neue und letzte, ganz radikale Art von Fraglichkeit der Existenz zuzulassen und in Hoffnung auf Antwort auszuharren, bis diese dem Menschen unverdientermaßen zuteil wird. Diese Offenheit bedeutet indes nicht Passivität des Denkens und Strebens, wohl aber das Freisein von Anmaßung und Selbstherrlichkeit. Der dialogisch verfassten Personnatur des Menschen entspricht es, wenn ihm auch diese Dimension eines übergeschichtlichen, die Vergänglichkeit und den Tod transzendierenden Sinnes von jemand anderem zugesprochen wird. Nur in interpersonaler Kommunikation kann der Mensch die Erfahrung eines Sinnangebots machen, das seinen tiefsten Erwartungen entspricht, ja diese auf ungeahnte Weise überbietet und vollendet. In Fundamentaltheologie und Dogmatik wird von der „*potentia oboedientialis*“ (Gehorsamspotenz) gesprochen, womit jene Fähigkeit des Menschen gemeint ist, auf Gott zu hören und sein Wort aus der Offenbarung anzunehmen. In einem ursprünglichen Sinn ist der Mensch immer schon „Hörer des Wortes“.

So ist der christliche Glaube, der dem suchenden und fragenden Menschen vorgestellt wird, ein Angebot zur Daseinserhellung in Freiheit. Die rettende Botschaft des Heils schließt alle übrigen Sinnantworten in sich ein und übersteigt sie doch in ganz neuer, alles Bisherige umformender Perspektive. Erst im Geheimnis Jesu Christi, des fleischgewordenen Wortes, klärt sich das Geheimnis des Menschen voll auf und wird die Fraglichkeit des Menschseins ihrer letzten und tiefsten Antwort zugeführt.¹⁴

Wenn die Stunde der Gnade (der „*kairos*“) gekommen ist, steht der Mensch gleichsam vor einer neuen Dimension seiner Grundentscheidung: Ist er bereit, diese ab jetzt als persönliche Glaubensentscheidung zu voll-

¹⁴ Vgl. 2. Vatikanisches Konzil, Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute „*Gaudium et spes*“, Nr. 22: „Tatsächlich klärt sich nur im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes das Geheimnis des Menschen wahrhaft auf. ... Christus, der neue Adam, 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.“

ziehen oder lehnt er die verheißungsvolle Antwort des Glaubens ab, indem er vor der letzten Dimension seiner Sinn- und Wahrheitssuche kapituliert und sich anstelle dessen mit vorläufigen Sinngebungen als ideologischen Ersatzstücken begnügt?

Christlicher Glaube als umfassender und letztlich alles übrige bergender Sinnhorizont, der dem Menschen die Dimension der rettenden Liebe Gottes eröffnet und ihn fähig macht zu einer neuen Qualität des personalen Miteinanders in der Gemeinschaft der Glaubenden, lässt sich nicht einfordern, sondern nur als unverdientes Geschenk annehmen. Weder die vernunftgemäße Einsicht noch der freie Wille des Menschen werden hier ausgeschaltet. Sie sind vielmehr unabdingbare Voraussetzung, damit der Mensch sein personales Ja zu Gott im Glauben sprechen kann.

Nicht irgendein subjektiver „Glaube“ wird dem Menschen hier genügen können, sondern es geht um eine tragfähige, wirklichkeitsgemäße Erschließung der letzten Sinndimension des Daseins. „Sinn des Lebens“ umfasst hier die objektive Wirklichkeit wie auch deren subjektive Aneignung. Gelingt es dem Menschen, zu einer derart neuen Qualität von Grundentscheidung in Glaube, Hoffnung und Liebe zu gelangen, so ist er wirklich gerettet, da sein Leben aufgehoben, d.h. bewahrt und nicht ausgelöscht wird in der Perspektive der Ewigkeit. Er wird dann auch im zeitlichen Bereich seines Lebens, in der konkreten Wirklichkeit des Alltags, aus dieser inneren Quelle seines Lebens heraus in sittlicher Verantwortlichkeit handeln.

Zwar hat der Christ kein ethisches Spezialwissen, das nur ihm allein zugänglich wäre, da die vom Glauben erleuchtete sittliche Vernunft ihre Einsichten in universaler Kommunikation aufschlüsseln kann. Alles Tun erhält eine tiefere Motivation, eine auf das letzte Ziel hin bezogene Richtung und Sinngebung. Im Tun der Liebe, das vom Glauben inspiriert und auf Hoffnung gegründet ist, verwirklicht er das tiefste Potential seiner Existenz – auf Gott und den Mitmenschen hin. Indem sich der Mensch auf dieses Größere hin „verliert“, gewinnt er sein wahres Selbst. Das Leben in seiner Fülle gewinnt verheißungsvolle Kontur, der ewigen Vollendung im „Reich

Gottes“ entgegen.¹⁵ Das Reich Gottes, das bereits angekommen ist in seinem Mittler und Verkünder Jesus Christus, vollendet sich in seiner eschatologischen Fülle, wenn Christus wiederkommt in Herrlichkeit, um zu richten die Lebenden und die Toten. Dann wird Gott alles in allem sein (vgl. 1 Kor 15,28).

Deontologie oder Teleologie sittlicher Normen?

Ist mit der Anerkennung einer vom Ziel her bestimmten und in diesem Sinn teleologischen oder finalen Ethik im christlich-theologischen Bereich schon eine Vorentscheidung für eine bestimmte Form der Moralbegründung gefallen, d.h. ergibt sich damit eine Präferenz hinsichtlich eines deontologischen oder teleologischen Modells des Normenverständnisses?¹⁶

Die anfangs skizzierte Struktur der Finalität sittlichen Handelns enthält ein zweifaches Moment: ein unverfügbares, auf das letzte Ziel – das Leben im Reich Gottes – bezogenes Element, da die Menschenwürde in ihrer Einmaligkeit und gottgewollten Unzerstörbarkeit sowie der Mensch in seiner Berufung zur Kindschaft und Anschauung Gottes betroffen ist.¹⁷ Hier kann man von „Deontologie“ reden, da es unter keinen Umständen Entscheidungen oder Handlungen geben darf, die den positiven Bezug zum letzten Ziel aufheben, d.h. die Zielrichtung als solche in Frage stellen. Diese „in sich schlechten Handlungen“ sind unter allen Umständen zu unterlassen.

Welche das freilich im einzelnen sind, ist in ethischer Reflexion zu klären, wobei unter der Leitung des Lehramtes der Kirche nicht nur die Offenba-

¹⁵ Als Ziel ethischen Handelns kann in neutestamentlicher Perspektive die Verwirklichung des Reiches Gottes angesehen werden, das zwar dem Menschen unverfügbar und aus reiner Gnade in Jesus Christus von Gott geschenkt wird und eben dadurch im Glaubenden ein neues „Sein in Christus“ hervorruft und begründet, aber in innerer Logik sich wie ein Senfkorn (vgl. Mt 13,31 f) durch organisches Wachstum ausbreitet und verwirklicht in den guten Taten der Menschen, die als Taten oder Werke der Liebe (vgl. Gal 5,6) zugleich die je neu geschenkte „Frucht des Geistes“ (Gal 5,22 f) darstellen. Vgl. Stelzenberger, Lehrbuch, besonders 44 ff („Die Königsherrschaft Gottes als Grundlage der neutestamentlichen Sittlichkeitslehre“); Schnackenburg, Botschaft, 31-67 („Jesu Verkündigung der Gottesherrschaft und seine grundlegenden Forderungen“).

¹⁶ Vgl. Laun, Normenbegründung; Furger, Ethik.

¹⁷ „Was wir die absolute, unbedingte Geltung der sittlichen Werte nennen, basiert grundlegend auf dem absoluten Wert und der absoluten Würde der geistigen und freien Person. ‚Absolut‘ bedeutet hier so viel wie unbedingt (nicht aber unendlich).“ – Rahner, Würde, 258.

rungsquellen zu befragen sind, sondern auch eine philosophische Anthropologie zugrunde liegen muss, die der personalen Einheit von Leib und Seele im Menschen Rechnung trägt. Bestimmte andere Handlungsweisen sind dann „teleologisch“, also von den angestrebten und erreichten Zielen und Folgen her zu beurteilen, wobei hier eine Abgrenzung erfolgen muss von einer innerweltlichen, rein konsequentialistischen Ethik, die den Nützlichkeits-Aspekt in den Vordergrund stellt und keine unverfügbaren Güter und Werte sowie auf sie bezogene Handlungen kennt.

Ausblick

Die Herausstellung der Zielbezogenheit christlicher Ethik im Hinblick auf menschliche Sinnsuche und Grundentscheidung bietet die Chance, der Dynamik des Lebens aus dem Glauben hin auf immer größeres Wachstum in der Liebe im Sinn organischer Entfaltung jene Bedeutung zuzumessen, die ihr gebührt. Nicht eine „Grenzmoral nach unten“ im Sinn einer primär intendierten Sündenlehre ist orientierende Norm, sondern das Höchstmaß der Erfüllung des durch die Gnade Gottes gerechtfertigten Menschen in Einheit mit dem Erlöser Jesus Christus.

Die Totalität der Grundentscheidung weist hin auf die in ihr enthaltene Dynamik, das ganze Leben zu durchdringen. Das Ziel des christlichen Lebens ist es, ganzheitlich heil – nämlich „heilig“ an Leib und Seele – zu werden. Das Konzept einer Fundamentaloption kann, wenn es zu positiver lebenspraktischer Verwirklichung gelangt, mithelfen, die eigene Berufung in Christus zu entdecken und in solidarischer Verbundenheit mit den Mitmenschen zu leben.

Möglicherweise liegt darin ein Beitrag zur Erneuerung der Moraltheologie als theologischer Ethik gemäß den Weisungen des 2. Vatikanischen Konzils, wonach diese Wissenschaft „die Erhabenheit der Berufung der Gläubigen in Christus und ihre Verpflichtung, in der Liebe Frucht zu tragen für das Leben der Welt, erhellen soll.“¹⁸

¹⁸ 2. Vatikanisches Konzil, Dekret über die Ausbildung der Priester „Optatum totius“, Nr. 16.

Quellen

Aristoteles, *Die Nikomachische Ethik*. Aus dem Griechischen und mit einer Einführung und Erläuterung versehen von Olof Gigon, München 2000⁴

S. Thomae de Aquino Opera omnia (Corpus Thomisticum), recognovit ac instruxit Enrique Alarcón automato electronico Pampilonae ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes A. D. MM, online unter <http://www.unav.es/filosofia/alarcon/amicis/ctopera.html>

Johannes Paul II., Enzyklika „*Veritatis Splendor*“ vom 6. August 1993 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 111)

Literatur

K. Demmer, *Fundamentale Theologie des Ethischen* (Studien zur theologischen Ethik, Bd 82), Freiburg 1999

F. Furger, *Was Ethik begründet – Deontologie oder Teleologie*. Hintergrund und Tragweite einer moraltheologischen Auseinandersetzung, Zürich 1984

P. Inhoffen, *Moraltheologie – Weisheitslehre oder Normwissenschaft?*, in: W. Weirer/R. Esterbauer (Hg.), *Theologie im Umbruch – zwischen Ganzheit und Spezialisierung* (= *Theologie im kulturellen Dialog*, Bd 6), Graz-Wien-Köln 2000, 131-148

A. Laun, *Teleologische Normenbegründung* in der moraltheologischen Diskussion, in: ders., *Fragen der Moraltheologie heute*, Wien 1992, 149-165

J. Messner, *Widersprüche* in der menschlichen Existenz. Tatsachen, Verhältnisse, Hoffnungen. Nachdruck der Ausgabe von 1952. Eingeleitet von Anton Rauscher, Wien-München 2002

S. Pinckaers, *The sources of Christian Ethics*, Washington 1995

K. Rahner, *Würde und Freiheit des Menschen*, in: ders., *Schriften zur Theologie*, Bd II, Einsiedeln 1967⁷, 247-277

J. Spindelböck, *Grundentscheidung* und konkrete sittliche Verhaltensweisen. Einheit und Dissoziierung von fundamentaler Option und konkreten sittlichen Entscheidungen in der moraltheologischen Diskussion (Moraltheologische Studien, Neue Folge, Bd 4), St. Ottilien 2003

R. Schnackenburg, Die sittliche *Botschaft* des Neuen Testaments. Völlige Neubearbeitung (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Supplementband I), Bd 1: Von Jesus zur Urkirche, Freiburg-Basel-Wien 1986

J. Stelzenberger, *Lehrbuch* der Moraltheologie. Die Sittlichkeitslehre der Königsherrschaft Gottes, Paderborn 1965²

CHRISTLICHER GLAUBE UND ETHISCHE RATIONALITÄT

Exemplarische Überlegungen anhand des moraltheologischen Konzepts der „Grundentscheidung“ und seiner philosophischen Voraussetzungen¹

Die Enzyklika „Fides et ratio“ von Papst Johannes Paul II. vom 14. September 1998 hat das Verhältnis von Glaube und Vernunft in prinzipieller Weise neu thematisiert. Die gegenseitige Verwiesenheit beider, ihre Komplementarität in der Heilsordnung Gottes gilt nicht nur generell, sondern auch auf dem Gebiet ethischer Theorie und Praxis, also bezüglich des sittlichen Handelns. Ohne den Beitrag der *Philosophie* nämlich lassen sich *theologische* Inhalte nicht klar ausdrücken und wissenschaftlich veranschaulichen. Ausdrücklich spricht die Enzyklika dieses Verhältnis an:

„Dasselbe gilt für verschiedene Themen der Moraltheologie, wo ganz offenkundig Begriffe, wie z.B. Sittengesetz, Gewissen, Freiheit, persönliche Verantwortung, Schuld usw. zur Anwendung kommen, die im Rahmen der philosophischen Ethik definiert werden.“ (Nr. 66).

Und noch ausführlicher heißt es in Nr. 68:

„Die Moraltheologie hat vielleicht in noch höherem Maße den Beitrag der Philosophie nötig. Denn im Neuen Bund ist das menschliche Leben viel weniger durch Vorschriften geregelt als im Alten Bund. Das Leben im Heiligen Geist führt die Glaubenden zu einer Freiheit und Verantwortlichkeit, die über das Gesetz selbst hinausgehen. Immerhin stellen das Evangelium und die apostolischen Schriften sowohl allgemeine Prinzipien christlicher Lebensführung als auch gewissenhafte Lehren und Gebote auf. Um sie auf die besonderen Verhältnisse des Lebens des einzelnen und der Gesellschaft anzuwenden, muss der Christ instande sein, sein Gewissen und seine Denkkraft bis zum Äußersten einzusetzen. Das heißt mit anderen Worten, die Moraltheologie muss sich einer richtigen philosophischen Sicht

¹ Dieser Beitrag geht auf einen Vortrag beim interdisziplinären Forschungsgespräch über „Fides et ratio“ am 03.12.1999 im Internationalen Forschungszentrum Salzburg zurück.

sowohl von der menschlichen Natur und Gesellschaft wie von den allgemeinen Prinzipien einer sittlichen Entscheidung bedienen.“

Ethische Rationalität ist also auch innerhalb der theologischen Ethik unabdingbar, um zu innerer Einsicht in sittliche Werte und ethische Normen sowie zu sachgerechter Anwendung sittlicher Prinzipien auf das konkrete Leben zu gelangen.

Theologische Ethik zwischen den Polen von Rationalismus und Fideismus

Dass sich der christliche Glaube auswirken soll auf das sittliche Leben, wird aus dem Binnenbereich des Christentums kaum jemand grundsätzlich bestreiten. Schwieriger wird es, wenn es um die *Art und Weise des Zusammenhangs und der Wechselbeziehung zwischen Glaube und sittlicher Rationalität* sowie sittlichem Handeln geht.

Während jede Art von Rationalismus dahin tendiert, die Vernunft völlig unabhängig vom Glauben zu sehen, den Glauben als „unvernünftig“ oder irrational hinzustellen und ihn somit als wesensfremdes Element der Vernunft zu betrachten², könnte umgekehrt ein „Offenbarungspositivist“ meinen, der christliche Glaube nehme gleichsam die Stelle der menschlichen Vernunft ein³ – er ersetze sie einfach –, und ein Christ orientiere sich in seinem sittlichen Verhalten nach dem Glauben (evangelisch: nach der Bibel, katholisch: nach dem kirchlichen Lehramt) anstatt auf seine Vernunft oder sein Gewissen zu hören.⁴

Hinter einer solchen Sicht steht die Vorstellung, Gott trete gleichsam als Konkurrent der menschlichen Vernunft und des rationalen Denkens auf. Die Ansprüche Gottes könnten nur dann erfüllt werden, wenn der Mensch

² „On the one hand, reason cannot be regarded as completely autonomous to the extent that faith is extrinsic to the reasoning process.“ – Kopfensteiner, theory, 128.

³ „On the other hand, it would be a distortion of both revelation and moral reasoning to reduce revelation to divine commands directly regulating moral behaviour; faith illuminates but does not replace reason.“ – Ebd., 128 f.

⁴ Derartige Ansichten haben sich in der Geschichte des Christentums und der Kirche z.B. als „Fideismus“ präsentiert, oder sie wurden u.a. von der sog. „dialektischen Theologie“ Karl Barths wenigstens ihrem Grundansatz nach vertreten.

in seinem Eigensein zurücktrete, das heißt, wenn er sein Denken in einem „sacrificium intellectus“ gleichsam gänzlich auf den Opferaltar der religiösen Hingabe lege.⁵ Es kann auch jenes grundsätzliche Misstrauen gegenüber menschlicher Vernunft und Willenskraft hier zum Ausdruck kommen, nach dem die menschliche Natur seit dem Sündenfall total verderbt sei und darum in sich keinen positiven Beitrag für das menschliche Heil zu leisten vermöge, nicht einmal durch Mitwirkung mit der Gnade Gottes.

Demgegenüber hat die „sana doctrina“ des Hauptstroms katholischer Theologie stets dem Axiom „gratia supponit naturam, non destruit, sed perficit et elevat eam“ Rechnung getragen.⁶ Gott ist so groß, dass er es nicht nötig hat, als übermächtiger Konkurrent eines von ihm emanzipierten Menschen aufzutreten. In seiner Allmacht und Liebe hat er sich freiwillig erniedrigt, indem er sich entäußert hat und Mensch geworden ist. Jesu freiwilliger Gehorsam bis zum Tod am Kreuz überwindet den Ungehorsam der Sünde und eröffnet aufs Neue den Weg des Heils. Darin sind alle Kräfte des Menschen eingeschlossen, sodass auch die menschliche „ratio“ von innen her geheilt und zu ihren tiefsten Möglichkeiten befreit wird. „Gnade“ wird nicht zum Ersatz für menschliche Eigentätigkeit in vernunftgemäßer Erkenntnis und sittlichem Bemühen, sondern zu dessen Voraussetzung und eigentlich tragendem Grund.

In der ethisch-moraltheologischen Diskussion wurde und wird die Frage nach dem Verhältnis von Glaube und vernunftgemäßem sittlichen Handeln ausgetragen zwischen den Positionen einer sog. „autonomen Ethik“ und einer „Glaubensethik“. Was immer man im einzelnen darunter verstehen mag, ergibt sich doch bei ihren Vertretern eine je stärkere oder schwächere Gewichtung eines der beiden Pole von Vernunft und Glaube.⁷ An dieser Stelle kann nicht auf Detailfragen theologischer Systeme eingegangen werden, wohl aber sollen gewisse grundsätzliche Überlegungen erfolgen. Diese sollen anschließend exemplarisch vertieft werden an einer

⁵ Der Kern authentischer Hingabe an Gott liegt darin, dass der Mensch sein Eigensein gerade dadurch gewinnt, indem er es im Glaubensgehorsam völlig an Gott übereignet. „Denn wer sein Leben retten will, wird es verlieren; wer aber sein Leben um meinetwillen verliert, der wird es retten.“ (Lk 9,24).

⁶ Zur Analyse dieses Axioms und seinem rechten Verständnis vgl. Utz, Wesen, 149 ff.

⁷ Weder leugnet die „autonome Ethik“ die Prägekraft des Glaubens für das sittliche Handeln noch die „Glaubensethik“ den notwendigen Beitrag der Vernunft für das christliche Leben.

Frage, die das philosophische und theologische Verständnis von Freiheit und sittlicher Entscheidung betrifft, nämlich hinsichtlich der sog. „Fundamentaloption“ oder „Grundentscheidung“.

„Glaubensethische“ Implikationen für die Grundlegung der Sittlichkeit

Sozusagen „glaubensethisch“ ist zu fragen: Welche Antworten ergeben sich aus dem christlichen Glaubensbekenntnis für das Selbstverständnis des sittlich freien Menschen⁸, dem es aufgegeben ist, in dieser Welt zu leben und sich gegenüber sich selber, den Mitmenschen und Gott in freier Liebe zu verhalten und auch in personaler Entscheidung zu binden?

Ganz grundlegend folgt aus dem Credo - dem Glauben an Gott - das *Bekenntnis zur unveräußerlichen Würde des Menschen*, der nach dem Bild und Gleichnis Gottes erschaffen worden ist (vgl. Gen 1,26). Diese Würde kann nicht zerstört werden, und sie bildet die Grundlage für jede christliche Anthropologie. Da die Würde des Menschen in seinem unbedingten Angesprochensein durch Gott verankert ist, das er in seinem Gewissen erfährt (noch vor jeder ausdrücklichen Kenntnis einer Wort-Offenbarung), ist es prinzipiell auch natürlichem Denken und offenbarungsunabhängiger Philosophie möglich, Menschenwürde zu begründen und zu vertreten.⁹

- Das menschliche Leben vollzieht sich aus theologischer Sicht im gegenwärtigen „ordo salutis“ unter einem *doppelten Existential*: Einerseits lastet auf jedem Menschen, der im Schoß seiner Mutter empfangen wird, als gleichsam „negatives Existential“ das Erbe Adams, insofern er das Faktum der verwundeten Natur vorfindet.¹⁰ Schließlich aber gibt

⁸ Vgl. dazu Kopfensteiner, *theory*, 128 f.

⁹ Grundlegend orientiert sich ethisches Handeln am fundamentalen Wert der Person. Die Person ist um ihrer selbst willen zu respektieren und darf nicht als Mittel zum Zweck gesehen und eingesetzt werden. Gerade im „Selbstzweck der Person“, die das eigentliche Subjekt ethischen Handelns ist, liegt der Grund der Menschenwürde und der daraus abgeleiteten Menschenrechte.

¹⁰ Das betrifft den Stand der Erbsünde, wovon nach katholischer Lehre einzig der menschengewordene Sohn Gottes, Jesus Christus, sowie die ohne Erbsünde empfangene Jungfrau und Gottesmutter Maria ausgenommen sind, jener als Erlöser der Menschen, sie als die vor- und vollerlöste Vertreterin der Menschheit. Bei den Folgen freilich wäre noch näher zu differenzieren, da vom Leiden auch Jesus und Maria in einer überaus intensiven Weise affiziert waren, sie jedoch frei waren von der sog. „concupiscentia“. Vgl. KKK 416-421.

es das in keinem Verhältnis zum Sündenfall des Menschen stehende übernatürliche Existential der Erlösung durch Jesus Christus und des konkreten Gnadenangebotes für jeden Menschen.¹¹ In diesem Spannungsfeld vollzieht sich das Leben des Menschen als Feld der Bewährung in täglicher existentieller Entscheidung. Somit kann - als Vorgriff auf die folgende exemplarische Durchführung - eine wirklichkeitsgetreue Beschreibung und Analyse der Grundentscheidung und ihres Einflusses auf die konkreten Entscheidungen nicht absehen „von der Situation des gefallenen und erlösten Menschen ... und besonders nicht von der Gnade.“¹²

- Der Christ bekennt sich zu Jesus Christus als dem wahren Sohn Gottes, der Mensch geworden ist und als solcher das Vorbild des sittlichen Lebens ist. Die „*Nachfolge Christi*“ verwirklicht sich in jener Liebe, die den Sohn Gottes bewogen hat, sein irdisches Leben hinzugeben für die Menschen im Tod am Kreuz. Zwar ist dem Menschen ohne Glauben noch nicht das Eigentliche des Geheimnisses Jesu Christi zugänglich; zu allen Zeiten aber hat die Person und das Handeln Jesu auch Nichtglaubenden Respekt abgenötigt, sodass sie darin ein Vorbild wahrer Menschlichkeit sehen konnten, das anderswo nicht oder nur unvollkommen erreicht worden ist.¹³
- Wenn der Glaube an die Auferstehung *Jesu Christi* bekennt, dass unser Erlöser lebt und wir mit ihm, dann wird hier dem sittlichen Handeln ein *Perspektive* eröffnet, die *über den Tod* hinausreicht. Jene „Teleologie des Glaubens“ vermag Licht und Motivation zu geben auch in Situationen, in denen die allein auf die Vernunft gestellte sittliche Überlegung in Aporien und Ausweglosigkeiten gerät. Jenes „*lumen fidei*“ ga-

¹¹ „Doch anders als mit der Übertretung verhält es sich mit der Gnade; sind durch die Übertretung des einen die vielen dem Tod anheimgefallen, so ist erst recht die Gnade Gottes und die Gabe, die durch die Gnadentat des einen Menschen Jesus Christus bewirkt worden ist, den vielen reichlich zuteil geworden.“ (Röm 5,15).

¹² Reiners, Grundintention, 49.

¹³ Man kann hier an Mahatma Gandhi denken oder auch an den marxistischen Philosophen Milan Machovec (zuletzt ist von ihm erschienen: „Die Gottesfrage als Frage nach dem Menschen“, Innsbruck-Wien 1999).

rantiert hier der „ratio“ ihre Standhaftigkeit in einer Hoffnung, die prinzipiell durch nichts begrenzt werden kann.¹⁴

- Sogar der Gerichtsgedanke kann einfließen in ethische Überlegung. Denn nicht wir Menschen sprechen das letzte Urteil über uns selbst und die Mitwelt, sondern Gott kennt die Herzen (vgl. 1 Kor 4,5). Daher wird sich sittliches Urteil nie als Verurteilen anderer *Menschen* ausdrücken, so klar und deutlich auch bestimmte sittliche *Haltungen, Akte und Handlungen* in ihrem objektiven Wert bzw. Unwert gesehen werden.

Diese anthropologischen Implikationen aus dem Credo ergeben einen Grundriss für die ethische Rationalität des Christen. Sie müssen durch den Beitrag der sittlichen Vernunft vermittelt werden in die Konkretheit der sittlich geforderten Entscheidungen. Der Horizont des Glaubens steckt einen Rahmen für unser Denken, den wir nicht verlassen dürfen, wollen wir beidem treu bleiben: dem Glauben und der Vernunft. Doch anders gesehen kann der Glaube auch als letzte Absicherung der Vernunft in ihrer eigentlichen Vernünftigkeit gesehen werden. Er tritt nicht an ihre Stelle, sondern setzt sie frei in all ihren Kräften.¹⁵

Zur konkreten Veranschaulichung folgen jetzt Überlegungen, die ein spezielles Problem im Verhältnis von Glaube und Vernunft zur Sprache bringen. Es geht um die „Grundentscheidung“ des Menschen, jene sittliche Festlegung der Person, die allen einzelnen konkreten Entscheidungen und Handlungen gleichsam „vorausliegt“, obwohl sie sich gerade in ihnen ausdrückt und verwirklicht.¹⁶

¹⁴ „Der Christ bemüht sich zwar, sein philosophisches Denken ändern auf vernunftthaftem Wege zugänglich zu machen. Er selbst aber weiß nur zu gut, dass er diesen Weg nie gefunden hätte ohne das göttliche Licht, ohne den Kompaß der unabänderlichen und untrüglichen Offenbarung, der ihn in der natürlichen Ergründung dieser Welt mit beruhigender Sicherheit leitete.“ – Utz, Wesen, 179 f.

¹⁵ Somit soll „die Natur alle ihr bei der Schöpfung verliehenen Rechte und Eigenleistungen uneingeschränkt ausüben“ (ebd., 178 f). Vgl. Fides et ratio, Nr. 48, wo Johannes Paul II. dazu aufruft, „dass Glaube und Philosophie die tiefe Einheit wiedererlangen sollen, die sie dazu befähigt, unter gegenseitiger Achtung der Autonomie des anderen ihrem eigenen Wesen treu zu sein.“

¹⁶ Der Substanz nach finden sich die folgenden Ausführungen in: Spindelböck, Grundentscheidung, 122-146.

„Im Dialog mit dem philosophischen Freiheitsbegriff (ja weitgehend in fast unscheidbarer Einheit damit) ist von Anfang an die kirchliche und theologische Lehre von der Freiheit ausgebildet worden, mitbestimmt vom philosophischen Denken und seinerseits auf dieses zurückwirkend.“¹⁷ Darum erscheint es unumgänglich, aus der Sicht der philosophischen Anthropologie und Ethik wesentliche Aspekte menschlicher Freiheit herauszustellen und von daher auch nach ihrer Realisierung in fundamentaler und konkreter Entscheidung zu fragen.

Menschliche Freiheit als wesentlich sittliche Freiheit

Die in der Geschichte der Philosophie und Theologie zum Austrag gekommenen Aspekte des Freiheitsproblems zeigen, dass *menschliche Freiheit* weder als blinde Willkür zu verstehen ist, für die völlige Ungebundenheit zu postulieren wäre, noch als materielle oder metaphysische Notwendigkeit, was ihrer Aufhebung in einen Determinismus aufgrund eines materialistischen oder idealistischen Monismus gleichkommen würde. Vielmehr ist menschliche Freiheit wesentlich *sittliche Freiheit* oder *Freiheit sittlicher Entscheidung*. Das heißt, sie ist als „Mächtigkeit zum Guten“¹⁸ hingeordnet auf die Verwirklichung des Guten, der „Tugend“, und als solche „Voraussetzung und Ermöglichung sittlichen Handelns“¹⁹.

Eine „Freiheit der Willkür“ widerspricht der Würde der menschlichen Person, da sie auf jede Motivation durch vernünftige sittliche Erkenntnis verzichtet. Motivation auf der Grundlage von Werterkenntnis ist somit kein Gegensatz zur Freiheit des Wollens, sondern ihre notwendige Voraussetzung.²⁰ Damit ist freilich keine Determination oder Fremdbestimmung der Freiheit gemeint, sondern die Verwirklichung einer in der Logik der Freiheit liegenden unaufhebbaren Sinn-Bezogenheit, sozusagen einer „Sinn-Notwendigkeit“.²¹ Der Vollzug von Freiheit geht also nicht ins unbe-

¹⁷ Rahner, Freiheit, Sp. 95.

¹⁸ Häring, Gesetz, Bd 1, 139.

¹⁹ Vgl. Coreth, Problemgeschichte, 273.

²⁰ Vgl. Hildebrand, Ethik, 300 ff.

²¹ Vgl. Müller, Freiheit, Sp. 82. Dieser weist - ähnlich wie Häring, Gesetz, Bd 1, 144 f - auch darauf hin, dass jede Zulassung eines Wertes als Motiv durch den Willen bereits eine bestimmte Grundwahl voraussetzt.

stimmte Leere, sondern richtet sich auf ein Gut, das erstrebt bzw. verwirklicht wird.

In diesem Sinn meinen „Freiheit“ und „Natur“ jeweils das Ganze der menschlichen Person in ihrer geistig-leiblichen Verfasstheit und geschichtlich-sozialen Bezogenheit, doch in unterschiedlicher Akzentuierung. „Natur“ zielt auf das Vorgegebene, Unverfügbare des Menschseins als solchen und der in ihm liegenden Sinnziele, die nur in einer negativen Sichtweise als einfache „Grenzen“ erscheinen, in Wirklichkeit aber seinshaft-positiv Bezugspunkte und Chancen der Realisierung darstellen.²² „Freiheit“ meint Selbstbestimmung des Subjekts in der Verwirklichung des Guten. Der Mensch ist also nie „reine Existenz“, sondern immer auch „Natur“. Freilich kann „die inhaltliche Positivität des durch Freiheit verwirklichten Daseins nie adäquat durch diese ‚Natur‘ und ihre materialen Gesetze beschrieben bzw. eingefangen werden“²³.

Mit anderen Worten: Freiheit kennt einen unverrechenbaren Überschuß, da sie ihrer eigenen Sinnlogik folgt, die wiederum in die Natur des Menschen als eines vernünftigen und freien Wesens eingestiftet ist. Die „Natur des Menschen“ stellt eine allgemeine Bestimmung dar, welche das erfassen läßt, was ihm von seinem metaphysischen Wesen her zukommt, das sich aber nur konkret und individuell im menschlichen Personsein verwirklicht.

Aufweis und Nachweis menschlicher Freiheit

Ohne Freiheit gibt es keine *Verantwortung*, kein sittlich gutes oder böses Tun, daher auch keine sittliche Anrechenbarkeit von Schuld und umgekehrt keine Möglichkeit, sittlich gute Entscheidungen und Taten lobend anzuerkennen. Die Stellungnahme zur Willensfreiheit ist ein „Prüfstein eines jeden Systems der Ethik“.²⁴ Wenn es auch nicht möglich ist, Freiheit im Sinne empirischer Wissenschaft zu „beweisen“ - Kant sagt, man könne

²² Vgl. Splett, Freiheits-Erfahrung, 97 ff.

²³ Metz, Freiheit, 291.

²⁴ Messner, Naturrecht, 145; vgl. auch Baumgartner, Freiheit/Freiheitsfähigkeit, 802.

sie nur als *Postulat der praktischen Vernunft* aufweisen²⁵ -, so lässt sich doch nur auf ihrer Grundlage jene Fülle an menschlicher Erfahrung als sinnvoll begreifen, die den Umgang mit Verantwortung, Sittlichkeit und Recht beinhaltet.²⁶ Die menschliche Freiheit erschließt sich in ihrer Existenz primär nicht theoretisch²⁷, sondern vor allem praktisch, d.h. in der unmittelbaren Evidenz ihres Vollzugs.²⁸

Jener Aspekt der Freiheit, der diese Möglichkeit des Erstanfangs einer neuen Kausalkette einschließt, wird auch als „Freiheit der Spontaneität“ („*libertas spontaneitatis*“) bezeichnet. Gerade hier erweist sich der Mensch als Inhaber eines „*dominium super actus suos*“ und somit in besonderer Weise als Spiegelbild des absoluten Gottes, der Erstursache („*causa prima*“) schlechthin.²⁹

Ob nun der Mensch handelt oder auch nicht handelt („*libertas exercitii*“), ob er das eine oder ein anderes wählt und sich dabei für etwas Konkretes

²⁵ Freilich darf nicht übersehen werden, dass Kant diese Einschätzung im Rahmen seiner idealistisch-transzendentalphilosophischen Erkenntnistheorie trifft, gemäß welcher das „Ding an sich“ der menschlichen Erkenntnisfähigkeit nicht zugänglich ist. Ein kritischer Realismus wird positiver formulieren und sagen, dass die menschliche Person in ihrem unmittelbaren Vollzug und Erleben tatsächlich klar und sicher von ihrer Freiheit weiß. Vgl. Hildebrand, *Ethik*, 300. Metz (*Freiheit*, 296) meint, es gebe im strengen Sinn keine Erfahrung kategorialer, sondern nur transzendentaler Freiheit. Im Bereich kategorialer Freiheit gelte sogar ein „methodologischer Determinismus“, insofern in der Erklärung des menschlichen Einzelaktes „immer genauer, immer analytischer, immer ‚determinierender‘ gefragt werden“ müsse. Bei aller berechtigten Zurückhaltung gegenüber einer vorschnellen Einführung des Freiheitsmomentes in die Analyse des menschlichen Einzelaktes ist doch zu fragen, ob Freiheit auf diese Weise nicht gänzlich ort- und weltlos werden müsste, wenn sie auf den Modus einer transzendentalen Anwesenheit reduziert wird, ohne die Realität ihres kategorialen Vollzugs adäquat mit einzuschließen.

²⁶ „Die Erfahrung eines solchen Sollens ist Ausdruck der Existenz menschlicher Freiheit.“ - Gründel, *Kategorie*, 418. Vgl. auch Furger, *Einführung*, 29-31. Thomas von Aquin formuliert den Sachverhalt auf diese Weise: „*Respondeo dicendum quod homo est liberi arbitrii; alioquin frustra essent consilia, exhortationes, praecepta, prohibitiones, praemia et poenae.*“ - S.Th. I, q.83, a.1.

²⁷ Dass es dennoch - gestützt auf die praktische Erfahrung - auch theoretisch gültige Argumente für die Willensfreiheit gibt, weist Steinvorth nach. Er stützt sich vor allem auf zwei Hauptargumente, die er ausführlich darstellt: Das „Argument von der Wahrheit“ behauptet, „dass wir nicht zwischen wahr und falsch unterscheiden und einen Wahrheitsanspruch erheben könnten, wenn unsere Urteile nicht willensfrei wären“ (*Problem*, 405). Das „Argument vom Trotz“ behauptet, „dass unsere Fähigkeit, gegen jede Voraussage unseres Verhaltens das Gegenteil des Vorausgesagten zu tun, unsere Willensfreiheit beweise“ (ebd., 413). Vgl. auch Runggaldier (*Handlungen*, 110), der gegenüber allen von einem kausalen Erklärungsschema geprägten Theorien der postulierten Vorhersagbarkeit von Handlungen im Gegensatz dazu die Möglichkeit menschlicher Freiheit aufzeigt, „durch eine partikuläre Entscheidung die Vorhersage ganz einfach zu falsifizieren“.

²⁸ Vgl. Müller, *Freiheit*, Sp. 81.

²⁹ Vgl. ebd., Sp. 82.

entscheidet („libertas specificationis“) - immer vollzieht sich hierin jene Freiheit, die zwar in sich intelligibel und transparent ist, für uns aber doch ein „natürliches Geheimnis des Seienden“³⁰ darstellt.

Ursprüngliche, abgeleitete und mitwirkende Freiheit

Zu unterscheiden sind *verschiedene Dimensionen der Freiheit des Willens*, die innerlich miteinander verbunden sind: Es gibt sog. „actus elicitus“ (Willensakte), die eine unmittelbare Aktualisierung des Willens selbst darstellen, und „actus imperati“ (Handlungen), worin der Wille durch andere Vermögen (Potenzen) nach außen wirkt und tätig wird.³¹ Freiheit im ursprünglichen Sinn kommt der ersten Weise zu, die anderen Akte besitzen eine abgeleitete Freiheit. Freilich ist trotz aller Unterscheidung keine Trennung möglich. Denn das „innere Wort des Willens“, das im Bewusstsein liegt, ein bestimmter Wert solle sein und werde *durch mich* real werden, setzt zugleich voraus, „dass die Verwirklichung dieses Gutes wenigstens in gewissem Ausmaß in unserer Macht liegt“³² - also das Bewusstsein von der zweiten Dimension der Freiheit des Willens, gemäß der es dem menschlichen Willen eben konkret möglich ist, gewisse „actus imperati“ zu bewirken. Es scheint, dass in dieser klassischen Unterscheidung bereits eine ansatzweise Vorwegnahme der Problematik des Verhältnisses von Grundentscheidung und konkreten sittlichen Verhaltensweisen gegeben ist, insofern die Grundentscheidung einen eigentlichen Willensakt („actus elicitus“) von besonderer personaler Tiefe darstellt, der sich konkret realisiert und auswirkt in äußeren Handlungen („actus imperati“).

³⁰ Vgl. Hildebrand, Ethik, 303.

³¹ Vgl. Thomas von Aquin, S.Th. Ia-IIae, q.6, a.4: „Respondeo dicendum quod duplex est actus voluntatis: unus quidem qui est ejus immediate, velut ab ipsa elicitus, scilicet velle; alius qui est actus voluntatis a voluntate imperatus, et mediante alia potentia exercitus, ut ambulare et loqui; qui a voluntate imperantur, exercentur autem mediante potentia motiva.“ Beachtenswert ist auch, dass Thomas im Anschluß an diese Unterscheidung feststellt, Zwang könne nur im äußeren Bereich des befohlenen Aktes auf den Menschen ausgeübt werden. Die eigentliche Willensentscheidung bleibe stets wesentlich frei: „Quantum igitur ad actus a voluntate imperatos, voluntas violentiam pati potest, in quantum per violentiam exteriora membra impediri possunt ne imperium voluntatis exequantur. Sed quantum ad ipsum proprium actum voluntatis, non potest ei violentia inferri.“ Vgl. auch Hildebrand, Ethik, 304 f.

³² Hildebrand, Ethik, 298.

D. v. Hildebrand hat darauf hingewiesen, dass es neben den beiden angeführten Dimensionen der Willensfreiheit auch noch eine „mitwirkende Freiheit“ gibt, die sich auf affektive Wertantworten richtet und diese entweder sanktioniert und somit bejaht oder aber negiert und zurückweist (desavouiert).³³ Gerade in diesen wertenden Stellungnahmen werden Akte von höchstem ontologischen und sittlichen Rang vollzogen, deren Tiefe und Adel den Bereich vom Willen befohlener Akte („actus imperati“) übertragt.³⁴

Immanente und transzendenzbezogene, gefallene und erlöste Freiheit

Bereits in der Sicht einer „natürlichen Theologie“ und noch mehr des christlichen Glaubens wird der Horizont immanenten Freiheitsbezugs überschritten auf das absolute Gute, auf Gott hin: Sittliche Freiheit wird zur *Freiheit vor Gott und für Gott*, ohne dabei etwas von ihrer humanen Qualität einzubüßen. Die Bezogenheit der Freiheit auf die Transzendenz Gottes wird erschlossen aus ihrer „Möglichkeit der absoluten Reflexion, eine Möglichkeit, die einen Stand im Absoluten voraussetzt: solche Freiheit ist identisch mit *Geistigkeit*“³⁵.

Menschliche Freiheit als geschöpfliche Freiheit erfährt in der Anerkennung ihrer endlichen Konstitution nicht bloße Begrenztheit, sondern die Eröffnung ihres eigentlichen Sinnes und die Ermöglichung ihres immanenten und transzendenzbezogenen Vollzugs.³⁶ Freiheit des Menschen ist „befrei-

³³ Vgl. ebd., 329 ff.

³⁴ Vgl. ebd., 333. Im Affiziertwerden von Werten vollziehen sich mehrere Dimensionen von Freiheit: Eine „indirekte“ - man könnte sie dispositive nennen - bereitet den Weg für das Affiziertwerden von Werten, das „freie Mitwirken“ ist gefordert, sobald das Werterlebnis zuteil wird, und der Einsatz „direkter“ Freiheit ist nötig, damit daraus eine Prägung für das gesamte Leben erwächst. Vgl. ebd., 331.

³⁵ Müller, Freiheit, Sp. 80.

³⁶ Wenn „Grenzen der Integration akzeptiert, unüberwindbare Dependenz identifiziert und angenommen und bleibende Kontingenz darin bejaht werden“, dann scheint gerade in dieser Dimension menschlicher Freiheit „die tiefste Unzerstörbarkeit der menschlichen Würde auf - als Hoffnung menschlicher moralischer Geschichte unter dem Versprechen Gottes.“ - Römelt, Sinn, 92.

ende Verfügtheit von Gott her“, dessen Mysterium die menschliche Freiheit nicht auslöscht oder konkurriert, sondern ermöglicht und trägt.³⁷

Gegenüber der Freiheitsutopie des liberalen Humanismus mit seiner Annahme einer unversehrten natürlichen, gleichsam idealen Freiheit hält die katholische Glaubenslehre - durchaus in Einklang mit menschlich-konkreter Freiheitserfahrung - daran fest, dass die menschliche Freiheit zwar durch die Sünde der ersten Menschen sowie durch persönliche Sünden geschwächt und verwundet („*libertas vulnerata*“), aber nicht - wie im klassischen Protestantismus formuliert - völlig zerstört ist („*libertas destructa*“). Sie bedarf daher der Erlösung durch das geschichtlich freie Gnadenangebot Gottes. In dieser Begegnung der menschlichen Freiheit mit der göttlichen ereignet sich das Heil³⁸ und erhält sich der Mensch „zum personalen Selbstbesitz zurück“³⁹, wodurch allein er sein tiefstes Wesen in der Liebe zu Gott und zum Nächsten vollziehen kann.

Freiheit in konkreter Entscheidung

Erfahren wird die menschliche Freiheit nie unmittelbar als „abstrakte Freiheit“, sondern immer nur als „Freiheit in der konkreten Entscheidung zu dem, was wir tun sollen oder nicht tun dürfen, also im Anspruch sittlicher Werte und Pflichten.“⁴⁰

Durch die konkrete Entscheidung, d.h. im Vollzug der Wahlfreiheit, wird die „*Entscheidungsfreiheit*“ zur „*Freiheit der Entschiedenheit*“. In der freiwilligen Bindung an einen sittlichen Wert erfolgt keineswegs die „Aufhebung“ von Freiheit im Sinn ihrer Zerstörung, sondern ihre eigentliche Erfüllung, ein bleibendes Aufgehoben- und Bewahrt-Sein von Freiheit. Erst als entschiedene Freiheit findet sie ihr „telos“. Somit ist Freiheit nicht nur negativ

³⁷ Vgl. Metz, Freiheit, 310. Solange der Mensch „sich deshalb ganz der Transzendenz verfügt, vermag er ganz über sich selbst zu verfügen.“ - Ebd, 311.

³⁸ Die Sicht von „Erlösung als Befreiung“ wurde besonders in der lateinamerikanischen Befreiungstheologie thematisiert und hat auch in deren kritische Rezeption durch das kirchliche Lehramt Eingang gefunden. Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, Instruktion über einige Aspekte der „Theologie der Befreiung“, 6. August 1984; dies., Instruktion über die christliche Freiheit und die Befreiung, 22. März 1986.

³⁹ Müller, Freiheit, Sp. 91.

⁴⁰ Coreth, Problemgeschichte, 282, vgl. 289.

als „Freiheit von“ zu verstehen, sondern vor allem positiv als „Freiheit zu“, als Selbstbestimmung und Selbstverfügung auf ein Ziel hin.⁴¹ Sie bewährt sich gerade in der Treue zum realisierten sittlichen Wert.⁴² In dieser Selbstbindung der Freiheit an das sittlich Aufgegebene, Gebotene und Gesollte realisiert sich „Verantwortung als Einlösung des ethischen Sinns von Freiheit“⁴³; dadurch wird der Gegensatz von Freiheit und Abhängigkeit vermittelt und „aufgehoben“. Somit ist jeder derartige Schritt auf dem Weg der Freiheit zugleich ein Schritt in einen größeren Verantwortungszusammenhang.⁴⁴

Aufgrund der bereits vorgenommenen Differenzierungen und Analysen lässt sich mit Baumgartner⁴⁵ eine „vollständige Strukturbeschreibung des Freiheitskonzepts“ vornehmen:

*„[A] ist frei von [B],
[C] zu tun oder zu unterlassen oder zu sein oder zu haben,
wegen, aufgrund, im Lichte von [D].“*

Darin werden in formalisierter Weise alle relevanten Freiheitsdimensionen erfasst und ausgedrückt: „Die erste Stelle bezieht sich auf handlungsfähige Personen, die zweite handelt von negativer innerer und/oder äußerer Freiheit, die dritte meint die Freiheit der Entscheidung und der Tat, und die vierte verweist auf die positive innere und äußere Freiheit“⁴⁶.

⁴¹ Vgl. Müller, Freiheit, Sp. 77 f.

⁴² „Im Entscheid, in der Wahl einer einzigen Möglichkeit, gewinnt menschliches Handeln eine Tendenz zur Einzigartigkeit, zur Unwiderruflichkeit. In der Bereitschaft zum Entscheid und zum Stehen zur Entscheidung, in der Treue, wird der Mensch überhaupt erst für den Mitmenschen vertrauenswürdig, stellt er sich auf eine andere Person hin ein. Eine solche Bereitschaft, zum Entscheid zu stehen, ist Ausdruck personaler Reife. Umgekehrt bekundet derjenige Unreife und Unmündigkeit, der stets auf Entscheidungen verzichtet oder sie hinausschiebt, der nie etwas wagt. Solche Haltung ist Ausdruck von Unfreiheit.“ - Gründel, Kategorie, 420, vgl. auch 419.

⁴³ Rendtorff, Sinn, 120 ff.

⁴⁴ Der Begriff „Verantwortung“ ist gleichsam zu einer Leitidee zeitgemäßer Entwürfe einer theologischen Ethik geworden, da er geeignet ist, all das zusammenzufassen, was im Begegnungsfeld des sittlichen Subjekts mit der objektiven sittlichen Norm und den konkreten Anforderungen der Situation als Aufgabe zu leisten ist. Ein Beispiel für eine solche Vermittlung bietet J. Römelt, dessen erster Band des „Handbuchs der Moraltheologie“ den Titel trägt: „Vom Sinn moralischer Verantwortung“.

⁴⁵ Baumgartner, Freiheit/Freiheitsfähigkeit, 803.

⁴⁶ Ebd.

In der Entscheidung gibt es ein freies und ein notwendiges Moment. Bezüglich der Inhalte einer Wahl ist der Mensch frei, sich so oder anders zu entscheiden oder auch sich überhaupt nicht zu entscheiden (Freiheit der Indifferenz, „libertas indifferentiae“).⁴⁷ Und dennoch: „Die Entscheidung steht, obwohl ihr Vollzug Freiheit zur Voraussetzung hat, unter Notwendigkeitszwang. Niemand kann sie umgehen, der die Freiheit des Handelns bewahren will. Sie ist unausweichlich.“⁴⁸

Ontologische oder transzendente Grundfreiheit

Im Anschluss an Erkenntnisse der neueren philosophischen Anthropologie (geprägt durch Scheler, Plessner, Gehlen u.a.) spricht man von einer wesenhaften „Grundfreiheit“ des Menschen, in welcher der Mensch „immer schon“ (d.h. in einem transzendentalen Apriori) in der Vermittlung seiner selbst in der Welt lebt. Darunter ist jene wesenhafte „Distanz“ zu verstehen, die dem Menschen als leib-geistigen Wesen im Verhältnis zu sich selbst und auch zur ihn umgebenden Welt zukommt. In dieser Freiheit kann der Mensch seinem Ich alles übrige und sogar sich selber gegenüberstellen und seine Person als das „andere zu allem Seienden“ begreifen, das er dadurch im Wirklich-Sein begreift und anerkennt.⁴⁹ Hier begegnet ein ursprüngliches „Ansichseinsverständnis“, das ausgeht von jenem transzendentalen „Selbstverständnis, das wir selbst in ursprünglicher und ständiger Ganzheit *sind*“ und das wir in allem thematisch-kategorialen Verstehen und Entscheiden voraussetzen und aktualisieren.⁵⁰

⁴⁷ Vgl. Müller, Freiheit, Sp. 80.

⁴⁸ Lübbe, Theorie, 123. Im übrigen vertritt Lübbe einen auf die Situation der Ausnahme beschränkten Entscheidungsbegriff: „Entscheidung‘ heißt nicht ohne weiteres der Akt, sich auf eine unter sich ausschließenden Möglichkeiten, deren Vorzüge und Nachteile nicht völlig durchschaubar sind, festzulegen; ein solcher Akt hieße eher eine ‚Wahl‘. Zur Entscheidung wird die Wahl erst unter den Wirkungen eines Zwangs, der sie unumgänglich macht.“ - Ebd., 130. „Wer Bescheid weiß, braucht sich nicht zu entscheiden; er folgt der klaren Logik der Sache.“ - Ebd, 132. In dieser Analyse wird, um dem allgemeinen Sprachgebrauch soweit als möglich entgegenzukommen, die bewußte und freiwillige Wahl grundsätzlich mit der Entscheidung gleichgesetzt.

⁴⁹ Vgl. Müller, Freiheit, Sp. 79 f, der sie auch als „libertas transcendentalis“ bezeichnet. Siehe ausführlich Metz, Freiheit, 289-298.

⁵⁰ Vgl. Metz, Freiheit, 297. Sowohl „Identität“ als auch „Differenz“ werden hier in ursprünglicher Einheit von „Sein“ und „Bewußt-Sein“ erfahren. Insofern liegt gerade in dieser ursprünglichen „Subjektivität“ der Person die Primärerfahrung von „Objektivität“, die den Weg eröffnet, sich im

Die ontologische Grundfreiheit ist Bedingung der Möglichkeit intellektueller Erkenntnis und bewusster Stellungnahme in Freiheit. So vermittelt sich die Grundfreiheit „durch die geistige Erkenntnis zur ausdrücklichen Willensfreiheit, in der wir über uns selbst verfügen und unser Handeln bestimmen.“⁵¹ In der Seinsfreiheit engagiert sich der Mensch als Ganzer, daher ist diese Art von Freiheit nicht ein Vermögen *an* ihm, sondern *er selbst* in seiner unaufhebbaren Subjektivität, indem er seine Person sich selbst anvertraut und in diesem Sinne „frei“ ist.⁵²

Bei der *wesenhaften oder ontologischen „Grundfreiheit“* handelt es sich um eine anthropologische Konstante des Menschseins überhaupt, die vorgängig ist zur Freiheit sittlicher Entscheidung, aber diese notwendigerweise bedingt und ermöglicht.⁵³

hermeneutischen Zirkel dem „Ansich“ des Seins zuzuwenden, ohne das Subjekt einfach zu überspringen. „In diesem Falle ist das formale Leitbild für das Verständnis des ‚Ansich‘ gerade das ursprüngliche ‚Beisich‘, die ‚Subjektivität‘ des Verstehens selbst.“ (Ebd.) Kant konnte zwar den transzendentalen Zirkel erstmals methodisch entfalten, seine mit den „realistischen“ Gegnern geteilte „objektivistisch-sachhafte Ansichseinsvorstellung“ verwehrte es ihm allerdings, „die von ihm selbst erstmals ausführlich begründete und dargestellte Unobjektivierbarkeit der ‚Subjektivität‘, jenes Selbstverhältnisses, das wir *sind* und nicht bloß haben, gerade als die gesuchte Grundgestalt von Ansichsein überhaupt zu erkennen und sie schließlich als mit Freiheit konvertibel zu interpretieren“ (ebd., 298). Die Unmöglichkeit einer reflexen Objektivierung des Subjekthaften der Person darf daher nicht als Fehlen von Objektivität und eines unmittelbaren erkenntnismäßigen Zugangs zu ihr gedeutet werden.

⁵¹ Coreth, Problemgeschichte, 289. Metz unterscheidet zwischen der „Freiheit als gegenständlichem Vollzug“, der Wahl zwischen den einzelnen Objekten also, und der Freiheit als „Selbstvollzug des gegenständlich wählenden Menschen“, die er als Seinsfreiheit bezeichnet (ebd., 299).

⁵² Vgl. Metz, Freiheit, 290 f.

⁵³ Wenn die *transzendente* Grundfreiheit in den Blick genommen wird, die jeder *sittlichen* Grundfreiheit und Grundentscheidung vorausgeht, dann kann durchaus bejaht werden, dass sich das menschliche Subjekt „immer schon frei vollzogen“ hat. Vgl. ebd., 294. Es scheint, dass der damit gemeinte Sachverhalt mit dem von Heidegger geprägten und teilweise auch in die thomistische Philosophie übernommenen Begriff der „Befindlichkeit“ ausgedrückt wird. Es handelt sich dabei um eine „von der eigenen Freiheit apriorisch informierte Zuständigkeit des Menschen“, die so sehr zum Subjekt-Sein des Menschen gehört, dass sie „durch keine vergegenständlichende Reflexion adäquat aufgehoben bzw. vom Subjekt abgehoben werden könnte“ (Metz, Befindlichkeit, Sp. 103). Bei Metz ist der Übergang von der in der „Befindlichkeit“ sich ausdrückenden ontologischen Grundfreiheit zur sittlichen Grundfreiheit fließend, was auch in folgender Feststellung zutage tritt: Die eigentliche Freiheitstat „bezeichnet die transzendente Urhandlung menschlichen Daseins, gleichsam das Sein seines Seins, in welchem der Mensch immer schon sich selbst als ganzen in Freiheit auslegt.“ (Freiheit, 301). Doch bei einer Gleichsetzung von grundlegender Seinsfreiheit und sittlicher Grundfreiheit läßt sich sittliche Verantwortlichkeit nicht mehr differenziert begründen; die sittliche Freiheit verliert ihren „Ort“, wo sie sich in Unterschiedenheit von der menschlichen Natur und deren Seinsvollzug in transzendentaler Freiheit noch einmal als sittliche Grundfreiheit selbst bestimmt und vollzieht.

In dieser Untersuchung geht es im eigentlichen Sinn um die *sittliche Grundfreiheit* und Grundentscheidung, die sich dann in konkreten Entscheidungen ausdrückt und verwirklicht. Gerade diese grundlegende Dimension von Freiheit erschließt sich uns in ihrem Wesen und ihrer Aktualisierung nicht unmittelbar, sondern indirekt, d.h. durch und vermittelt konkreter Freiheit und ihrer Entscheidung. In gewisser Weise ist sie als „abstrakte Freiheit“ zu bezeichnen.

Sittliche Grundfreiheit und Grundentscheidung

Aus der Sicht einer philosophischen Wertethik kann *sittliche Grundfreiheit* als die Fähigkeit zur Wahl und zur letzten Entscheidung „zwischen dem Wert und dem bloß subjektiv Befriedigenden - beides allgemein genommen - als Norm unseres Lebens“ angesehen werden. Die *konkrete* Entscheidung vollzieht sich dann „zwischen der Einladung des Angenehmen und der Forderung eines sittlich bedeutsamen Wertes.“⁵⁴ Gleich an dieser Stelle soll angefragt werden, ob sich Grundentscheidung und konkrete Entscheidung im sittlichen Leben gleichsam *getrennt* voneinander vollziehen oder doch als *Ineinander* von zwei verbundenen, wenn auch unterschiedenen Dimensionen im *einen* Vollzug konkreter Freiheit.⁵⁵ Dann hat Grundentscheidung ihren anthropologischen Ort „nicht gleichsam im Zeitlosen über den einzelnen Entscheidungen“⁵⁶, sondern bildet sich in ihnen aus und verwirklicht sich in ihnen. Umgekehrt partizipieren die individuell-konkreten Entscheidungen an der Grundentscheidung, freilich in je verschiedener Tiefe.

⁵⁴ In dieser Weise unterscheidet Hildebrand (Ethik, 319) *sittliche Grundfreiheit* und Grundentscheidung von konkreter *sittlicher Freiheit* und konkreter Entscheidung. Bezüglich der Grundentscheidung stellt er fest: Entweder sei der „überaktuelle“ Wille „auf das in sich Bedeutsame gerichtet“ und erhebe dieses „zum Generalnenner aller ... konkreten Entscheidungen“, oder der überaktuelle Wille sei „dem nur subjektiv Befriedigenden zugekehrt“ und mache dieses „zum Generalnenner aller Entschlüsse.“ - Ebd., 317. Ähnlich Häring, Gesetz, Bd 1, 145, der unterscheidet, ob der freie Wille sich „grundsätzlich von der Erhabenheit des Guten ziehen läßt oder vom falschen Glanz der Ichherrlichkeit und Ichsucht.“

⁵⁵ „To fully understand individual decisions and actions, they must be seen as embedded in and constitutive of one's fundamental option ...“ - Kopfensteiner, theory, 127.

⁵⁶ Splett, Entscheidung, Sp. 1060.

Noch deutlicher kann die Grundentscheidung als die „Wahl dessen, was wir eigentlich sein wollen“, als der „Entwurf unserer eigenen Wesensgestalt“ bestimmt werden. In dieser Wesensbejahung geht es auch um eine Wahl der Grundlebensweise und zugleich um eine Entscheidung zur jeweiligen Welt, „in der dieses Wesen Geltung und Bedeutung hat.“⁵⁷

Dietrich von Hildebrand meint, bei der Aktualisierung sittlicher Freiheit müsse nicht immer eine subjektive Wahl zwischen diesem oder jenem sittlich bedeutsamen Wert bzw. Unwert und nicht einmal zwischen Handeln und Unterlassen erfolgen. Es könne „die durchgehende allgemeine Intention des Willens ... so eindeutig auf die Welt der sittlich bedeutsamen Werte gerichtet sein, dass die Person, sobald es um einen sittlich bedeutsamen Wert geht, sich diesem Gut frei konformiert, ohne irgendwie die Möglichkeit, es nicht zu tun, zu erwägen.“⁵⁸ Bei dieser durch freie Entscheidung bereits vorgängig festgelegten Form sittlicher Wahl wäre aber nicht ein Fehlen von Grundentscheidung zu konstatieren, sondern ihr gleichsam habituelles Fortdauern als *Grundintention*, welche die grundsätzliche Freiheit der Wahl nicht aufhebt, vielmehr in der bereits eingeschlagenen Richtung fortführt und bestätigt.

Jener Art von Entscheidung, die als sittliche Grundentscheidung (Fundamentaloption) bezeichnet werden kann, eignet ein zutiefst *responsorischer Charakter*. Das heißt, der Mensch wird von einem letzten und unverfügbaren Gegenüber in Anspruch genommen. In personalistischer Perspektive ausgedrückt: Er wird angerufen und aufgerufen zur existentiellen Antwort seines ganzen Menschseins. Nicht er setzt die Vorgaben dieser Entscheidung, sondern er wird in diese Entscheidung gestellt von etwas oder von jemandem, das oder der größer ist als er. Dieser transzendente und transzendente Bezug der sittlichen Grundfreiheit, die sich als Grundentscheidung aktualisieren soll, ist unaufhebbar.⁵⁹ Nur wer sich dem unbedingten

⁵⁷ Müller, Freiheit, Sp. 82. Nicht nur irgendein sittlich guter oder schlechter Akt wird in der Grundentscheidung gesetzt, sondern der Mensch selbst „wird durch diesen besonderen guten oder schlechten Akt grundsätzlich gut oder schlecht.“ (Reiners, Grundintention, 46).

⁵⁸ Hildebrand, Ethik, 322 f.

⁵⁹ Vgl. Splett, Freiheits-Erfahrung, 103, der festhält, dass die Grundgestalt von Entscheidung nicht das „souverän auswählende Ja zu dem oder jenem“ ist, sondern „das Ja - oder Nein zu dem einen Angebot, dem Anruf und Anspruch, der an jemanden ergeht, die Antwort auf ein *Erwähltwordensein*.“ Hier wäre theologisch von „Berufung“ im umfassenden Sinn zu sprechen.

sittlichen Anspruch stellt und ihm nicht entflieht, nur wer sich festlegt und entscheidet, gewinnt Wirklichkeit und bewahrt seine Freiheit, eine „Freiheit der Entschiedenheit, in der nichts und niemand mehr ihn hindert, er selbst zu sein (Freiheit der Identität).“⁶⁰ Somit ist „die eigentliche Versuchung der Freiheit als Möglichkeitskraft die Tat-Verweigerung in Wirklichkeitsflucht.“⁶¹

Dem Menschen als geschichtlichem Wesen ist es einerseits in bestimmtem Umfang möglich, konkrete Entscheidungen zu revidieren, andererseits zielen auch diese von sich aus auf die Unbedingtheit einer absoluten Entscheidung. In der „Grundentscheidung“ geschieht gewissermaßen die Vorwegnahme der letzten unwiderruflichen Entscheidung des Menschen vor seinem Tod.⁶² So kann die menschliche Freiheit auch als „Vermögen zur Verendgültigung des Menschen im Horizont unendlicher Möglichkeiten“⁶³ verstanden werden. Dann aber ist die „Notwendigkeit des Nicht-mehr-anders-Könnens“ kein Gegensatz, „sondern ein Formaleffekt der recht verstandenen Freiheit.“⁶⁴ Der Mensch findet in der endgültigen Aktualisierung seiner tiefsten Freiheit zu seiner eigentlichen Identität, in der er sich selbst gehört, da er „um seinetwillen und nicht um eines anderen willen ist“⁶⁵; er wird zugleich zur „causa sui“, zur „Ursache seiner selbst: insofern nämlich, als er sich selbst zu dem macht, der er in Ewigkeit sein wird.“⁶⁶

Theologischer Ausblick: Die Dynamik der Grundentscheidung

Theologisch gesprochen verwirklicht sich in der positiven Grundentscheidung die Beziehung des Menschen zu Gott in Glaube, Hoffnung und Liebe

⁶⁰ Ebd., 117.

⁶¹ Ebd., 102.

⁶² Vgl. Splett, *Entscheidung*, Sp. 1060 f. Der Tod würde dann nicht eine schlechthin neue Qualität von Entscheidung schaffen, sondern die bereits bestehende Grundentscheidung in ihrer nunmehr definitiven Gültigkeit zum Ausdruck bringen. Auf diese Fragen wird eingegangen im Beitrag dieses Sammelbandes: Die Endentscheidungshypothese und ihre Deutung im Zusammenhang der Grund- und Lebensentscheidung.

⁶³ Metz, *Freiheit*, 305.

⁶⁴ Ebd., 306.

⁶⁵ Aristoteles, *Metaphysik I 2*, 982 b 25 f. Das „hautou héneka“ des Aristoteles ist zwar primär im politisch-rechtlichen Sinn zu verstehen, die philosophische Tradition hat dieses Wort aber auch in grundsätzlicher Weise interpretiert. Vgl. dazu Coreth, *Problemgeschichte*, 261 ff.

⁶⁶ Splett, *Freiheitserfahrung* 109.

bzw. als Revision einer früheren negativen Grundentscheidung als Bekehrung. Die negative Grundentscheidung besteht in der fundamentalen Abkehr vom Guten und somit in der Trennung von Gott, was durch jeden bewussten und freiwilligen Akt in einer sittlich schwerwiegenden Sache (Todsünde) geschieht.⁶⁷ Somit stellt das philosophisch-theologische Konzept von Grundentscheidung die Verbindung her zwischen philosophischer und theologischer Ethik und damit auch zwischen Sittlichkeit und Religion.

Ziel des sittlichen und religiösen Lebens ist jener Mensch, der seine Identität gefunden hat in der freien Hingabe seiner selbst an das absolut Werthafte des dreipersönlichen Gottes und der darin zugleich für die Mitmenschen zum Geschenk wird. Ein derart gelungener Selbstentwurf wird uns im Vorbild der Heiligen dargestellt und soll auch die Dynamik unseres persönlichen Lebens prägen.

Christlicher Glaube und ethische Rationalität werden - wie diese exemplarischen Überlegungen zeigen - in ihrer *Komplementarität* offenbar: Das eine kann ohne das andere nicht bestehen, kann aber auch das jeweils andere nicht ersetzen, was zum Fideismus bzw. zum Rationalismus führen würde. Offenheit für die ganze Wirklichkeit des Seins ist nötig, um beiden Ordnungen des Erkenntnis- und Seinsbezugs ihre Anerkennung zu geben. „Fides et ratio“ - Glaube und Vernunft - erhellen sich „in statu viatoris“

⁶⁷ Diesbezüglich urteilt Johannes Paul II. in „Veritatis splendor“, Nr. 70: „Andererseits ‚muss man vermeiden, die Todsünde zu beschränken auf den Akt einer Grundentscheidung oder *Grundoption* (*optio fundamentalis*) gegen Gott, wie man heute zu sagen pflegt, unter der man dann eine ausdrückliche und formale Beleidigung Gottes oder des Nächsten oder eine mitinbegriffene und unüberlegte Zurückweisung der Liebe versteht. Es handelt sich nämlich auch um eine Todsünde, wenn sich der Mensch bewußt und frei aus irgendeinem Grunde für etwas entscheidet, was in schwerwiegender Weise sittlich ungeordnet ist. Tatsächlich ist ja in einer solchen Entscheidung bereits eine Mißachtung des göttlichen Gebotes enthalten, eine Zurückweisung der Liebe Gottes zur Menschheit und zur ganzen Schöpfung: Der Mensch entfernt sich so von Gott und verliert die Liebe. Die Grundorientierung kann also durch konkrete Einzelhandlungen völlig umgeworfen werden. Zweifellos kann es unter psychologischem Aspekt viele komplexe und dunkle Situationen geben, die auf die subjektive Schuld des Sünders Einfluß haben mögen. Aufgrund einer Betrachtung auf psychologischer Ebene kann man jedoch nicht zur Schaffung einer theologischen Kategorie, wie gerade diejenige der ‚optio fundamentalis‘ übergehen, wenn sie so verstanden wird, dass sie auf der objektiven Ebene die traditionelle Auffassung von Todsünde ändert oder in Zweifel zieht.“ Dabei verweist die Enzyklika auf das Nachsynodale Apostolische Schreiben *Reconciliatio et paenitentia* (2. Dezember 1984), Nr. 17: AAS 77 (1985), 221.

gegenseitig, bis sie einst „aufgehoben“ werden in der liebenden und seligen Schau Gottes von Angesicht zu Angesicht.

Quellen

Aristoteles, *Metaphysik*, Reclams Universal-Bibliothek Nr. 7919, Stuttgart o.J.

Thomas von Aquin, *Summa Theologica*, Taurini 1922, abgekürzt mit *S.Th.*, dt.: Die deutsche Thomas-Ausgabe. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der *Summa theologica*. Übersetzt und kommentiert von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs, hg. von der Philosophisch-Theologischen Hochschule Walberberg bei Köln, (Salzburg)-(Heidelberg)-Graz-Wien-Köln 1933 ff

Kongregation für die Glaubenslehre, *Instruktion über einige Aspekte der „Theologie der Befreiung“*, 6. August 1984 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 57)

Kongregation für die Glaubenslehre, *Instruktion über die christliche Freiheit und die Befreiung*, 22. März 1986 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 70)

Johannes Paul II., *Enzyklika „Veritatis splendor“* über einige grundlegende Fragen der kirchlichen Morallehre vom 6. August 1993 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 111)

Johannes Paul II., *Enzyklika „Fides et ratio“* - Über das Verhältnis von Glaube und Vernunft, 14. September 1998 [15. Oktober 1998], in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 135

Katechismus der Katholischen Kirche (= KKK), 1992/93, franz. Paris 1992, dt. München u.a. 1993; Neuübersetzung aufgrund der Editio typica Latina, München u.a. 2003; lat.: *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, Città del Vaticano 1997

Literatur

H. M. Baumgartner, *Freiheit/Freiheitsfähigkeit*. Philosophisch-ethisch, in: W. Korff, L. Beck, P. Mikat (Hg.), *Lexikon der Bioethik*, Gütersloh 1998, Bd 1, 801-804

E. Coreth, Zur Problemgeschichte menschlicher Freiheit, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 94 (1972), 257-289

F. Furger, *Einführung in die Moraltheologie*, Darmstadt 1997²

J. Gründel, *Die Kategorie der Schöpfung*, in: A. Hertz, W. Korff, T. Rendtorff, H. Ringeling (Hg.), *Handbuch der christlichen Ethik*. Aktualisierte Neuausgabe, Freiburg-Basel Wien 1993, Bd 1, 407-421

B. Häring, *Das Gesetz Christi*. Moraltheologie, dargestellt für Priester und Laien, 3 Bde, Freiburg/Br. 1963⁷

D.v. Hildebrand, *Ethik* (Gesammelte Werke, Bd II), Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz o.J.²

Th.R. Kopfensteiner, *The theory of the fundamental option and moral action*, in: B. Hoose (ed.), *Christian Ethics. An Introduction*, Collegeville/Minnesota 1998, 125-134

H. Lübke, *Zur Theorie der Entscheidung*, in: E.W. Böckenförde u.a. (Hg.), *Collegium Philosophicum. Studien. Joachim Ritter zum 60. Geburtstag*, Basel-Stuttgart 1965, 118-140

M. Machovec, *Die Gottesfrage als Frage nach dem Menschen*, Innsbruck-Wien 1999

J. Messner, *Das Naturrecht*. Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik, Berlin 1984⁷

J.B. Metz, *Befindlichkeit*, in: *LThK II* (1958) 102-104

J.B. Metz, *Freiheit als philosophisch-theologisches Grenzproblem*, in: J.B. Metz, W. Kern u.a. (Hg.), *Gott in Welt*. Festgabe für Karl Rahner, Freiburg-Basel-Wien 1964, Bd 1, 287-314

- M. Müller, *Freiheit*. II. Zur Philosophie der Freiheit, in: Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis, Bd 2, Freiburg-Basel-Wien 1968, Sp. 77-95
- K. Rahner, *Freiheit*. III. Zur Theologie der Freiheit, in: Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis, Bd 2, Freiburg-Basel-Wien 1968, Sp. 95-98
- H. Reiners, *Grundintention* und sittliches Tun (Quaestiones disputatae, Bd. 30), Freiburg-Basel-Wien 1966 (= Druck der 1965 an der Pontificia Universitas Gregoriana in Rom angenommenen Dissertation)
- T. Rendtorff, Vom ethischen *Sinn* der Verantwortung, in: A. Hertz, W. Korff, T. Rendtorff, H. Ringeling (Hg.), Handbuch der christlichen Ethik. Aktualisierte Neuauflage, Freiburg-Basel-Wien 1993, Bd 3, 117-129
- J. Römelt, Vom *Sinn* moralischer Verantwortung. Zu den Grundlagen christlicher Ethik in komplexer Gesellschaft (Handbuch der Moraltheologie, Bd 1), Regensburg 1996
- E. Runggaldier, Was sind *Handlungen*? Eine philosophische Auseinandersetzung mit dem Naturalismus (Münchener philosophische Studien. Neue Folge, 12), Stuttgart-Berlin-Köln 1996
- J. Spindelböck, *Grundentscheidung* und konkrete sittliche Verhaltensweisen. Einheit und Dissoziierung von fundamentaler Option und konkreten sittlichen Entscheidungen in der moraltheologischen Diskussion (Moraltheologische Studien, Neue Folge, Bd. 4), St. Ottilien 2003
- J. Spindelböck, *Sinnfrage* und Grundentscheidung. Zur finalen Struktur sittlicher Erkenntnis und Entscheidung, in: Studia Moralia 42 (2003) 209 f (Abstract) und 421-435 (Volltext)
- J. Splett, *Entscheidung*, in: Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis, Bd 1, Freiburg-Basel-Wien 1967, Sp. 1057-1061
- J. Splett, *Freiheits-Erfahrung*. Vergegenwärtigungen christlicher Anthropologie, Frankfurt/Main 1986
- U. Steinvorth, Zum *Problem* der Willensfreiheit, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 49 (1995) 398-415

A.F. Utz, *Wesen und Sinn des christlichen Ethos. Analyse und Synthese der christlichen Lebensform*, München-Heidelberg 1941

VON DER NOTWENDIGKEIT UND DEN GRENZEN DES ETHISCHEN DISKURSES

Grundsätzliche Klärungen im Kontext gegenwärtigen ethischen Problembewußtseins

Angesichts des verbreiteten ethischen Pluralismus in Gesellschaft und philosophischer wie theologischer Ethik, aber auch aufgrund des zunehmend gewaltträchtigen Konfliktpotentials in den Beziehungen der Völker und Staaten kommt der Forderung nach einem geordneten ethischen Diskurs eine besondere Priorität zu. Es ist dabei nahe liegend, von einer ethischen Richtung auszugehen, die sich explizit als „Diskursethik“ bezeichnet, und dann nach ihrer Vermittelbarkeit mit naturrechtlichem Denken, aber auch mit dem Konzept eines Weltethos zu fragen. Auf eine universale Ethik kann um der Menschlichkeit des Menschen willen nicht verzichtet werden. Nicht eine Minimalisierung ethischer Fundamente ist anzustreben, sondern das geduldige, in ethischer Argumentation erfolgende Mühen um eine inhaltliche Verbreiterung dieser Basis hin zu dem, was als Hochform des Ethos gerade auch im christlichen Bereich zutage tritt.

Zur Situation des gegenwärtigen ethischen Diskurses

Mit Recht wird in Diskussionen über ethische Fragen immer wieder auf die Notwendigkeit von Argumenten hingewiesen; sowohl auf vorwissenschaftlicher Ebene wie auch im wissenschaftlichen Bereich von philosophischer und theologischer Ethik wird betont, dass das Gespräch über ethische Themen wichtig und sinnvoll, ja unabdingbar für Begründung und Anwendung sittlicher Vorgaben und Ansprüche sei.

Eine eigene ethische Richtung nennt sich gar „Diskursethik“. Ihr geht es nicht nur um Regeln für den Diskurs als solchen, sondern auch und vielmehr um den Aufweis eines ethischen Prinzips, von dem aus alles Übrige an sittlich-normativer Verbindlichkeit gedeutet und begründet werden

kann. Dieses Prinzip besagt, dass jeder ethische Diskurs von vornherein gewisse Bedingungen voraussetzt, um überhaupt sinnvoll geführt werden zu können. Würde jemand die „transzendentalen“ Bedingungen des ethischen Diskurses in Frage stellen, so könnte er das nicht, ohne in seinen Selbstwiderspruch zu geraten. Gefordert wird von daher die Offenheit für eine prinzipiell unabschließbare Kommunikation, in der es einen „herrschaftsfreien“ Diskurs gebe, der einzig und allein der Kraft der Argumente verpflichtet sei. Auf diese Weise wird der Nachweis Kants hinsichtlich der „Strukturen unreduzierbarer transzendentaler Freiheit und Dignität des Menschen“ in einer Erweiterung der Subjekt-Objekt-Perspektive zur Subjekt-Subjekt-Objekt-Relation übergeführt „in das transzendentalpragmatische Apriori einer universalen rationalen Kommunikationsgemeinschaft aller vernünftigen Wesen“, wie dies Josef Römelt in einer Analyse formuliert¹ und was in dieser Form jedenfalls für eine maßgebliche Richtung innerhalb der Diskursethik zuzutreffen scheint.

Eine derartige idealtypische Beschreibung des ethischen Diskurses scheint viel für sich zu haben, sofern man hier von einer prinzipiell anzustrebenden Zielgestalt ethischer Argumentation ausgeht. Unter den realen Bedingungen kontingenten, irrtumsanfälligen und von Machteinflüssen verschiedenster Art nicht freien Zusammenlebens erweist sich dieses Postulat jedoch als Utopie, was den Diskursethikern selber bewusst war und ist, die dafür verschiedene Lösungen vorgeschlagen und entwickelt haben. Es wäre falsch, einfach zu kapitulieren und abzugehen von der Forderung, dass sich ethische Kommunikation in einem rational-argumentativen Umfeld zu bewähren habe. Der Preis dafür wäre nämlich letztlich nichts anderes als der Verzicht auf Wahrheit in ethischen Aussagen, was tatsächlich bei maßgeblichen ethischen Strömungen der Gegenwart der Fall zu sein scheint.²

Gerade in der Beliebigekeits-Ethik der Postmoderne gilt es auszuharren im stets neuen Ringen um gemeinsame Überzeugungen, die sich auf Wahrheit zu gründen vermögen. Von daher trägt der ethische Diskurs als solcher

¹ Vgl. Römelt, Sinn, 21. Als Quelltexte der Diskursethik sei vor allem verwiesen auf Apel, Diskurs; Habermas, Erläuterungen. Hilfreich ist die einführende Darstellung bei Werner, Diskursethik.

² Vgl. zur kritischen Auseinandersetzung und Weiterführung, allerdings in neohegelianischer Perspektive: Höhle, Krise.

trotz seiner strukturellen Verwiesenheit auf Wahrheit nicht schon die Wahrheit in sich, sondern ist offen zu halten auf die lebendige Begegnung mit ihr. Der Anspruch ist kein geringerer, als dass sich ethische Aussagen in universaler Kommunikation als „wahr“ und verbindlich aufschlüsseln lassen müssen. Das heißt, gültige Aussagen über sittliche Werte und Normen müssen der Vernunft anderer in der Weise vermittelbar sein, dass sie als Wahrheit rezipiert werden können. Wenn auch zuzugeben ist, dass derartige „praktische“ oder „Handlungs-Wahrheit“ einer eigenen Gesetzmäßigkeit folgt, so darf daraus nicht abgeleitet werden, sie wäre prinzipiell unerkennbar und nicht mitteilbar. Eine derartige Haltung führte, wie schon die Geschichte des ethischen Denkens gezeigt hat, zum Relativismus, ja zum Skeptizismus.³

Welcher Weg der Begründung sittlicher Erkenntnis bietet sich an, will man nicht in lauter unverbundene „Bereichs-Ethiken“ flüchten, die als „Bindestrich-Ethiken“ apostrophiert werden (z.B. Tier-Ethik, Natur-Ethik, Öko-Ethik, Bio-Ethik, Medizin-Ethik)⁴ und – zugespitzt formuliert – verbunden sind nur mehr durch den gemeinsamen Verzicht auf sittliche Wahrheit? Kann vielleicht gar ein maßvoller und abgewogener Rekurs auf das viel geschmähte „Naturrecht“⁵ jenen Dienst leisten, der den ethischen Diskurs auf Fundamente stellt, die ihn erst trag- und aussagefähig machen? Eine Ethik der Anwendungsbereiche scheint nur dann sinnvoll, wenn zugleich mit dem empirisch-konkreten Wissen über die spezifischen Bezugsfelder der Anwendung das allgemeinverbindliche ethische Fundament gesichert ist.

³ Bekannt ist die in verschiedenen Formulierungen überlieferte Aussage des Sophisten Gorgias (480-380): „Es ist nichts; wenn aber etwas wäre, so würde es unerkennbar sein; wenn auch etwas wäre und dieses erkennbar wäre, so wäre doch diese Erkenntnis nicht mitteilbar an andere.“

⁴ Vgl. Weiler, Prinzipienethik.

⁵ Ein Beispiel dafür, wie sogar in der katholischen Soziallehre von manchen Vertretern ohne großes Bedauern vom Naturrechtsdenken Abschied genommen wird, bietet Möhring-Hesse. Die Fundamentalkritik von Möhring-Hesse am naturrechtlichen Denkansatz gipfelt in der Feststellung (Sprung, 167): „Tatsächlich werden aber durch naturrechtsethische Abstraktionen wenig mehr als diejenigen Einsichten verallgemeinert, die der jeweilige Naturrechtsethiker – im Horizont seiner Vorstellungen von einem guten Leben – für wesentlich hält. Bestenfalls bringt er dabei die gemeinsamen Intuitionen derjenigen auf den Begriff, die seiner Gemeinschaft oder Tradition angehören und mit ihm deshalb auch Vorstellungen vom guten Leben teilen. Über diesen Kreis hinaus lassen sich die intuitiven, dann aber naturrechtsethisch aufgeladenen Einsichten nicht rechtfertigen, so dass deren Verallgemeinerung zu ewig- und allgemeingültigen Verbindlichkeiten scheitern muss.“ Die Universalisierbarkeit, ja die Wahrheitsfähigkeit naturrechtlich erschlossener sittlicher Prinzipien und Normen wird hier a priori in Frage gestellt.

Ansonsten wird Ethik zu einem je neu auszuhandelnden, rein pragmatisch konzipierten „modus vivendi“ und im Hinblick auf konkrete Machtfaktoren allzu leicht zur „Beschwichtigungs-“ und „Absegnungsethik“.

Der naturrechtliche Ansatz: Chancen und Grenzen

Da unter „Naturrecht“ oft verschiedenste, einander sogar gegenläufige Konzepte verstanden werden⁶, soll hier nach einer möglichst offenen und doch tragfähigen Bestimmung gesucht werden. Es wird dabei nicht in jedem Fall nötig sein, die Begriffe zu wiederholen, die man früher geprägt hat, obwohl deren Nützlichkeit in der Bestimmung dessen, was denn eigentlich gemeint ist, nicht unterschätzt werden darf. Es geht um die Sache, und hier kann sich eine grundlegende inhaltliche Einheit auch bei teils divergierenden begrifflichen Konzeptionen feststellen lassen. Verschiedene Wege der Begründung und Ausführung sind hier möglich.

Auf einen davon soll exemplarisch verwiesen werden. Der Ansatz des Sozialphilosophen und Naturrechtsethikers *Johannes Messner* (1891-1984)⁷ könnte sich neu als fruchtbar erweisen, um ein primäres Kriterium der Sittlichkeit zu finden und zu begründen. Messner hat die so genannten „existentiellen Zwecke“ ins Spiel gebracht, um einerseits einem starren metaphysischen Denken zu entgehen, das aufgrund seiner Abstraktheit in die Gefahr gerät, lebensfern zu sein, und andererseits der konkret-geschichtlichen Erfahrung des Menschseins in der bleibenden Verbundenheit gemeinsamer „natürlicher“ Bezüge Rechnung zu tragen.

Messner fasst die existentiellen Zwecke des Menschseins, welche durch ihre vernunftgemäße Interpretation in der Ordnung sittlich gebundener

⁶ So besteht ein grundlegender Unterschied zwischen dem in der scholastischen Philosophietradition verankerten und bei Wertschätzung der natürlichen Vernunft und ihres Beitrages bleibend auf die Transzendenz Gottes hin offenen und verwiesenen Naturrecht einerseits und dem aufklärerischen Vernunftrecht, das Argumente für die Geltung naturrechtlicher Prinzipien und Anwendungen sucht, „etsi Deus non daretur“, andererseits.

⁷ Zur Biographie vgl. Rauscher / Weiler (Hg.), *Messner*; zur Einführung und inhaltlichen Orientierung vgl. Weiler, *Naturrecht*. Siehe auch die Homepage der Johannes-Messner-Gesellschaft unter <http://www.univie.ac.at/messner-gesellschaft>.

menschlicher Freiheit sowohl Rechte als auch Pflichten begründen, folgendermaßen zusammen⁸:

- die *Selbsterhaltung* einschließlich der körperlichen Unversehrtheit und der gesellschaftlichen Achtung (persönliche Ehre);
- die *Selbstvervollkommnung* des Menschen in physischer und geistiger Hinsicht (Persönlichkeitsentfaltung) einschließlich der Ausbildung seiner Fähigkeiten zur Verbesserung seiner Lebensbedingungen sowie der Vorsorge für seine wirtschaftliche Wohlfahrt durch Sicherung des notwendigen Eigentums oder Einkommens;
- die *Ausweitung der Erfahrung und des Wissens* sowie der *Aufnahmefähigkeit für die Werte des Schönen*;
- die *Fortpflanzung* durch Paarung (Ehe) und die *Erziehung* der daraus entspringenden Kinder (Familie);
- die *wohlwollende Anteilnahme* an der geistigen und materiellen Wohlfahrt der Mitmenschen als gleichwertiger menschlicher Wesen;
- die *gesellschaftliche Verbindung* zur Förderung des allgemeinen Nutzens, der in der Sicherung von Frieden und Ordnung sowie in der Ermöglichung des vollmenschlichen Seins für alle Glieder der Gesellschaft in verhältnismäßiger Anteilnahme an der ihr verfügbaren Güterfülle besteht;
- das *Streben nach Erkenntnis der Stellung des Menschen* in der Welt, die *Kenntnis und Verehrung Gottes* und die endgültige Erfüllung der Bestimmung des Menschen durch die *Vereinigung mit ihm*.

Damit führt er das Konzept der „*inclinationes naturales*“ weiter, wie dies bereits von Thomas von Aquin entwickelt worden war. Thomas unterschied zwischen Neigungen, die sich auf die Selbsterhaltung, auf die Art-erhaltung sowie auf das Gemeinschaftsleben und die Wahrheitserkenntnis beziehen.⁹ So kann man die ersten drei von Messner aufgezählten existentiellen Zwecke (nämlich Selbsterhaltung, Selbstvervollkommnung und die Ausweitung der Erfahrung und des Wissens) mit der von Thomas als

⁸ Vgl. Messner, Naturrecht, 42.

⁹ Vgl. Thomas von Aquin, STh I-II q.94 a.2.

erstes referierten Gruppe (Selbsterhaltung) in Beziehung bringen. Bei Messner ist aber weit mehr gemeint als bloß die physische Selbsterhaltung des Menschen. Selbsterhaltung umfasst sowohl den leiblichen wie auch den geistig-seelischen Bereich und kann nicht ohne Selbstentfaltung gedacht werden. Das statische Element wird hier durch das dynamische ergänzt und vertieft. Man könnte sogar sagen: Wo die Selbstentfaltung, die Messner an anderer Stelle oft auch als Selbstverwirklichung bezeichnet¹⁰, nicht erfolgt, ist der Mensch entweder bereits tot oder steht er kurz davor, seine physische Selbsterhaltungsfähigkeit oder zumindest seine moralische Selbstbestimmungsfähigkeit zu verlieren.

Eine weitere Gruppe existentieller Zwecke (Fortpflanzung, wohlwollende Anteilnahme und gesellschaftliche Verbindung) kann mit der von Thomas angeführten Neigung zur Arterhaltung in Parallele gesetzt werden. Wiederum ist bei Messner das Überschreiten einer rein biologischen Sichtweise festzustellen. Es geht hier vor allem um jene Weise der interpersonalen Kommunikation, die zwar in der anthropologischen Differenz des Mann-Frau-Seins begründet ist, jedoch bei allem Miteinbezug der biologischen Gegebenheiten letztlich nur als vernunftgeleiteter und freier Vollzug geistiger Kräfte und Ausrichtungen angemessen gewürdigt werden kann. Menschliche Sexualität ist darum von ihrem Wesen her immer geprägt durch die Anwesenheit des Geistes und kann nicht auf eine Ebene mit der Stillung rein animalischer Bedürfnisse gestellt werden. Sie ist der vernunftgemäßen Gestaltung prinzipiell zugänglich, ja von ihrem Wesen her darauf verwiesen und kann von daher als sittliche Aufgabe bestimmt werden, welche in Ehe und Familie in spezifischer Weise als sittliche Berufung zur Verwirklichung kommen soll.

Der von Johannes Messner eigens angeführte existentielle Zweck des Transzendenzbezugs des Menschen wird von Thomas in der dritten Gruppe miterfasst, wo es um das Leben in Gemeinschaft und die Suche nach der Wahrheit geht, die als absolute nur in Gott zu finden ist. Das Menschseins als solches umfasst auch eine religiöse Anlage, die nicht über-

¹⁰ Welten trennen die Messner'sche Konzeption der „Selbstverwirklichung“ von jener Auffassung, wie sie im esoterisch-gnostischen Milieu des „New Age“ zur vorherrschenden Befindlichkeit des Bewusstseins geworden ist. Selbstverwirklichung ist nicht zu trennen von der Selbsthingabe an andere. Nur wer sich auf diese Weise selber verliert, gewinnt sich selbst.

sehen und geleugnet werden darf und die auch bleibt, wenn jemand sich bewusst für ein Leben ohne Gott entscheidet.

Zwar ist mit der Benennung existentieller Zwecke des Menschseins noch keine „Zauberformel“ gefunden, mit der alle strittigen Fragen individuellen und gemeinsamen sittlichen Handelns zweifelsfrei und von vornherein entschieden wären. Es werden aber doch gewisse Eckpfeiler aufgestellt, an denen man sich orientieren kann. Die Benennung dieser Zwecke verweist auf jene innere Teleologie der „*natura humana*“, die einer rein biologischen und statistisch-soziologischen Betrachtungsweise nicht zugänglich ist. Dem Menschen als vernünftiges und freies Wesen ist es aufgegeben, die Ziele seines Daseins selber zu erkennen und sich selber darauf hin zu leiten. Mit dieser Art von Autonomie ist es zu vereinbaren, dass er sich an jenen Gegebenheiten des Menschseins orientiert, die ihm als sittlich bedeutsame Ziele der Verwirklichung vor- und aufgegeben sind. Auf diese Weise wird die Ableitung des Normativen aus dem Faktischen vermieden; einem „*naturalistischen Fehlschluss*“ wird ausgewichen.

Das sittlich Gute soll stets auch als Seinsgut verstanden werden; die wesenhaften oder existentiellen Zwecke stellen die „*Sollensgründe*“ für das sittliche Handeln dar, die das Gewissen in seinen sittlichen Urteilen erkennt. Gegenüber dem inhaltsleeren Formalismus Kants betont Messner, sittliche Prinzipien seien – da erfahrungs- und überlegungsbedingt – „*synthetische Sätze a priori*“: Sie werden zwar erkannt vermittelt der konkreten Erfahrung; sie gelten aber unabhängig von dieser und werden vom sittlichen Urteilsvermögen als in sich notwendig bejaht.¹¹

Wenn man sich über die grundlegenden Ziele des Menschseins verständigt hat (dies ist, wie anhand der „*existentiellen Zwecke*“ gezeigt wurde, auf einer sowohl für die Vernunft als auch für die Erfahrung offenen Ebene philosophischer und gegebenenfalls auch theologischer Anthropologie zu leisten), kann im ethischen Diskurs weitergefragt werden nach möglichen Konkretisierungen sittlicher Verbindlichkeiten.¹² Solange das individuelle

¹¹ Zur inhaltlichen Klärung dieses Begriffs bei Johannes Messner siehe neben seinem Werk *Naturrecht*, 100-102, auch seine *Kulturethik*, 237-263.

¹² Es ist bemerkenswert, dass Karl-Otto Apel anerkennt, „dass alle Bedürfnisse von Menschen – als virtuelle Ansprüche – zum Anliegen der Kommunikationsgemeinschaft zu machen sind, die sich auf dem Wege der Argumentation mit den Bedürfnissen aller übrigen in Einklang bringen las-

menschliche Leben auf Erden währt und sich die Geschichte der Menschheit fortsetzt, scheint dieser Diskurs tatsächlich unabschliebar. Dies heißt freilich nicht, es gäbe keine gültigen sittlichen Maßstäbe und normativen Ergebnisse, an denen man um der Menschlichkeit des Menschen willen in jedem Fall festhalten müsse. Vielmehr ist im Hinblick auf die faktische Abschließbarkeit eines solchen Diskurses auf die Problematik der Aneignung derartiger Werte und Normen zu verweisen. Diese stellt sich je neu als Aufgabe an alle des Vernunft- und Freiheitsvollzugs fähigen Menschen in ihrer jeweiligen kulturellen Umgebung und in ihrem geschichtlichen Kontext.

Wenn aber die ethischen Fundamente bereits feststehen bzw. für einen sinnvollen Diskurs Voraussetzung sind, wozu wird dann dieser ethische Diskurs überhaupt noch geführt? Hier ist gut thomistisch zu unterscheiden zwischen einer Wirklichkeit, die seinsmaig in sich besteht (*quoad se*), und einer Wirklichkeit, die für uns in der Wahrheit der Erkenntnis zugänglich ist (*quoad nos*).¹³ Im Hinblick auf die ethischen Prinzipien, die als solche im Hinblick auf die „*natura humana*“ in sich gültig sind, ist in Bezug auf ihre subjektive Aneignung ein Lern- und Erkenntnisprozess vorauszusetzen, der nicht übersprungen werden kann. Dabei spielt der Diskurs, also die interpersonale Kommunikation und Verständigung mittels Argumenten, eine unersetzliche Rolle. Alle Teilnehmer eines solchen Diskurses können davon profitieren, sofern dieser nicht nur in einer Richtung geführt wird. Das Ziel muss die gemeinsame Teilhabe an der Wahrheit über das eigene Menschsein und die darin gründenden sittlichen Verbindlichkeiten sein. Diese Wahrheit ist von ihrem Wesen her und auch im Hinblick auf ihre Aneignung offen bzw. offen zu halten für die Transzendenz Gottes, der für den Menschen Ursprung und Ziel ist und in der Perspektive der christlichen Offenbarung die Verheißung des Heils in ewiger Gemeinschaft der Liebe mit Gott und den Menschen schenkt.

sen.“ – Apel, Apriori, 425. Eine inhaltliche Parallele mit den von Johannes Messner herausgestellten „existentiellen Zwecken“, welche wesentliche Bedürfnisse des Menschen zum Ausdruck bringen, lässt sich feststellen und insofern eine Partizipation am sachlichen Gehalt dessen, was man mit „*Naturrecht*“ bezeichnet.

¹³ Vgl. Wandinger, Perspektivität.

Konsequenzen für die ethische Praxis

Wo es um konkrete sittliche Praxis geht, werden insofern neue Probleme sichtbar, als es nötig ist, den Stellenwert sittlicher Werte und den Modus ihrer Anwendung in lebensgeschichtlichen Situationen zu bestimmen. In der vom Existentialismus inspirierten Situationsethik wurde der Einwand vorgebracht, es sei nicht möglich, universal gültige sittliche Normen festzuschreiben, da jede Situation und jede Kultur ein eigenes Gepräge habe. Wollte man dieser Auffassung beipflichten, so wäre jeder ethische Diskurs von vornherein sinnlos, da es nichts Gemeinsames mehr gäbe, was alle Menschen insgesamt verpflichten könnte. Hier ist mit Eberhard Schockenhoff festzustellen, dass dies auch zur Auflösung eines gemeinsamen Rechtsgedankens führen müsste. Es gibt ein Wertefundament, das nicht zu leugnen ist. Jede Rechtsordnung erhält ihre Legitimationsgrundlage durch „die Ausrichtung an der personalen Freiheitsnatur des Menschen und seinen elementaren Lebenszwecken“, sodass von einem derart verstandenen Naturrecht aus „eine kritische Überprüfung und geschichtliche Fortbildung des jeweils geltenden Rechts“ ermöglicht wird.¹⁴

An dieser Stelle ist es nicht möglich, ethische Einzelfragen in der gebotenen Ausführlichkeit und Tiefe zu diskutieren. Hingewiesen werden sollte jedoch auf ein spezielles Problem: Es geht um die nationale und internationale Sicherung des friedlichen Zusammenlebens der Menschen. Gerade hier ist der Einwand erhoben worden, der Geltungsanspruch einer universalen Ethik sei ähnlich wie der des Monotheismus prinzipiell konfliktträchtig.¹⁵ Daher könne die Garantie für ein friedliches Zusammenleben der Menschen keineswegs in einer solchen Ethik, sondern vielmehr in einem Verzicht darauf gefunden werden.

Hinter einer solchen Auffassung scheint ein grundlegendes Missverständnis zu liegen. Ein friedliches Zusammenleben setzt nämlich ein Minimum an gemeinsamen sittlichen Werten, theoretischen Überzeugungen sowie an

¹⁴ Schockenhoff, Naturrecht, 313. Die obersten Rechtsprinzipien sind nach Messner, Naturrecht, 233, jener „Teil des Naturgesetzes, der sich auf die gesellschaftliche Ordnung bezieht.“

¹⁵ Zur Auseinandersetzung mit der Kritik des ethischen Universalismus vgl. Manemann, Gewalt.

normativ-praktischen Verbindlichkeiten voraus. Hans Küng hat versucht, Defizite auszugleichen und in prinzipieller Weiterführung einer Ethik des Diskurses im Hinblick auf individuell und gesellschaftlich zu verwirklichende Ziele ein „Weltethos“ zu begründen.¹⁶ Die visionäre Kraft einer solchen Konzeption sollte nicht unterschätzt werden. Neue, hoffnungsvolle Perspektiven tun sich auf. Doch scheint Küng selber der Tendenz zum ethischen Minimalismus nachzugeben¹⁷: Juden, Christen und Muslime, aber auch Anders- und Nichtglaubende sollen auf bestimmte Elemente ihres sittlichen Wertebewusstseins verzichten, um ein friedliches Zusammenleben zu gewährleisten. Dieser „ökumenische Weg zwischen Wahrheitsfanatismus und Wahrheitsvergessenheit“¹⁸ sieht praktisch so aus, dass beispielsweise auch Abtreibung und Euthanasie in bestimmten Situationen rechtlich, ja sogar sittlich erlaubt sind und ähnliches mehr, je nachdem der kleinste gemeinsame Nenner der ethischen Überzeugungen der maßgeblichen Religionen und humanistischen Weltanschauungen damit zum Ausdruck gebracht wird. Nur so sei ein friedvolles Zusammenleben auf Dauer denkbar und sinnvoll.

Demgegenüber muss betont werden, dass der prinzipielle Verzicht auf sittliche Wahrheit oder ihre Minimalisierung mindestens ebensoviel Konfliktpotential in sich bringt wie der Anspruch auf deren Durchsetzung um jeden Preis. Zu fordern wäre vielmehr die Entwicklung einer Fähigkeit zu Toleranz und Anerkennung des jeweils anderen ohne Preisgabe der eigenen Überzeugungen und ohne Verzicht auf den Anspruch der erkannten Wahrheit. Dies könnte dann so aussehen, dass sich Christen beispielsweise im Klaren darüber sind, dass auch unter den Bedingungen einer durch das Prinzip der Gewaltenteilung und die Bindung an die Menschenrechte kon-

¹⁶ Vgl. Küng, Projekt; Küng / Kuschel (Hg.), Erklärung; Küng / Senghaas (Hg.), Friedenspolitik; Homepage der Weltethos-Stiftung unter www.weltethos.org.

¹⁷ Dieser Verdacht bestätigt sich im Hinblick auf die aktive Sterbehilfe, die Küng unter bestimmten Voraussetzungen für sittlich erlaubt hält. Vgl. Jens / Küng (Hg.), Menschenwürdig sterben. Das Tötungsverbot wird auf diese Weise relativiert. Die Gefahr besteht, dass die Forderungen eines Weltethos damit zu minimalistischen Leerformeln werden.

¹⁸ Vgl. Küng, Weltfriede. Küng plädiert für die Anerkennung des Humanum als Minimalkriterium für das in allen Religionen Wahre. Zustimmung wird man Hans Küng darin können, „dass überall dort eine Religion sich am überzeugendsten erwies, wo es ihr gelang, vor dem Horizont des Absoluten das Humanum wirksam zur Geltung zu bringen“ (ebd., 149). Die Frage nach dem eigentlich Humanen stellt sich jedoch mit stets neuer Schärfe und Dringlichkeit, worauf nur eine naturrechtliche Neubesinnung Antwort auf universaler Basis zu geben vermag.

stituierten Demokratie das Optimum des Sittlichen nicht immer realisierbar und durchsetzbar ist, ja dass vielfach sogar die rechtliche und gesellschaftliche Achtung des ethischen Minimums zu wünschen lässt. Dies darf jedoch keineswegs zur Kapitulation der sittlichen Überzeugungen führen, sondern es stellt eine Herausforderung an den gesamtgesellschaftlichen Diskurs dar, dass es auch Christen (als Mehrheit oder Minderheit) ermöglicht wird, ihre Position einzubringen und zu vertreten.

Letztlich darf auf die Kraft der Wahrheit und auf die Präsenz des Gewissens in jedem Menschen vertraut werden, was es möglich macht, Defizite in der Wahrnehmung und Verwirklichung sittlicher Werte zu erkennen und auszugleichen. Prophetische Zeugenschaft für die erkannte Wahrheit ist hier vonnöten, die prinzipiell sogar bis zum Martyrium gehen kann.¹⁹ Der Märtyrer steht ein für Werte, die der eigenen Verfügung prinzipiell entzogen sind. Er legt mit seinem Leben Zeugnis dafür ab, dass es Größeres gibt als die Bewahrung des eigenen physischen Lebens hier auf dieser Erde. Auf dieser Weise wird prophetisch Sinn gestiftet und auch ethische Verbindlichkeit neu in Erinnerung gerufen.

Ausblick

UN-Generalsekretär Kofi Annan hat kürzlich in einem Vortrag gefragt, ob es heute noch universelle Werte gebe, an denen man sich orientieren könne. Seine Antwort war ein klares Ja, und er stellte fest, „dass die Gültigkeit universeller Werte nicht davon abhängt, ob sie überall eingehalten oder angewandt werden.“ Denn ein Ethikkodex sei „immer der Ausdruck eines Ideals oder einer Bestrebung, ein Maßstab, an dem sich moralisches Fehlverhalten messen lässt, nicht so sehr eine Vorschrift, die sicherstellen soll, dass ein solches Fehlverhalten nie vorkommt.“²⁰

Sofern eine naturrechtliche Basis für die Menschenrechte anerkannt wird und diese nicht zu Postulaten eines prinzipiell anti-metaphysischen Ethos verkommen, kann anerkannt werden, dass „Menschenrechte und univer-

¹⁹ Vgl. Tremblay, *Le martyre*.

²⁰ Annan, 3. Weltethos-Rede. Leider hat er sich als teilweiser Befürworter der Abtreibung erwiesen (vgl. Friday Fax, 5. März 2004, online unter <http://www.righttoliferoch.org/nunkofiannan.htm>).

selle Werte nahezu synonyme Begriffe“ sind. Denn Rechte „ziehen entsprechende Pflichten nach sich, und Pflichten sind nur dort sinnvoll, wo sie erfüllt werden können.“²¹ Dieses Sollen, das ein Können voraussetzt, gründet in den existentiellen Zwecken der menschlichen Natur, wie sie bereits dargestellt wurden.

Von einem christlichen Standpunkt aus, der offen ist sowohl für die Argumentation aus dem Naturrecht wie auch aus der göttlichen Offenbarung, verbietet sich eine prinzipielle Ausrichtung auf den ethischen Minimalismus.²² Gefordert ist der Einsatz sowohl für das Minimum unbedingt geltender humaner Standards (z.B. das in jeder Situation gültige Verbot, einen unschuldigen Menschen direkt zu töten) wie auch für das Maximum der Dynamik der Liebe, die die Erfüllung aller Gebote darstellt. Nur auf diese Weise wird es möglich sein, das geordnete Zusammenleben der Menschen zu sichern und den Frieden zwischen den Völkern zu garantieren. Verzicht auf ethische Grundwerte können entgegen dem äußeren Anschein nie friedensstiftend sein. Der Christ wird sagen dürfen: Der Weg zum Frieden Christi schließt mitunter Konflikte nicht aus. Diese sollen sich freilich nicht in physischer Weise auswirken und mit Waffengewalt ausgetragen werden, sondern in einem Geist der Toleranz und Versöhnung, jedoch immer in Offenheit für jene Wahrheit, die letztlich nur Gott selber dem Menschen schenken kann.

Literaturangaben

K. Annan, 3. *Weltethos-Rede* am 12. Dezember 2003 im Festsaal der Universität Tübingen, dt. online unter http://www.weltethos.org/st_2_xx/s_3202.htm

K.-O. Apel, *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt 1988

²¹ Ebd.

²² Römelt, Sinn (1996), 125, spricht von einer „vorsichtige(n) Rücknahme der ethischen Fragestellung von der ethischen Gutheit auf die ethische Richtigkeit, die keine metaphysischen Voraussetzungen und ewigen Gesetze mehr zum Gegenstand hat, sondern die je konsenskonstituierte Wertung im Kontext der Bedürfnisse der Dialoggemeinschaft ermöglicht.“

K.-O. Apel, *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik: Zum Problem einer rationalen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft*, in: ders., *Transformation der Philosophie*, Frankfurt 1973, Bd 2, 358-435

J. Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt 1991

V. Höhle, *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie. Transzendentalpragmatik, Letztbegründung, Ethik*, München 1997³

W. Jens / H. Küng (Hg.), *Menschenwürdig sterben. Ein Plädoyer für Selbstverantwortung*, München 1995

H. Küng, *Projekt Weltethos*, München-Zürich 1990, 1999⁵

H. Küng / K.-J. Kuschel (Hg.), *Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des Parlamentes der Weltreligionen*, München 1993

H. Küng, *Kein Weltfriede ohne Religionsfriede: Ökumene zwischen Wahrheitsfanatismus und Wahrheitsvergessenheit*, in: J. Lähnemann (Hg.), *Weltreligionen und Friedenserziehung: Wege zur Toleranz. Schwerpunkt: Christentum – Islam. Referate und Ergebnisse des Nürnberger Forums 1988*, Hamburg 1989, 146-152

H. Küng / D. Senghaas (Hg.), *Friedenspolitik. Ethische Grundlagen internationaler Beziehungen*, München 2003

J. Manemann, *Die Gewalt der Hypermoral - Christentumskritik in der „Berliner Republik“*, in: *zur debatte* 6/2003, 1-4

J. Messner, *Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik*, Berlin 1984⁷

J. Messner, *Kulturethik*, Innsbruck - Wien - München 1954² (2001³)

M. Möhring-Hesse, *Ein Sprung in die Gegenwart. Überlegungen zur diskurstheoretischen Transformation christlicher Gesellschaftsethik*, in: W. Lesch / A. Bondolfi (Hg.), *Theologische Ethik im Diskurs. Eine Einführung*, Tübingen-Basel 1995, 163-190

A. Rauscher / R. Weiler (Hg.), *Professor Johannes Messner. Ein Leben im Dienst sozialer Gerechtigkeit. Gedenkschrift*, Innsbruck 2003

- J. Römelt, *Vom Sinn moralischer Verantwortung. Zu den Grundlagen christlicher Ethik in komplexer Gesellschaft* (Handbuch der Moralthologie, Bd 1), Regensburg 1996
- E. Schockenhoff, *Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt*, Mainz 1996
- Thomas von Aquin, *Summa theologica* (= *STh*)
- R. Tremblay, *Le martyre, garant de la vérité morale*, in: *StMor* 41 (2003) 331-349
- N. Wandering, *Menschliche Perspektivität in ausgewählten Stellen Thomas von Aquins*, Innsbruck 1993, online unter <http://theol.uibk.ac.at/itl/368.html>
- R. Weiler, *Naturrecht in Anwendung. „Johannes-Messner-Vorlesungen“ 1996-2001*, Graz 2001
- R. Weiler, *Prinzipienethik und Bindestrichethiken*, in: *Gesellschaft und Politik*, Nr. 3/2002, 31-38
- M.H. Werner, *Diskursethik*, in: M. Düwell / Ch. Hübenthal / M.H. Werner (Hg.), *Handbuch Ethik*, Stuttgart-Weimar 2002, 140-151

DIE ENDENTSCHEIDUNGSHYPOTHESE UND IHRE DEUTUNG IM ZUSAMMENHANG DER GRUND- UND LEBENSENTSCHEIDUNG

Zur kritischen Analyse eines umstrittenen Theologumenons

In der eigentlichen Tiefe seiner Person verwirklicht der Mensch seine Grundentscheidung, in der er ganzheitlich Stellung nimmt zum Wahren und Guten und letztlich zu Gott als Ursprung der Existenz und Ziel des Strebens. Wie aber steht es um den Zusammenhang dieser zentralen menschlichen Entscheidung – Fundamentaloption genannt – mit den vielen einzelnen konkreten Entscheidungen und Handlungen des täglichen Lebens? Ist eine Grundentscheidung in diesem irdischen Leben überhaupt denkbar oder erfolgt sie erst am Ende des Lebens („im“ Tod) als „Endentscheidung“, wie die Vertreter der „Endentscheidungshypothese“ meinen? Die Endentscheidungshypothese verlegt die entscheidende Tat des Lebens in den Augenblick des Todes, was zu widersprüchlichen Konsequenzen führt und mit einer Entwertung des irdischen Lebens verbunden ist. Jener letzten Grundentscheidung im Tode entspricht kein irdisch-konkretes Verhalten des Menschen mehr, da der Mensch seine Leiblichkeit schon abgelegt hat. Die Dissoziierung von Grundentscheidung und konkreten sittlichen Entscheidungen und Verhaltensweisen erfährt in der Theorie der Endentscheidung ihren Höhepunkt.¹

¹ Der Beitrag erschien in: Theologisches 34 (2004) 89-100.153-156; sowie in: Spindelböck, Grundentscheidung, 333-350.

Angeregt durch Palémon Glorieux², Karl Rahner³ und andere hat vor allem Ladislaus Boros (1927-1981)⁴ die „Endentscheidungshypothese“ (d.h. die These der „optio finalis“) entwickelt. Dahinter steht eine anthropologische und theologische Konzeption des Todes, welche diesen nicht – wie von den Erfahrungswissenschaften und einer darauf aufbauenden philosophischen Anthropologie erschlossen – „als Abbruch und passives Widerfahrnis, als Verohnmächtigung und Zerstörung erfaßt“, sondern im Gegenteil „als personale Selbstwerdung und tätige Selbstausscheidung“ beschreibt.⁵ In nunmehriger zeitlicher Distanz zum geschichtlich vertretenen Höhepunkt dieser Auffassung scheint es sinnvoll, diese Hypothese auf ihren Stellenwert und ihr Fundament hin kritisch neu zu bedenken und dabei eine Einordnung in das umfassende Konzept einer Grund- und Lebensentscheidung vorzunehmen.⁶

Darstellung der Hypothese bei Boros

Die Endentscheidungshypothese wird von Boros in folgender Weise zusammengefaßt: „Im Tod eröffnet sich die Möglichkeit zum ersten vollpersonalen Akt des Menschen; somit ist er der seinsmäßig bevorzugte Ort des

² Vgl. Glorieux, *Endurcisement*.

³ Bei Karl Rahner finden sich einerseits Ansätze für die Endentscheidungshypothese, andererseits hat er sich in seinem Spätwerk ausdrücklich von dieser Theorie distanziert: „Im Augenblick des Todes (unmittelbar davor oder darin oder ‚danach‘?) kann alles Mögliche ‚passieren‘, das wir für denkbar halten können, ahnen mögen, für das wir Berufung einlegen können auf Berichte, die uns gegeben werden durch solche, die schon einmal mehr oder weniger in einer Agonie lagen und doch wieder davongekommen sind. Aber grundsätzlich dem Moment des medizinischen Exitus eine theologische Bedeutung zuschreiben, die keinem Augenblick des sonstigen Lebens zukommen kann, behaupten, dass im Augenblick des medizinischen Exitus die eigentliche und umfassende Freiheitstat des Menschen in der totalen Verfügung über seine Existenz für oder gegen Gott geschehe, da und nur hier, weil dieser Exitus dafür die allein zureichende Situation und Möglichkeit bietet, das ist eine Behauptung, die von der empirischen Psychologie und Biologie her nicht wahrscheinlich ist, nur durch mythologisch anmutende Hilfsvorstellungen unterbaut werden kann, und die theologisch weder wahrscheinlich noch notwendig ist.“ – Rahner, *Prolixitas mortis*, 466 f. Zur kritischen Analyse der Position Rahners aus jeweils verschiedener Perspektive vgl. Düren, *Tod*, 291 ff; Schnelzer, *Tod*, 110 ff.

⁴ Vgl. zur Biographie: Stierli, *Boros*.

⁵ Boros, *mysterium*, 7.

⁶ Vgl. dazu umfassend: Spindelböck, *Grundentscheidung*; siehe auch den Beitrag „Sinnfrage und Grundentscheidung“ in diesem Sammelband.

Bewußtwerdens, der Freiheit, der Gottbegegnung und der Entscheidung über das ewige Schicksal.“⁷

Hier wird der eigentliche Vollzug des Menschseins in den Tod hineinverlegt. Der Tod erscheint nicht so sehr als Abschluß bereits bestandener Entfaltung des Lebens in der geschichtlich vollzogenen Freiheit der Entscheidung gegenüber Gott, den Mitmenschen und sich selbst (worin dieses Resultat gleichsam verendgültigt wird), sondern vielmehr als erste wirkliche Möglichkeit, die personale Einsicht und Freiheit voll zum Einsatz zu bringen und eben hier die definitive Entscheidung für oder gegen das ewige Heil im Angesicht Gottes treffen zu können.

Das Endgültigwerden des postmortalen Zustandes gründe im Vollzug der menschlichen Freiheit, und zwar in der Endentscheidung im Tode. Das Endgültigsein dieses Zustandes komme hingegen „aus der immanenten Seinsgenüchtigkeit“ des menschlichen Wollens auf den absoluten Wert hin.⁸

Boros vertritt mit anderen Autoren eine angelologische Deutung der menschlichen Entscheidungsfähigkeit⁹: Es gebe für den Menschen nur einmal die Fähigkeit zu vollpersonaler Entscheidung. Diese sei nicht *vor* dem Tod gegeben und auch nicht *nachher*, weil man sonst „der kirchlichen Lehre über die Endgültigkeit des durch den Tod erreichten Zustandes des Menschen widersprechen“ würde, sondern „im Tod“.¹⁰

Dieser Moment des Todes, aufgefaßt als „zeitloser Umbruch“¹¹, sei von einer ganzheitlichen Seinspräsenz des menschlichen Geistes charakterisiert,

⁷ Boros, *mysterium*, 8; vgl. ebd., 149. Dabei besagt die von Boros und anderen vertretene These der Endentscheidung „nicht nur, Gott könne, wenn er es so wolle, den Menschen auch noch im Tode in eine letzte Heilsentscheidung rufen, sondern sie behauptet, Gott werde das bei jedem Menschen ausnahmslos tun, er könne gar nicht anders.“ – Schüller, *Todsünde*, 322. Bei Boros ist allerdings weniger an ein eigenes Eingreifen Gottes, sondern mehr an eine aktive Tat des Menschen selbst zu denken, die dieser setzen kann, weil ihn der Schöpfer der menschlichen Natur bereits prinzipiell dazu ermächtigt hat: „Es besteht kein Grund, Gott in die Erklärung zweisürsächlicher Vorgänge einzubeziehen, solange eine Möglichkeit immanenter Begründung offensteht.“ – Boros, *mysterium*, 71.

⁸ Boros, *mysterium*, 87.

⁹ Vgl. Boros, *mysterium*, 15, Anm. 4; vgl. ebd., 88. Er beruft sich auf die angebliche Wiederentdeckung einer Endentscheidungshypothese durch P. Glorieux bei Thomas von Aquin, was er als „Musterbeispiel einfallsreicher historisch-theologischer Forschung“ bezeichnet.

¹⁰ Boros, *mysterium*, 16.

¹¹ Vgl. Boros, *mysterium*, 16 f. 29 f.

wobei „auf der Ebene der geistigen Dauer die Selbstverwirklichung auf einmal“, also in demselben Akt, geschehen könne.¹²

Begründungen der Endentscheidungshypothese

Boros gibt zu, dass seine Deutung des Todes und der menschlichen Entscheidungsfähigkeit relativ neu ist¹³, meint aber, sie sei mit der christlichen Offenbarung vereinbar. So sucht er eine philosophisch-theologische Begründung dafür.¹⁴

Auch wenn der Todesmoment an sich der menschlichen Erfahrung nicht zugänglich sei, so könne doch aufgrund der durchgängigen Todesbestimmtheit des menschlichen Daseins¹⁵ vom philosophischen Denken mittels der transzendentalen Methode „im Schnittpunkt der verschiedenen Todeshinweise des Daseins“ der Tod selbst erfaßt werden.¹⁶

Ein solcher Todeshinweis ist nach Boros in Anlehnung an Maurice Blondel¹⁷ der im menschlichen Wollen erfahrbare Zwiespalt zwischen dem ruhelosen, auf Unendliches hin gerichteten Drang dieses Wollens und der jeweils kontingent-konkreten Verwirklichung: „Der Mensch scheint in all seinen Handlungen weiter zu zielen, mehr zu wollen als das, was er tatsächlich erreichen möchte.“¹⁸ Das menschliche Wollen vor dem Tod sei nur ein „embryonales Wollen“: „Die Geburt des Wollens ist aber der Tod.“ Im irdischen Leben übe sich das Wollen in den entscheidenden und endgültigen Willensakt ein. So sei der Tod „die Tat des Wollens schlechthin.“¹⁹ Der Mensch begegne dann Gott und könne so sein eigenes Wollen einholen und wirklich Mensch sein.

¹² Boros, *mysterium*, 18; vgl. ebd., 30.

¹³ Vgl. Boros, *mysterium*, 15.

¹⁴ Vgl. zusammenfassend Boros, *mysterium*, 75-77 (philosophisch) und 150-152 (theologisch).

¹⁵ Hier beruft sich Boros auf Martin Heidegger („Sein und Zeit“) und Aurelius Augustinus: vgl. *mysterium*, 19 f.

¹⁶ Boros, *mysterium*, 20.

¹⁷ Vgl. Blondel, *L'Action*. Nach der Analyse von Aristide Fumagalli (peso) gilt hier: Die menschliche Aktion – als Wollen und Handeln – und die Option der Öffnung oder des Sich-Verschließens in Bezug auf die göttliche Andersheit sind die zwei Pole, zwischen denen sich in Blondels Werk die dynamische Struktur der Freiheit bewegt.

¹⁸ Boros, *mysterium*, 34.

¹⁹ Boros, *mysterium*, 37.

Ein Zwiespalt, der auf den Tod als Schnittpunkt seiner Erfüllung verweist, sei auch im menschlichen Erkennen feststellbar. Hier baut Boros auf den Überlegungen von Joseph Maréchal²⁰ auf, der in transzendentalphilosophischer Weise aufgezeigt hat, dass unsere Vernunft unthematisch bereits immer mehr „kennt“, als sie konkret und gegenständlich „erkennt“. Das Absolute – Gott – „wird als Bedingung der Möglichkeit der gegenständlichen Erkenntnis des Seienden unthematisch mitbejaht.“²¹ In unserem Erkenntnisvermögen ist gemäß dieser Analyse ein Licht vorhanden, das sich auf die Gesamtheit des Seins, ja auf Gott selber bezieht.

Der menschliche Geist kann sein Bei-Sich-Sein unter den Bedingungen seines inkarnierten Daseins auf Erden nur in der Hinwendung zur Welt und in der anschließenden Rückkehr aus ihrer Sinnlichkeit vollziehen. Der „erste ganzheitliche Erkenntnisakt“ werde demzufolge nach Boros erst im Augenblick des Todes möglich sein, „wenn der Geist sich vom materiellen Prinzip löst.“²² Menschliches Erkennen sei darum „ein Vorgriff auf das erst im Tode aufleuchtende Erfassen.“²³

In Anlehnung an Henri Bergson²⁴ entdeckt Boros einen weiteren Zwiespalt in der Weise der menschlichen Wahrnehmung und Erinnerung. Wahrnehmung sei immer selektiv, ebenso Erinnerung, obwohl beide von ihrem Wesen her auf Totalität bezogen sind. Diese verwirkliche sich erst im Tod: „Der Tod ist so der Ort der totalen Gegenwart. In der Entspannung des Todes finden wir also zur Totalität der Wirklichkeit [der Tod als Ort der ganzheitlichen Wahrnehmung] und zum Innesein im eigenen Dasein [der Tod als Ort der Einswerdung mit der Vergangenheit].“²⁵ Auf diese Weise entstehe das Universum in seiner vollen Gestalt erst im Akt des Todes. Der Mensch werde seines eigenen ungeteilten Lebens inne und könne aus sei-

²⁰ Vgl. Maréchal, *Le point*. Inwieweit bei diesem Autor und den von ihm inspirierten Philosophen und Theologen die thomanische Denkrichtung zu einer Synthese mit dem transzendentalen Idealismus und anderen Systemen der neueren Philosophie führt, versucht Lotz (Thomas-Rezeption) aufzuzeigen: Mögliche Ansätze solcher Synthese sind jeweils kritisch auf ihre Tragfähigkeit zu echter Vermittlung zu befragen.

²¹ Boros, *mysterium*, 38 f.

²² Boros, *mysterium*, 40.

²³ Boros, *mysterium*, 41.

²⁴ Vgl. Bergson, *perception* (dt. *Wahrnehmung*), 149-179.

²⁵ Boros, *mysterium*, 45.

nem ganzheitlich gesetzten Wesen heraus seine erste und einzige auf Totalität bezogene Entscheidung treffen.

Dann analysiert Boros das Wesen der menschlichen Liebe und entdeckt auch hier in Anlehnung an Gabriel Marcel²⁶ einen existentiellen Zwiespalt, der eine vorweggenommene Erfahrung des Todes bedeute. Der Mensch könne sein wahres Sein nur dann finden, wenn er bereit sei, sich selbst ganz hinzugeben in der Ekstase der Liebe. Boros meint sogar, „in der Seins-ekstase der Liebe wird eine Selbstbereicherung gar nicht mehr angestrebt und nicht einmal mitempfunden; wenn es nötig und möglich wäre, könnte der Liebende alle Selbstbereicherung seiner Liebe opfern“.²⁷ Nur die Körperlichkeit setze hier eine Grenze und mache eine wesenhafte Seinschwäche des menschlichen Daseins aus. Diese werde freilich im Tod überwunden, wo sich die erste wirkliche „Möglichkeit für eine Umformung der Situation des Habens in eine Situation des Seins“ biete: „Erst dort erklimmen wir die Kante des Seins, wo unser absolutes Haben, unser Leib, uns verlässt.“²⁸ Im Tod komme es somit zur totalen Hingabe der Liebe, zum vollen und vorbehaltlosen Ausgeliefertsein.

Die Dialektik des „inneren“ und des „äußeren Menschen“ vollzieht sich nach Boros im Lauf der individuellen Lebensgeschichte in gegensätzlicher Weise: Je mehr der „äußere Mensch“ aufgegeben wird (vgl. 2 Kor 4,16), desto mehr solle der innere zur Entfaltung kommen. Die einzelnen Entwicklungsstufen des äußeren Menschen seien so Chancen und Krisen, in denen sich der innere Mensch bewähren und zu einer höheren Stufe der geistigen Entfaltung kommen solle.²⁹ Diese Tendenz konvergiere im Tod: „Im Tode wird der Mensch zum erstenmal und endgültig zur Person, zum selbständigen und vergeistigten Seinszentrum. Zugleich erweitert sich sein Daseinsraum in die ganzheitlich geschaute Welttiefe hinein. Schließlich vermag er in sich, im Besitz seiner vollen Personhaftigkeit, eine eigene Verleiblichung hervorzubringen und so bis zu den letzten Fasern seiner Wirklichkeit frei, das heißt ‚Selbstsetzung‘ zu sein.“³⁰

²⁶ Vgl. Marcel, *Présence*.

²⁷ Boros, *mysterium*, 48.

²⁸ Boros, *mysterium*, 49.

²⁹ Vgl. Boros, *mysterium*, 50 ff.

³⁰ Boros, *mysterium*, 60.

In der Dichtung als Ausdruck einer „Dialektik der in der Ferne sich vollziehenden Nähe“³¹ und im inneren Dynamismus des „dichterischen Wohnens“ erkennt Boros ein weiteres Abbild des menschlichen Todes: „Der Tod ist jener Vorgang, worin die ganzheitliche Stiftung der Welt von der Gegenwärtigkeit Gottes her geschieht.“³² In der Endentscheidung im Tod geschehe der reine Vollzug der Abgeschlossenheit, worin eine neue ganzheitliche Nähe zur Welt geschenkt werde.

Schließlich meint Boros in seinem Aufweis der Todeserfahrung, dass das menschliche Dasein in seinen wesentlichen Funktionen von der „Untergangsdialektik der Kenosis“³³ (d.h. der Selbstentäußerung) zu bestimmen sei. Dies gelte für das menschliche Bewußtsein, welches nur durch ein Nicht-Ich zum Ich gelange, für den Liebesdrang des Menschen, in dem die Person ihr Daseinsgewicht aus sich heraus auf den anderen hin verlagere und sich gerade so selbst finde, für die Erkenntnisfunktion, welche sich in der liebend-freien Anerkenntnis der Person des anderen vollende und erst dadurch ihre eigentliche Wirklichkeit gewinne, sowie für die Freiheit, die dort im vollen Selbstbesitz entspringe, wo der Mensch sich nicht mehr selbst gehöre, sondern seine Schicksalsnotwendigkeit bejahe. Boros schließt daraus: „Das volle Selbstsetzen kann nur in einem vollen Untergang geschehen. So aber kommt unser Dasein erst im Tod ganzheitlich zu sich selbst und wird als Vollbewußtsein, Vollerkenntnis und, von dieser Freiheit abhängig, als Volliebe oder Vollhaß gesetzt.“³⁴

Der Tod wird daher philosophisch „als ganzheitliche Selbstbegegnung, als Untergang in die Welttiefe, als Aufgang in die Gottesgegenwart und als möglichgewordener Eingang in einen vollpersonalen Bezug zu Gott durch die ganzheitlich freie Entscheidung“ zusammengefaßt, was die Wesenselemente der Endentscheidungshypothese von Boros ausmacht.³⁵

Die Theorie der Endentscheidung bietet nach Auffassung von Boros die Möglichkeit für eine theologisch transparente Zusammenschau des allgemeinen Heilswillens Gottes und der Notwendigkeit einer personalen

³¹ Boros, *mysterium*, 63.

³² Boros, *mysterium*, 65.

³³ Vgl. Boros, *mysterium*, 65 ff.

³⁴ Boros, *mysterium*, 68.

³⁵ Boros, *mysterium*, 74.

Heilsbegegnung mit Jesus Christus im Glauben. In ihr werde verständlich, „wie die Entscheidung in voller Klarheit dem personal erkannten Christus gegenüber für alle Menschen ohne Ausnahme möglich“ sei.³⁶ Das endgültige Heil könne nur gewirkt werden in vollpersonaler Begegnung mit Gott.³⁷

Theologische Anwendungen der Theorie der Endentscheidung

Von der Akzeptanz der Endentscheidungshypothese her lösen sich nach Auffassung von Boros manche Probleme, wie die Frage nach der Heilmöglichkeit für die ungetauften Kinder.³⁸ Diese erwachten im Tod als letztem Moment ihres Pilgerstandes zu ihrer Geistigkeit und könnten sich frei für oder gegen Gott entscheiden. Bei den schon getauften Kindern gelte gemäß der Überzeugung des „sensus fidelium“, der die Möglichkeit der Selbstverdammung für die in der Taufnade sterbenden Kinder ausschließt: „Die Gnade Gottes vermag die Entscheidung unfehlbar auf den Weg des Heiles zu richten, obwohl sie zugleich die Entscheidung vollkommen frei lässt.“³⁹

Auch die Verstrickung des Menschen in die Erbsünde könne durch die Endentscheidungstheorie in einem neuen Licht interpretiert werden. Erbsünde wird als „sündhaftes existenciales Mitsein“ aufgefaßt, das bei der Taufe durch ein „gnadenhaftes existenciales Mitsein“ überwunden und aufgehoben wird. Dieses müsse freilich später persönlich nachvollzogen, also in ein „existentielles Mitsein“ umgewandelt werden.⁴⁰ Im Tod hole sich der Mensch restlos ein: Das Personale seines Wesens könne sich vollkommen durchsetzen und den Menschen durchgängig bestimmen. Sterbe jemand im Zustand der Erbsünde, so werde im Moment des Todes sein sündhaftes existenciales Mitsein in personaler Endentscheidung endgültig überwunden bzw. angeeignet:

³⁶ Boros, *mysterium*, 95.

³⁷ „Man wird nicht vergöttlicht, ohne ausdrücklich darum zu wissen, wie man nicht verworfen wird, ohne sich in Klarheit dazu entschieden zu haben. ‚Götter‘ kann man nicht ‚fabrizieren‘, sie können aus den Menschen nur durch personale Beziehung zu dem Gottmenschen entstehen, im Mit-Sein mit Jesus Christus.“ – Boros, *mysterium*, 95.

³⁸ Vgl. Boros, *mysterium*, 97 ff.

³⁹ Boros, *mysterium*, 101, Anm. 48.

⁴⁰ Vgl. Boros, *mysterium*, 114.

„Fällt diese Entscheidung negativ aus, so wirft er sich mit der ganzen Restlosigkeit seiner Person in die Auflehnung gegen Gott und übersteigert den Erbsünden Zustand in eine personal angenommene und ganzheitlich gesetzte aktuelle Sündhaftigkeit. Der ‚bloße‘ Erbsünden Zustand wird bei ihm ‚aufgehoben‘ im Sinne einer personalen Aneignung: die Verdammung trifft ihn nicht mehr wegen der Erbsünde allein, sondern wegen ihres personalen Nachvollzugs.“ Umgekehrt gelte: „Im Falle einer positiven Entscheidung aber wendet sich dieser Mensch mit der gleichen gesammelten Restlosigkeit seiner Person Gott zu und verlässt endgültig die Sphäre des sündhaften existentialen Mitseins, die Sphäre der Erbsünde ... Der Erbsünden Zustand wird bei ihm ‚aufgehoben‘ im Sinne einer personalen Abwendung und Unterdrückung.“⁴¹

Eine weitere Anwendung in der theologischen Erhellung einer Glaubenswahrheit erfährt die Theorie der Endentscheidung durch Boros in Bezug auf das Purgatorium („Fegfeuer“): „In dieser Perspektive wäre das ‚Fegfeuer‘ der sich in der Endentscheidung vollziehende Durchgang durch das läuternde Feuer der göttlichen Liebe.“⁴² In diesem Durchgang geschehe sowohl Nachlassung und Vergebung läßlicher Schuld als auch Tilgung einer eventuell noch gegebenen Strafverhaftung.⁴³ Bereits Cajetan habe in der Entwicklung eines ähnlichen Gedankens gleichsam die Endentscheidungshypothese vorentworfen.⁴⁴

Die vollendete Anwendung der Endentscheidungshypothese und damit zugleich eine letzte christologische Begründung für sie sieht Boros in der Deutung des Todes Christi, seines Hinabstiegs zur „Hölle“, seiner Auferstehung und seiner Himmelfahrt als eines einheitlichen soteriologischen

⁴¹ Boros, *mysterium*, 116.

⁴² Boros, *mysterium*, 124.

⁴³ „Einerseits ist also die sich Gott zuwendende Endentscheidung die höchste Tat unserer Gottesliebe, die deshalb auch die Vergebung der Schuldverhaftung [reatus culpae] zu erwirken vermag. Andererseits ist sie mit Leid verbunden und kann unter den Begriff des Genugtuungsleidens [satispassio] eingeordnet werden, stellt sogar eine Möglichkeit für die Abtragung der zeitlichen Strafverhaftung [reatus poenae] dar.“ – Boros, *mysterium*, 123.

⁴⁴ Vgl. Boros, *mysterium*, 120, mit Berufung auf Cajetan, in I part. *Summ.theol.* [q.63, a.5, fine]. Die von Cajetan vertretene Auffassung, im ersten Augenblick *nach* dem Tod eine Endentscheidung treffen zu können, wird in dieser Form von Boros nicht rezipiert, da er nicht in Widerspruch zur Glaubenslehre von der Endgültigkeit des nach dem Tod erreichten Zustands geraten will. Zu Cajetans These, die jener in Analogie zur Heilsentscheidung der Engel entwirft, vgl. Düren, *Tod*, 270-272.

Geschehens.⁴⁵ Im Tode sei die Menschheit Christi die „vollkommene Instrumentalursache unserer Erlösung geworden“, da das Menschsein, das Christus angenommen hat, „erst im Tode den Höhepunkt seines Sichezeitigen erreicht.“⁴⁶

Dies alles zusammenfassend erhält nach Boros der Tod des Menschen eine quasi-sakramentale Bedeutung, denn er sei eine „im Wesenzeichen des Weltgrundes und des geistigen Dynamismus des Menschen erfolgte Christusbegegnung“⁴⁷, also gleichsam ein „Grundsakrament“, das die Einzelsakramente innerlich trage und vollende.

Zur Kritik der Endentscheidungshypothese

a) Boros stellt den personalen Charakter des christlichen Lebens heraus. Die Bedeutung, die er der menschlichen Freiheit zumißt, wird dem philosophischen und theologischen Anliegen der Moderne gerecht. Es gelingt ihm, das christliche Leben von der eschatologischen Vollendung her zu bestimmen und auf diese Weise in seinem Schwergewicht in Gottes absoluter Zukunft zu verorten. Er stellt seine These mit guten Gründen zur Diskussion, ohne deren absolute Gültigkeit zu behaupten. Insofern leistet er einen wichtigen Beitrag für die theologische Forschung. Dabei möchte er dem besseren Verständnis der kirchlichen Lehre dienen, ohne diese selber in Frage zu stellen.

b) Als erster Einwand gegen die Endentscheidungshypothese kann vorgebracht werden, wenn es nur auf die Entscheidung am Ende ankomme, dann sei dieses *irdische Leben irrelevant*. Am Ende würden sich überdies – wie gemäß der Logik dieser Hypothese anzunehmen sei – alle Menschen

⁴⁵ Vgl. Boros, *mysterium*, 126 ff.

⁴⁶ Boros, *mysterium*, 130; vgl. ebd., 136: „So wäre die leibhafte Menschheit Christi gerade im Tod zur physischen Instrumentalursache einer grundsätzlich neuen Heilssituation für alle durch ihre Leiblichkeit zur Welt gehörenden und wesenhaft in die Weltlichkeit verwiesenen Geister geworden.“

⁴⁷ Boros, *mysterium*, 148.

für Gott entscheiden. Also führe die Theorie zu einem biblisch und durch die kirchliche Tradition nicht gedeckten *Heilsoptimismus*.⁴⁸

Diese Kritik findet in der von Boros vertretenen Fassung der Theorie keine unmittelbare Basis. Dem Argument, dass durch eine Endentscheidungshypothese die Bedeutung der geschichtlich vollzogenen Heilsakte des Menschen herabgemindert werde, begegnet Boros durch die Feststellung, dass die Endentscheidung „durch die vorbereitenden Entscheidungen eines Lebens mitbedingt“ werde⁴⁹, ja gleichsam „die Frucht der vorbereitenden Entscheidungen“ darstelle, „obgleich sie beurteilend und abschließend auch über ihnen steht.“⁵⁰ Dies beinhalte sogar die reale Möglichkeit des Menschen zu einer Endentscheidung *gegen* Gott, wie dies analog bei den gefallenen Engeln geschehen sei.⁵¹ Daher gelte der Imperativ ständiger Bekehrung, um sich „in jedem Augenblick“ so zu entscheiden, „wie wir uns im Moment des Todes entscheiden würden“, wie Boros in Anlehnung an Troisfontaines betont.⁵²

Boros selbst ist also gemäß der Intention seiner Theorie vom angeführten Einwand nicht betroffen. Was die logischen und vor allem praktischen Implikationen einer konsequent durchdachten Endentscheidungshypothese betrifft, so scheint jedoch zu gelten: Eine den Moment des Todes über alle Maßen betonende Theorie der Endentscheidung entwertet das irdische Leben und macht aufgrund der für die Person in diesem Moment postulierten geistigen Klarheit eine Endentscheidung gegen Gott extrem unwahrscheinlich. Daher meint Schüller, solange die Frage nicht gelöst sei, wie „die wahlfreie Einübung des wahlfrei zu vollbringenden Guten bzw. Bösen widerspruchsfrei zu denken“ sei, könne man den Einwand nicht zurückziehen, die Entscheidungshypothese impliziere die Auffassung, „dass

⁴⁸ Rahner (*Prolixitas*, 467) meint, es sei „die versteckte Motivation dieser falschen Hypothese ..., heilsoptimistisch für möglichst viele oder alle Menschen“ zu denken, „dass sie entgegen dem empirischen Anschein ihres sündigen Lebens gerettet werden.“ Um Hoffnung für möglichst viele zu haben, braucht es nach seiner Auffassung nicht diese Hypothese. Gottes Vorsehung ermögliche das Heil für alle, auch auf Wegen, die wir nicht kennen. Vgl. auch Düren, *Tod*, 339 f.

⁴⁹ Boros, *mysterium*, 90.

⁵⁰ Boros, *mysterium*, 91.

⁵¹ Vgl. Boros, *mysterium*, 91 f.

⁵² Boros, *mysterium*, 92; vgl. Troisfontaines, *Je ne meurs pas*.

das irdische Leben des Menschen um seine Heilsbedeutung gebracht werde.“⁵³

Peter Christoph Düren bezeichnet die Endentscheidungshypothese – vor allem in ihrer popularisierten Form – als „Postulat mit fatalen Folgen“ sowie als „gefährliche Beruhigung und Tröstung“. Es werde eine falsche Sicherheit für das Leben suggeriert. Sie widerspreche den offenbarungstheologischen Daten und sei mit der Glaubenslehre unvereinbar.⁵⁴ Die biblische Botschaft von der Ernsthaftigkeit der gegenwärtigen Stunde des Heils werde relativiert.⁵⁵ Eine oberflächlich präsentierte Endentscheidungstheorie könne daher großen pastoralen Schaden verursachen.⁵⁶ Das irdische Leben werde „zu einer alles gleich-gültigen Belang-Losigkeit, die keinen bleibenden Einfluß auf das ewige Schicksal des Menschen hat. Käme es auf eine Endentscheidung im Tod an, so wäre das Leben keine Pilgerschaft, die für die Ewigkeit Bedeutung hätte. Der Ort der Entscheidung würde verlegt in eine transzeitliche Dimension.“⁵⁷

Der sich aus der Lehre vom Tod als Ende des irdischen Pilgerstandes ergebende Aspekt der Lebenszeit als Möglichkeit zu Verdienst und Mißverdienst bleibt nicht nur im Hinblick auf die prinzipielle Frage von Heilsgewinn und Heilsverlust, sondern auch in Bezug auf Heils- oder Unheilsvermehrung außer acht.⁵⁸ Umgekehrt gilt, wie Gisbert Greshake feststellt: Gerade die Zurückweisung der Hypothese von der Endentscheidung „macht unüberbietbar deutlich, dass für den Christen auf der Lebensge-

⁵³ Schüller, Todsünde 340.

⁵⁴ Vgl. Düren, Tod, 341. Im Allgemeinen findet sich bei Düren eine fundierte Kritik der Endentscheidungshypothese. Es gibt aber auch Beurteilungen, die den Intentionen von Boros und anderer Vertreter nicht gerecht werden. Beispielsweise meint er ebd.: „Weder Boros noch seinen Hörern ist es vorstellbar, dass ein Mensch nicht die ewige Seligkeit erlangt.“ Demgegenüber schreibt Boros wiederholt von der zweifachen Richtung, in der die postulierte Endentscheidung des Menschen im Tod sich festlegen kann, für oder auch gegen Gott, z.B.: „Die Endentscheidungshypothese erlaubt uns, das Endgültigwerden des nach dem Tode erreichten Zustandes [sowohl in der Verdammung, als auch in der ewigen Seligkeit] als ein inneres Moment der Freiheit selbst zu verstehen.“ – Boros, *mysterium*, 150.

⁵⁵ Vgl. Düren, Tod, 297.

⁵⁶ Vgl. Düren, Tod, 300.

⁵⁷ Düren, Tod, 322.

⁵⁸ Vgl. Düren, Tod, 324.

schichte und nicht auf dem Augenblick des Todes das eigentliche Gewicht und die ganze Aufmerksamkeit zu liegen hat.“⁵⁹

c) Einen weiteren Anlaß zu kritischer Nachfrage bietet die innere Logik der von Boros vertretenen *Momenthaftigkeit des Todes*, worin die Endentscheidung nach der Theorie stattfindet. Wie kann ein zeithafter, ganzheitlich-personaler Entscheidungsakt in einem zeitlosen Moment getroffen werden? Dieses Dilemma vermag Boros nicht ausreichend zu erhellen. Darum bleibt die Theorie gerade hier ein unbeweisbares, ja in sich widersprüchliches Postulat.⁶⁰ Wenn der Todesmoment zugleich der letzte Moment des Pilgerstandes und der erste Moment des Endzustandes sein soll⁶¹, relativiert sich der Übergang als solcher, und es fragt sich, wieso es überhaupt zu einer derart radikalen Zäsur zwischen Pilger- und Endzustand kommen kann. Es gibt kein „Miteinander“ von Leben und Tod und auch kein „Dazwischen“ von Leben und Tod. „Vielmehr ist der Augenblick des Todes der Beginn des Totseins und deshalb der erste Punkt des Endzustandes.“⁶²

Auch Gisbert Greshake stellt die Frage, wie „jener Übergang der Trennung von Seele und Leib noch zur Situation des Pilgerstandes gehören“ kann, „wenn der menschliche Geist bereits von den materiellen Bedingungen befreit ist bzw. im Augenblick der Befreiung steht“.⁶³ Die Behauptung, der Todesmoment als „Ort“ der Endentscheidung gehöre noch dem Pilgerstand an, ist darum ein bloßes Postulat, dem die ontologische Bestimmung eben dieses Moments als außerhalb der gewöhnlichen, in leib-seelischer Einheit erfahrenen „condition humaine“ durch die Vertreter der Endentscheidungshypothese widerspricht. Das bedeutet, „dass der Mensch seine eigentliche entscheidende Lebenswahl gar nicht mehr in der spezifischen *conditio humana*, d.h. als leib-geistiges Wesen, trifft, sondern in einer merkwürdigen ontologischen Situation, nämlich ‚im Übergang‘, wie die Vertreter der Endentscheidungshypothese sagen.“⁶⁴

⁵⁹ Greshake, Bemerkungen, 130.

⁶⁰ Vgl. Düren, Tod, 330 ff; Regan, Grappling, 116 f.

⁶¹ Vgl. Boros, *mysterium*, 17.

⁶² Düren, Tod, 332.

⁶³ Greshake, Bemerkungen, 129.

⁶⁴ Greshake, Bemerkungen, 128.

d) In anthropologischer Hinsicht bedenklich ist der Ansatz einer Endentscheidungshypothese bei Boros aufgrund ihrer eindeutig *dualistischen Implikationen*: Erst dort, wo die Trennung von Leib und Seele eingetreten ist, also *nach* dem medizinischen „Exitus“, aber noch im Pilgerstand („in statu viatoris“) geschehe die volle Personwerdung des Menschen.⁶⁵ Die traditionelle philosophische und auch theologische Deutung des Todes sah gerade in der Trennung der Seele vom Leib eine Quasi-Zerstörung der personalen Existenz gegeben, insofern die Person als individuelle leib-seelische Einheit des Menschen bestimmt wird. Nun erfolgt eine anthropologische Umkehrung: Person ist der Mensch erst dann, wenn die geistige Seele den Leib „abgelegt“ hat, wenn sie gleichsam frei geworden ist von den Fesseln der Materialität.⁶⁶

Der Mensch wird auf diese Weise „angelologisch“ gedeutet, d.h. die Personseinheit von Leib und Seele wird nicht ernst genommen, der Leib wird dualistisch abgekoppelt und entwertet. Die Endentscheidung sei gerade deshalb der erste vollpersonale Akt des Menschen, *weil* sich im Tod die Seele vom Leib trenne und der Geist daher von den Fesseln der Materialität befreit werde.⁶⁷ So formuliert auch Ratzinger: Die Endentscheidungshypothese „möchte schließlich aus dem Menschen einen Engel machen und hält im stillen die spezifische *Conditio humana* für unannehmbar.“⁶⁸ Dies weckt die Erinnerung an gnostisch-leibfeindliche Tendenzen und kann keine Ba-

⁶⁵ Vgl. Düren, *Tod*, 279.328 f. Die Ausdehnung des „Pilgerstandes“ auf den Moment des Todes durch Boros erscheint als willkürliche und widersprüchliche Festsetzung. Der „Pilgerstand“ wäre nicht wesentlich durch die diesseitige Kontinuität der leib-seelischen Einheit charakterisiert, sondern es würde gerade der Todesmoment als der eigentliche Höhepunkt und Inbegriff des Pilgerstandes angesehen – die bereits vollzogene Trennung des Leibes von der Seele. Boros selber (*mysterium*, 146, Anm. 108) ist offen für eine Fortführung seiner Hypothese in Richtung einer „Auferstehung im Tode“: „Durch die Annahme, der christliche Tod, das heißt die unserem Erlöser sich zuneigende Endentscheidung, sei zugleich die Auferstehung und die Himmelfahrt des Christen, würde die Endentscheidungshypothese eine wesentliche Bereicherung erfahren. Sie steht in der konsequenten Linie unserer Grundthese.“ Hier würde zwar der Dualismus-Vorwurf entkräftet, es ergeben sich bei jener der theologischen Tradition widersprechenden Sichtweise einer „Auferstehung im Tode“ aber neue Probleme, die hier nicht weiter diskutiert werden können: vgl. dazu Ratzinger, *Eschatologie*, 194 ff.

⁶⁶ Ähnlich meint Böckle (*Fundamentalmoral*, 147): „Der Akt hat, sofern er dem Personenzentrum entspringt, die Tendenz zur Totalität; sofern er sich in der Materialität der Natur vollzieht, unterliegt er aber einer Verunvollkommnung.“ Eine dualistische Deutung ist naheliegend.

⁶⁷ Vgl. die Kritik von Greshake, *Endentscheidungshypothese*, 640.

⁶⁸ Ratzinger, *Eschatologie*, 171.

sis für eine mit der christlichen Offenbarung zu vereinbarende Anthropologie ganzheitlichen Menschseins darstellen.

e) Die Endentscheidungshypothese, wie sie von Ladislaus Boros und anderen vertreten wird, setzt zwar voraus, dass der Mensch sich am Ende seines Lebens auch gegen Gott entscheiden kann. Kritisch bemerkt dazu Düren: „Die Möglichkeit zur Verwerfung sei aber darauf reduziert, dass ein Mensch im Augenblick des Todes aktiv gegen Gott Stellung nehme; der Mensch könne also nur dann verlorengehen, wenn er im Angesicht der Liebe Gottes diesem widerstehe.“⁶⁹ Hier ist nicht erkennbar, wie dies mit der *traditionellen Lehre von der Todsünde*, wie sie vom kirchlichen Lehramt auch in neueren Stellungnahmen festgehalten wird, vereinbar ist. Denn eine Todsünde ereignet sich nicht nur als direkte und ausdrückliche Verwerfung Gottes, sondern in jedem schwerwiegenden sittlich ungeordneten Akt, der mit vollem Bewußtsein und freiem Willen geschieht.

Diese Bestimmung kann nicht in der Weise relativiert werden, dass man behauptet, erst im Tod sei der Mensch zu diesem Volleinsatz der Person in Erkenntnis und freiem Willen überhaupt fähig, oder es gäbe Todsünde nur in direkter Ablehnung Gottes, gleichsam als „Sünde mit erhobener Faust“. Auf diese Weise geschieht eine sachliche Umorientierung: Die im Sinn der kirchlichen Lehre interpretierte Todsünde wird ersetzt durch die „Sünde zum Tod“, welche als endgültige und direkte Ablehnung Gottes im Augenblick des Todes verstanden wird. Die während des Lebens vollzogene Todsünde wäre keine endgültige Entscheidung des Menschen, sondern würde im Moment des Todes wieder fraglich; erst wenn sie der Mensch nochmals ratifiziere, sei sie „Sünde zum Tod“.⁷⁰ Somit bestünde kein wesentlicher Unterschied mehr zwischen der Vergebung einer läßlichen Sünde und der Vergebung einer Todsünde.⁷¹

In diesem Zusammenhang ist das Verhältnis von *Freiheit und Endgültigkeit* näher zu bestimmen: Endgültigkeit ist ein inneres Moment der Freiheit, das auch in diesem Leben stets gegeben ist. Sie tritt nicht von außen hinzu, gleichsam durch einen heteronomen Akt, der der Freiheit Gewalt antut

⁶⁹ Düren, Tod, 285.

⁷⁰ Vgl. in diesem Zusammenhang Düren, Tod, 324-328.

⁷¹ Dies hat Schüller (Todsünde, 330 f) überzeugend dargestellt.

und sie in ihrem Wesen verfälscht. Im Tod wird dieses innere Moment von „Endgültigkeit in Freiheit“ in Wesen und Wirkung offenbar, aber es geschieht keine neue Entscheidung. Boros und andere Vertreter der Endentscheidungshypothese postulieren für dieses Leben nur vorläufige Entscheidungen.⁷² Treffend analysiert dies Bruno Schüller: „Während die überlieferte Lehre sagt, *jede* Todsünde, auch die vor dem Tod begangene, sei ‚von sich aus‘ (quantum est de se) endgültig, etwas Vorläufiges werde sie erst kraft der *freien* Gnade göttlicher Vergebung, behauptet die These von der Endentscheidung, jede vor dem Tod begangene Todsünde sei ‚von sich aus‘ nur vorläufig, da sie nicht aus einer so klaren Einsicht und einer so vollkommenen Freiheit hervorgehe, wie es für eine ‚von sich aus‘ endgültige Entscheidung des Menschen erforderlich sei.“⁷³

Die relative oder bedingte Vorläufigkeit der Todsünde ergibt sich also aus der Weg-Struktur des menschlichen Daseins.⁷⁴ Solange der „status viae“ andauert, zieht Gott das Gnadenangebot zur Umkehr für den Menschen nicht zurück. Der Mensch bleibt nur dann irreversibel in der Todsünde, wenn er das Angebot der göttlichen Verzeihung bis zu seinem Tode freiwillig ausschlägt. Wenn der Mensch im Stand der Todsünde stirbt, dann gilt: „Dass die Todsünde schließlich zur Sünde zum Tode wird, liegt in ihrer inneren personalen Dynamik, ist Sache immanenter Konsequenz; dazu braucht es keinen neuen wahlfreien Akt des Menschen.“⁷⁵

Unter Voraussetzung der Endentscheidungshypothese hat *Piet Schoonenberg* eine dreistufige Theorie der Sünde entwickelt. Er sucht dabei eine

⁷² Dies scheint auch für Franz Böckle (Fundamentalmoral, 148) zuzutreffen, wenn er meint: „*Alle zeitlichen Entscheidungen sind revidierbar*. Darin liegt der fundamentale Ansatzpunkt für die Bekehrung. Total im Sinne einer Unrevidierbarkeit ist also nur die letzte Entscheidung. Hier erhält das Wort Todsünde erst seine volle Bedeutung. Das will aber nicht besagen, dass es nicht auch in der Zeit eine ‚relative‘ Totalität der Abkehr von Gott durch die selbstherrliche Vergötzung und Autonomieerklärung des Menschen gebe.“ Das innere Moment der Endgültigkeit, das in jeder ausreichend bewußten und in genügend freier Weise vollzogenen sittlich bedeutsamen Entscheidung vorhanden ist, wird hier übersehen. Wenig später bekennt sich Böckle (ebd.) ausdrücklich zur Endentscheidungshypothese: Das ganze Leben sei „eine in vielen Entscheidungen vollzogene gläubige oder ungläubige Selbstbestimmung, aus der einst unser letzter, in voller geistiger Bewußtheit vollzogener Entscheid hervorgehen und uns dann für immer coram Deo bestimmen wird.“

⁷³ Schüller, Todsünde, 324.

⁷⁴ Vgl. Düren, Tod, 325.

⁷⁵ Schüller, Todsünde, 328.

einseitig von der Sache (dem Objekt) her kommende Unterscheidung zwischen Todsünde und läßlicher Sünde zu überwinden.⁷⁶ Auch das Subjekt müsse einbezogen werden, ja es sei letztlich entscheidend. Wo liegt nach ihm der Unterschied zwischen Todsünde und läßlicher Sünde?

Eine sittlich negative Entscheidung, „bei der die Richtung auf das letzte Ziel und das Verhältnis zu Gott ... hinter einer bestimmten Wirklichkeit versteckt bleibt“, sei eine läßliche Sünde, wo dies hingegen „deutlich hervortritt“, handle es sich um eine Todsünde.⁷⁷ Es gäbe darüber hinaus noch die Möglichkeit eines „vollen intuitiven Aktes“, allerdings nicht in diesem Leben.⁷⁸ Darin erfolge eine Stellungnahme zur „ganze(n) Wirklichkeit in ihrem endgültigen Verhältnis zu Gott“.⁷⁹ Jenseits des Todes könne der Mensch auch keine religiös-sittliche Entscheidung mehr treffen, da man dann „bleibend die einmal getroffene Entscheidung“ verwirkliche.⁸⁰

Im Sterben selbst, dem Übergang also, wäre es jedoch möglich, eine intuitive und totale Entscheidung für oder gegen Gott zu treffen. Hier werde das höchste Liebeswort ausgesprochen oder es erfolge die letzte Verhärtung, die „Sünde zum Tod“ oder „Sünde wider den Heiligen Geist“. Schoonenberg vertritt dann aufgrund der Annahme einer Endentscheidung im Tode die Auffassung: „Es besteht ein genauso großer Abstand zwischen läßlicher Sünde und Todsünde wie zwischen den Todsünden innerhalb dieses irdischen Lebens und der endgültigen Verhärtung des unbußfertigen Sterbens.“⁸¹ Er sieht daher eine dreifache Analogie gegeben: zwischen der läßlichen Sünde, der Todsünde und der Sünde zum Tode. „Auch die zentralen Entscheidungen zum Guten oder zum Bösen sind selbst wieder sekundäre Analogate jener Gesamtentscheidungen, in denen wir unsere Ewigkeit im Sterben bestimmen, samt deren dazwischenliegenden nahen Vorwegnahmen innerhalb dieses irdischen Lebens, unseren so gut wie unwiderruflichen Entscheidungen zum Guten oder zum Bösen.“⁸²

⁷⁶ Vgl. Schoonenberg, *Theologie*, 40 ff.

⁷⁷ Schoonenberg, *Theologie*, 43.

⁷⁸ Vgl. Schoonenberg, *Theologie*, 44.

⁷⁹ Vgl. Schoonenberg, *Theologie*, 43.

⁸⁰ Schoonenberg, *Theologie*, 44.

⁸¹ Schoonenberg, *Theologie*, 44.

⁸² Schoonenberg, *Theologie*, 50 f.

Kritisch ist anzufragen, mit welcher Berechtigung der Maßstab (das „analogatum princeps“) für die Bestimmung einer Todsünde von einer postulierten Endentscheidung „im Sterben“ (= im Tod?) genommen wird, obwohl dafür jede erfahrungsmäßige Zugänglichkeit fehlt.⁸³ Die Todsünde im traditionellen Sinn ist einer Verharmlosung ausgesetzt, da sie allein nicht ausreicht, um ein endgültiges Schicksal des Menschen zu besiegen: „Es ist nicht genug, dass man eine bestimmte Todsünde begeht, um mit der Hölle bestraft zu werden; man muss auch danach den Gnaden zur Bekehrung Widerstand leisten.“⁸⁴ Heißt das nun, dass diese „Gnaden“ gleichsam automatisch jedem Todsünder zuteil werden? Wird aber eben dadurch der Sinn von „Gnade“ als ungeschuldete, freie Zuwendung der Liebe Gottes nicht aufgehoben und zu einem Rechtsanspruch umgeformt?

Jeder Todsünder könnte sich in der Logik dieser Auffassung (auch wenn dies nicht der Intention Schoonenbergs entspricht) gleichsam in Sicherheit wiegen, da er ohnehin mit der Gnade der Bekehrung rechnen darf. Denn erst wenn er diese auch noch ablehnt, und zwar bis in den Tod hinein, erleidet er die ewige Strafe der Hölle. Mit diesem Einwand soll nicht ausgeschlossen werden, dass es Gnaden der Bekehrung bis zum Ende gibt. Die Gnade muss aber „Gnade“ bleiben.⁸⁵ Schließlich ist der Zeitpunkt des Todes völlig ungewiß. Jemand könnte also direkt nach Begehen einer Todsünde sterben. Dieses Risiko nimmt der Todsünder von vornherein auf sich. Er darf daher nicht vermessenlich mit der Gnade einer sicheren Möglichkeit von Umkehr spekulieren.⁸⁶

⁸³ Eine sog. „Endentscheidung“ ist empirisch nicht verifizierbar, weder in ihrer Faktizität noch in ihrem spezifischen Inhalt. Die „normale“ Grundentscheidung ist zumindest dem Subjekt bewußt, wenn auch nicht notwendig in reflexiver Weise; die Grundentscheidung erschließt sich zudem indirekt für das Subjekt sowie für die Mitwelt aus ihren Folgen. Der Inhalt einer Endentscheidung und ihre Richtung wäre – wenn es sie gäbe – nur dem Gericht Gottes bekannt.

⁸⁴ Schoonenberg, *Theologie*, 52.

⁸⁵ Der Gnadencharakter des Heils wird durch die postulierte entscheidungsmäßige Selbstsetzung des Menschen im Tod relativiert, ja in letzter Konsequenz geleugnet. Der Mensch hätte in seinem Tod gleichsam ein „Recht“ auf Vergebung; vgl. Düren, *Tod*, 316 f. In diesem Sinn schreibt Schüller (*Todsünde*, 324) von der Endentscheidungshypothese: „Diese These kommt ohne die Vergebungsgnade Gottes aus, ja scheint sie zunichte zu machen.“ Endgültige Freiheit ist nicht Werk des Menschen, sondern kann nur Tat Gottes sein; vgl. auch Greshake, *Bemerkungen*, 130. Gottes Gnade bedeutet nicht nur das Ungeschuldete, sondern das, was wider Verdienst gewährt wird; vgl. Schüller, *Todsünde*, 325.

⁸⁶ Ein besonderes Gnadenangebot Gottes für einzelne, die in Todsünde sterben würden, ist nie auszuschließen. Solche außerordentlichen Wege göttlicher Barmherzigkeit entziehen sich theolo-

Wie Schoonenberg gezeigt hat, ergibt sich unter der Voraussetzung der Endentscheidungshypothese zwingend das Postulat einer objektiven Dreiteilung des Sündenbegriffs in läßliche Sünden, Todsünden und Sünden zum Tod.⁸⁷ Da diese Auffassung der kirchlich tradierten und theologisch entwickelten Sündenlehre widerspricht, erscheint auch die Endentscheidungshypothese als deren Prämisse ausgeschlossen.

f) Die sog. „Extrapolation“ einer Dialektik dieses geschichtlichen Lebens als Ineinander von Freiheit und Notwendigkeit in den Augenblick des Todes hinein ist nur ein Postulat; es fehlt der schlüssige Beweis.⁸⁸ Erfahrungsmäßig ist der Tod ein passives Widerfahrnis, im Tod als solchen gibt es kein aktives Moment. Die Daten der Medizin als erfahrungsbezogener Wissenschaft wären mit dem Todesverständnis von Boros nicht kompatibel.⁸⁹

Karl Rahner beschreibt die Dialektik des Todes folgendermaßen: „Der Tod des Menschen ist daher ein passiv hingenommenes Widerfahrnis, dem der Mensch als Person machtlos und äußerlich gegenübersteht, aber er ist auch und wesentlich die personale Selbstvollendung, der ‚eigene Tod‘, eine Tat des Menschen von innen, wohlverstanden der Tod selbst, nicht bloß eine äußerliche Stellungnahme des Menschen zu ihm.“⁹⁰ Wollte man diese Aussage im Sinn der Endentscheidungshypothese deuten, so bestünde ein Widerspruch zu Rahners bereits angeführter Distanzierung von ihr. Er sieht aber das Leben als ein ständiges Sterben, insofern der Tod in jedem seiner Momente präsent ist. Der Mensch kommt also normalerweise um eine aktive Stellungnahme zu seinem Tod nicht umhin. Dies heißt nicht, dass im Moment des Todes selbst eine aktive Stellungnahme möglich und erforderlich wäre. Im Sinne Rahners genügt es, wenn sie der Mensch im Laufe seines Lebens trifft.

gischer Spekulation und Festlegung. Eine allgemeine Theorie von Endentscheidung kann daraus nicht abgeleitet werden.

⁸⁷ Schnelzer (Tod, 53, Anm. 258) analysiert: „Es liegt auf der Hand, dass sich die Konsequenzen, die Schoonenberg im Hinblick auf den Sündenbegriff aus der Endentscheidungshypothese zieht, geradezu notwendig ergeben, so dass seine diesbezüglichen Ausführungen als Fortführung der Endentscheidungshypothese Borosscher Prägung verstanden werden können.“

⁸⁸ Vgl. Greshake, Endentscheidungshypothese, 640.

⁸⁹ Vgl. Düren, Tod, 333 ff.

⁹⁰ Rahner, Tod, 224.

Die Endentscheidungshypothese als Spezialfall der Theorie der Fundamentaloption

Die Theorie der Endentscheidung („*optio finalis*“) stellt eine besondere Ausprägung und Anwendung der These der Grundentscheidung („*optio fundamentalis*“) dar. Wenn die Theorie der Fundamentaloption besagt, dass es die Grundentscheidung ist, die den Menschen letztlich prägt und ihm seine bleibende Wesensgestalt in liebevoller Einheit mit Gott oder in dessen Ablehnung vermittelt, dann anerkennt die Hypothese der Endentscheidung nur eine einzige für den Menschen überhaupt mögliche Grundentscheidung und verlegt diese in den Moment des Todes.

Der entscheidungsmäßige Selbstvollzug des Menschen, der diesen für eine Ewigkeit in seiner innersten Wesensgestalt prägt, erfolgt gemäß der Endentscheidungstheorie im Augenblick des Todes. Konsequenterweise wird diese Form von Grundentscheidung als Endentscheidung jeder sinnhaften Erfahrung prinzipiell entzogen, da ihr Ort die reine Innerlichkeit des sich eben vom Leib trennenden Geistes ist. Jener letzten Grundentscheidung im Tode entspricht gemäß diesem Postulat kein irdisch-konkretes Verhalten des Menschen mehr, da der Mensch gerade seine Leiblichkeit abgelegt hat. Es handelt sich um eine rein geistige Selbstverwirklichung in einer gleichsam angelogischen Deutung des Menschseins.

So kann festgestellt werden: Die Trennung (Dissoziierung) von Grundentscheidung und konkreten sittlichen Entscheidungen und Verhaltensweisen erfährt in der Theorie der Endentscheidung ihren Höhepunkt. Es kommt nun nämlich nicht mehr auf konkrete Taten der Liebe an, die der Mensch während seines Lebens setzt oder verweigert, sondern allein auf die gute Endentscheidung vor Gott. Auch wenn einzelne Vertreter der Theorie der Endentscheidung dem nicht zustimmen werden, so liegt diese Auffassung doch in der logischen Konsequenz einer Hypothese der Endentscheidung.

Wer das Menschsein nicht radikal dualistisch interpretieren will, sondern der leib-seelischen Einheit auch im Hinblick auf den Bewährungscharakter des irdisch-zeitlichen Lebens gerecht werden möchte, wird daher sowohl die Theorien einer Dissoziierung von Grundentscheidung und konkreten

sittlichen Verhaltensweisen als auch die so genannte Endentscheidungshypothese ablehnen müssen. Es geht dabei um nichts anderes als um die Sicherung der anthropologischen Grundlage und auch der inkarnatorischen Dimension des christlichen Selbstverständnisses.

Literaturangaben

H. Bergson, *La perception du changement*, dt.: *Die Wahrnehmung der Veränderung*, in: ders., *Denken und schöpferisches Werden*, Meisenheim 1948

M. Blondel, *L'Action*. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique, 1893, Neudruck Paris 1993

F. Böckle, *Fundamentalmoral*, München 1994⁶

L. Boros, *mysterium mortis*. Der Mensch in der letzten Entscheidung, Olten-Freiburg/Br. 1962, Mainz 1993

P. Glorieux, *Endurcissement final et grâces dernières*, in: *NouvRevTh* 59 (1932) 865-892

P.C. Düren, *Der Tod als Ende des irdischen Pilgerstandes. Reflexion über eine katholische Glaubenslehre*, Augsburg 1996 (zugl.: Univ. Augsburg, Diss. 1995)

A. Fumagalli, *Il peso delle azioni. Agire morale e opzione fondamentale secondo L'Action (1893) di M. Blondel*, Milano 1997

G. Greshake, *Bemerkungen zur Endentscheidungshypothese*, in: ders./G. Lohfink: *Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie (Quaestiones disputatae 71)*, Freiburg u.a. 1986⁵, 121-130

J.B. Lotz, *Zur Thomas-Rezeption in der Maréchal-Schule*, in: *ThPh* 49 (1974) 375-394

G. Marcel, *Présence et Immortalité*, Paris 1959

J. Maréchal, *Le point de départ de la métaphysique*, 5 Bde, Paris 1922 ff

- K. Rahner, *Prolixitas mortis*, in: Feiner J./Löhner M. (Hg.), *Mysterium salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Bd 5: Zwischenzeit und Vollendung der Heilsgeschichte, Einsiedeln 1976, 466-472
- K. Rahner, *Tod*. IV. Theologisch, in: LThK², Bd 10, 221-226
- J. Ratzinger, *Eschatologie – Tod und ewiges Leben* (Kleine Katholische Dogmatik, hg. v. J. Auer u. J. Ratzinger, Bd IX), Regensburg 1990⁶
- A. Regan, *Grappling with the fundamental option*, in: StMor 27 (1989) 103-140
- Th. Schnelzer, *Tod als letzte Entscheidung. Plädoyer für die Endentscheidungshypothese des Ladislaus Boros* (= Theorie und Forschung 180; Philosophie und Theologie 12), Regensburg 1992
- P. Schoonenberg, *Theologie der Sünde. Ein theologischer Versuch*, Einsiedeln-Zürich-Köln 1966
- B. Schüller, *Todsünde - Sünde zum Tod?* Bedenken zur Theorie der Endentscheidung, in: ThPh 42 (1967) 321-340
- J. Spindelböck, *Grundentscheidung und konkrete sittliche Verhaltensweisen. Einheit und Dissoziierung von fundamentaler Option und konkreten sittlichen Entscheidungen in der moraltheologischen Diskussion* (Moraltheologische Studien, Neue Folge, Bd. 4), St. Ottilien 2003
- J. Stierli, *Boros Ladislaus*, in: LThK³, Bd 2, 597 f
- R. Troisfontaines, *Je ne meurs pas ...*, Paris 1960

III Sozialethik

DER MENSCH ALS SOZIALES WESEN

Ethisch-moraltheologische Überlegungen¹

Der Mensch – ein „soziales Wesen“

Wenn schon Aristoteles den Menschen als ein „zoon politikon“², zu deutsch als ein „soziales (oder: politisches) Wesen“ (lateinisch: „ens sociale“) bezeichnet hat, dann hat er in philosophischer Sprache eine Grundeinsicht des Menschseins zusammengefaßt, die einem jeden Menschen prinzipiell zugänglich ist, auch wenn sie gewiß nicht alle zum Thema einer ausdrücklichen wissenschaftlichen Reflexion machen können und müssen, um ihren Lebenswert zu begreifen. Vielmehr erschließt sich das Gemeinte unmittelbar im praktischen Vollzug des gelebten Menschseins.

Der Gemeinschaftsbezug des Menschen ist nicht etwas, das zu seinem Wesen erst nachträglich hinzukommt (gleichsam als Akzidens), sondern gerade in seiner Individualität und Personalität ist der Mensch derjenige, der immer schon in einer sozialen Relation steht. Die Erfahrung zeigt: Wer „Ich“ sagen kann, ist bereits dem „Du“ begegnet und hat gelernt, den Mitmenschen als „anderes Ich“ und als wesentliche Hilfe für die Entfaltung seines eigenen personalen Lebens zu begreifen.³

¹ Dieser Beitrag geht zurück auf den Vortrag bei der 13. Internationalen Theologischen Sommerakademie in Aigen im Mühlkreis vom 27.-29.08.2001 zum Thema „Christliche Anthropologie: Der Mensch als Gottes Ebenbild“, publiziert in: Franz Breid (Hg.), *Der Mensch als Gottes Ebenbild. Christliche Anthropologie. Referate der „Internationalen Theologischen Sommerakademie 2001“* des Linzer Priesterkreises, Buttenwiesen 2001, 73-97.

² Vgl. Aristoteles, *Politik*, I 2 1252b; III 6 1278 b; Cicero, *De re publica*, I 25,39.

³ Die allgemeine Lebenserfahrung wird durch entwicklungspsychologische Einsichten untermauert und bestätigt: zur Notwendigkeit der Entwicklung eines Ur-Vertrauens als „Eckstein einer gesunden Persönlichkeit“ in der Begegnung mit dem liebenden Du vgl. Erikson, *Identität*, 62-75.

„Ich – Du – Wir“: Der Mensch als Gottes Ebenbild

Der Mensch ist Gottes Ebenbild: So lautet das Thema dieser Theologischen Sommerakademie zur christlichen Anthropologie. Angewandt auf die spezielle Fragestellung dieses Vortrags soll programmatisch formuliert werden: *Auch und gerade in seinem Gemeinschaftsbezug ist der Mensch als Person das Ebenbild Gottes.* Der Mensch in seiner Vereinzelung würde nicht ausreichen, um das Abbild des dreifaltigen Gottes angemessen darzustellen. Der einzelne Mensch ruft nach dem „Du“, um in der Erfahrung des „Wir“ seine eigene Identität, sein „Ich“, erst zu finden. Das erste Buch der Bibel gibt davon Zeugnis: Adam, der erste Mensch, war so lange allein und in gewisser Weise nur ein „halber Mensch“, bis ihm von Gott Eva als seine Frau zugesellt wurde (vgl. Gen 1,27). In *Ehe und Familie* findet der Mensch seine Entfaltung und Erfüllung; diese grundlegende Form sozialer Zuordnung und des menschlichen Miteinanders entspricht dem Schöpferwillen Gottes.⁴

Der Mensch als Mann oder Frau – er existiert nie geschlechtsneutral – ist ein leiblich-geistiges Wesen, das erkennen und lieben kann. Und Liebe ist nur möglich in personaler Gemeinschaft. *In der Liebe offenbart sich der Mensch als Ebenbild jenes Gottes, der „die Liebe“ ist* (vgl. 1 Joh 4,8.16). Gott ist die Gemeinschaft der dreifaltigen Liebe, und der Mensch darf daran teilhaben kraft seiner natürlichen Verfaßtheit als soziales Wesen und noch mehr in seiner übernatürlichen Berufung zum Kind Gottes im mystischen Leib Christi, der die Kirche ist.

Von daher erscheint es einsichtig, dass auch die *Kirche in ihrem Lehramt* immer wieder Stellung genommen hat zum Menschen in seiner sozialen Verbundenheit. Die katholische Soziallehre ist integraler Bestandteil der Lehrverkündigung der Kirche.⁵ Die irdischen Wirklichkeiten besitzen zwar eine gewisse Eigengesetzlichkeit, und insofern wird die Kirche keine Aussagen machen über Bereiche, die den Einzelwissenschaften aufgegeben

⁴ Vgl. dazu ausführlicher: Spindelböck, Mensch.

⁵ Das erste maßgebliche Dokument ist die Enzyklika „*Rerum novarum*“ von Papst Leo XIII. aus dem Jahre 1891.

sind.⁶ Hinsichtlich der sittlichen Verantwortlichkeit des Menschen und in Bezug auf seine transzendente Dimension ist sie aber von Jesus Christus, ihrem Herrn, aufgerufen, die Botschaft des Evangeliums allen Menschen zu verkünden.

Das Heil Gottes nimmt Gestalt an in der geschichtlich-konkreten Wirklichkeit des Menschen. Die Inkarnation des Logos setzt sich fort in der Durchdringung auch der sozialen Wirklichkeiten mit dem Sauerteig des Evangeliums. So zeigt die Kirche in ihrer Soziallehre auf, wie der Mensch in seiner Hinordnung auf das „Du“ und „Wir“ seine Berufung zum Heil leben kann, wie er die irdische Wirklichkeit gestalten und aufbauen kann, damit sie der Entfaltung des Reiches Gottes förderlich ist und diesem die Wege bereitet.

Heilshafte Dialogik und unheilvolle Dialektik des Menschseins in der Spannung von Person und Gemeinschaft

Sowohl gemäß den Einsichten aus natürlicher Erfahrung und philosophischer Reflexion als auch gemäß den Eckdaten einer theologischen Anthropologie sind *Person und Gemeinschaft aufeinander zugeordnet*, lassen sich aber nicht aufeinander reduzieren. Sie stehen in einer bipolaren Einheit, in der die Person das Ursprüngliche und in gewissem Sinn das Ziel ist. Das ist jedoch nicht isoliert aufzufassen, sondern bedarf einer relationalen Deutung.

Das 2. Vatikanische Konzil hat eine wesentliche anthropologische Einsicht formuliert, die von Johannes Paul II. als wichtiger hermeneutischer Schlüssel des Konzils während seines Pontifikats wiederholt aufgegriffen worden ist.⁷ Sie lautet, dass der Mensch auf Erden das einzige von Gott um seiner selbst willen gewollte Geschöpf ist und sich selber nur in der aufrichtigen Hingabe seiner Person wahrhaft finden kann.⁸ Gemäß diesem „*Gesetz der*

⁶ Vgl. 2. Vatikanisches Konzil, Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute „*Gaudium et spes*“, Nr. 36.

⁷ Weigel (Witness, 169) spricht von „Law of the Gift“.

⁸ Das 2. Vatikanische Konzil stellt in *Gaudium et spes* 24 fest, nachdem es von der „Ähnlichkeit ... zwischen der Einheit der göttlichen Personen und der Einheit der Kinder Gottes in der Wahrheit und der Liebe“ gesprochen hat: „Dieser Vergleich macht offenbar, dass der Mensch, der auf Erden die einzige von Gott um ihrer selbst willen gewollte Kreatur ist, sich selbst nur durch die aufrichtige Hingabe seiner selbst vollkommen finden kann.“

Hingabe und des Schenkens“ kann der Mensch sein eigenes Wesen nur in sozialer Bezogenheit verwirklichen. Nur indem er sein Leben gleichsam verliert, wenn er es liebend hingibt im Dienst für Gott und die Mitmenschen, gewinnt und findet er sein wahres Selbst.⁹

Der Schöpfungsbericht der Genesis sowie der nachfolgende und damit verbundene Bericht vom Sündenfall der ersten Menschen zeigen uns das *Glück und die Harmonie menschlicher Gemeinschaft* in ehelicher, familiärer und freundschaftlicher Verbindung auf, wie auch ihre ständige Bedrohung und Gefährdung durch das Dazwischentreten jenes Gegensatzes, der theologisch als *Sünde* bezeichnet wird, weil der Mensch sich in ihr absondert von der Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott, der die Liebe ist, und sich auch trennt von echter personaler Gemeinschaft mit seinen Mitmenschen.¹⁰

Der konkrete heilsgeschichtliche Stand des Menschen nach dem Sündenfall ist zwar der „status naturae lapsae“, aber zugleich und noch viel mehr der Zustand der durch das Erlösungsgeheimnis Christi wiederhergestellten und gnadenhaft erhöhten Natur („status naturae reparatae et elevatae“).¹¹ Somit dürfen wir auf den Menschen in der Ausgesetztheit und Gefährdung seiner interpersonalen Beziehung durch die Sünde zugleich mit der Verheißung des Glaubens an die neu geschenkte Gemeinschaft mit Gott und untereinander blicken. Die *Dialektik* des durch die Sünde und die kreatürliche Begrenztheit bewirkten spannungsgeladenen und unheilbringenden Verhältnisses von Person und Gemeinschaft ist prinzipiell überwunden durch die *Dialogik* und die *Communio* des neu gestifteten Miteinanders im

⁹ „Wer das Leben gewinnen will, wird es verlieren; wer aber das Leben um meinetwillen verliert, wird es gewinnen.“ – Mt 10,39.

¹⁰ Vgl. Gen 1,27: „Gott schuf also den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie.“ Der Parallelbericht in Gen 2,21-25 ist noch ausführlicher: „Da ließ Gott, der Herr, einen tiefen Schlaf auf den Menschen fallen, so dass er einschlief, nahm eine seiner Rippen und verschloß ihre Stelle mit Fleisch. Gott, der Herr, baute aus der Rippe, die er vom Menschen genommen hatte, eine Frau und führte sie dem Menschen zu. Und der Mensch sprach: Das endlich ist Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch. Frau soll sie heißen; denn vom Mann ist sie genommen. Darum verläßt der Mann Vater und Mutter und bindet sich an seine Frau, und sie werden ein Fleisch. Beide, Adam und seine Frau, waren nackt, aber sie schämten sich nicht voreinander.“ In scharfem und unheilvollem Kontrast dazu steht die Erzählung vom Sündenfall der ersten Menschen in Gen 3,1-24.

¹¹ Vgl. die Darstellung wichtiger kirchlicher Lehraussagen zur Gnade bei Müller, Dogmatik, 773 f.

Worte Gottes, das Fleisch geworden ist und das uns in der Taufe einverleibt hat in den geheimnisvollen Leib Christi, der die Kirche ist.¹²

Jene Heilsgemeinschaft mit Gott und in der „*communio sanctorum*“, in der der Mensch seine endgültige Erfüllung und Vollendung findet, wird begründet durch die *freie Initiative Gottes*. Gott hat im Alten Bund das Volk Israel erwählt, der Träger der messianischen Verheißungen zu sein, die sich im Neuen Bund durch den Offenbarungsmittler Jesus Christus für die Menschen aller Völker erfüllt haben. Weil *Gott in sich bereits Gemeinschaft* ist, wendet er sich in Schöpfung, Erlösung und Heiligung dem Menschen zu in der Weise vorbehaltlos schenkender Liebe. Seine *Zusage des Für-uns-Seins*, die sich in der *Pro-Existenz Christi* vollendet, *begründet unsere Fähigkeit zum personalen Miteinander* in menschlicher und göttlicher Gemeinschaft. Durch Christus sind wir einverleibt in den Raum des Heils als Ort wahrer „*communio*“.¹³

Die Gemeinschaft mit dem Leib und Blut Christi in der Heiligen Eucharistie macht die *Kirche zum bevorzugten Ort der Gemeinschaft*, zum Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott und mit den Menschen.¹⁴ Jede tiefere Verbindung des einzelnen Gläubigen mit Jesus Christus stärkt die Zusammengehörigkeit der Glaubenden untereinander sowie aller Menschen guten Willens. Doch auch umgekehrt gilt: Jede authentische menschliche Gemeinschaft erweist sich – wenn sie offen ist für die Gnade Gottes – zugleich als Weg zur innigeren Verbundenheit mit Gott.

¹² Vgl. Simons, *Gemeinschaft*, 227: In der Perspektive des Glaubens bleibt die Hoffnung, „dass trotz des aufgegebenen, auf Gemeinschaft bezogenen Vermögenmüssens von seiten des Menschen, ja auch trotz die Gemeinschaft zerstörender Taten das Vermögen des Menschen dennoch so gefügt bleibt, dass sich das Unverfügbare als das eigentlich und wahrhaft Gemeinschaft Stiftende ereignen und so die vom Menschen unüberschaubare wie unbewältigbare schlechte Dialektik geschichtlich endlichen Gemeinschaftslebens in die wahre Dialogik der Vollendung verwandelt werden kann.“ Im Dialog geschieht eine gegenseitige Anerkennung der Gesprächspartner in ihrer je eigenen Identität. Die Dialektik von These und Antithese nimmt hingegen auf die personale Wirklichkeit kaum Rücksicht, sondern bleibt auf der Ebene abstrakter Prinzipien. Freilich darf aus diesen Feststellungen keine Apotheose des Dialogs abgeleitet werden, wie dies im kirchlichen Bereich zuweilen den Anschein hat (vgl. den in den letzten Jahren von manchen mit Euphorie betriebenen „Dialog für Österreich“, der keinen Wert in sich darstellt, sondern daran zu messen ist, inwieweit er der Verkündigung des unverfälschten katholischen Glaubens dient).

¹³ Vgl. Breuning, *Gemeinschaft*, 228 f.

¹⁴ Vgl. 2. Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die Kirche „*Lumen gentium*“, Nr. 1.

Grundformen der Vergesellschaftung

Aufgrund der Sozialnatur des Menschen haben sich in jedem Abschnitt seines geschichtlichen Daseins auf Erden bestimmte Formen des Gemeinschaftsbezugs und der Vergesellschaftung herausgebildet. Manche Formen – wie Ehe und Familie – sind derart grundlegend, dass sie als naturgegeben anzusehen und unmittelbar auf den Schöpferwillen Gottes zurückzuführen sind. Das schließt nicht aus, dass auch diese Grundtypen der Vergesellschaftung hinsichtlich ihrer Struktur und Funktionalität einem kulturgeschichtlichen Wandel unterliegen.

Dieser Wandel kann den Sinn einer notwendigen Anpassung an neue Verhältnisse haben, wodurch das eigentliche Wesen dieser gesellschaftlichen Grundformen besser hervortritt. Es kann aber auch zu einem Verfall und einer Degeneration im Sinn des Abfalls von einem ursprünglichen Ideal kommen, wo dann zwar noch bestimmte Werte verwirklicht werden, die eigentliche Sinndimension dieser Gesellschaftsformen aber weitgehend verlorengegangen ist.¹⁵

Als Hauptformen der Vergesellschaftung sind zu nennen: Ehe und Familie, Stamm und Volk, der Staat als politische Gemeinschaft, die Kirche als religiöse Gemeinschaft, die freien gesellschaftlichen Vereinigungen unterschiedlicher Zielsetzung und Ausrichtung sowie die internationale Völker- und Staatengemeinschaft.¹⁶

Personalitätsprinzip und Sozialprinzipien

Die kirchliche Soziallehre hat *grundlegende Prinzipien* herausgestellt, die helfen können, den Zusammenhang von Person und Gemeinschaft besser zu verstehen. Sie wahren die rechte Mitte in der Bestimmung der Person- und

¹⁵ Zu denken ist hier an Verdunkelungen des Ehebundes durch Polygamie oder Polyandrie; auch die heute anzutreffenden Formen einer vorübergehenden Bindung in der so genannten „Ehe auf Probe“ fallen in diese Kategorie des Verfalls, ganz abgesehen von Bestrebungen, gleichgeschlechtliche Lebensgemeinschaften in einem eheähnlichen Bund zu legitimieren.

¹⁶ Vgl. Messner, Naturrecht, 529.

Sozialnatur des Menschen und verhindern ein Abgleiten in individualistische und kollektivistische Menschenbilder.¹⁷

Das Prinzip der Personalität

Das Prinzip der Personalität besagt, dass der *Mensch als Person* „Träger, Schöpfer und Ziel aller gesellschaftlichen Einrichtungen“ sein muss.¹⁸ Der Mensch ist „Träger“ der Gesellschaft in dem Sinn, dass sich auf ihn alles Übrige aufbaut, da die Gesellschaft nur in ihren Gliedern besteht. Er ist „Schöpfer“ aller gesellschaftlichen Einrichtungen, da diese von seiner Sozialnatur sowie von seiner freien Initiative abzuleiten sind und nicht irgendwelchen anonymen Kräften oder Zufälligkeiten entspringen. Er ist schließlich „Ziel“, da „die Gesellschaft und alle gesellschaftlichen Gebilde um des Menschen willen da sind“.¹⁹ Der Mensch ist dies von seinem Wesen her, also gleichsam mit Naturnotwendigkeit. Seine sittliche Aufgabe besteht darin, dass er das auch in freier Weise anerkennt und im gesellschaftlichen Leben verwirklicht.

Eine Unterordnung der menschlichen Person unter ein abstraktes Prinzip namens „Gesellschaft“ oder unter irgendwelche „Sachzwänge“ lässt sich weder mit einer am Naturrecht orientierten philosophischen Konzeption noch mit einer in der christlichen Offenbarung wurzelnden theologischen Anthropologie vereinbaren.²⁰ Gesellschaftliche Strukturen müssen der Per-

¹⁷ Der Individualismus leugnet die Sozialnatur des Menschen und sieht in der Gesellschaft nur einen Zweckverband zum Ausgleich der Einzelinteressen, während der Kollektivismus den Menschen seiner Personwürde beraubt und ihn zum Objekt ökonomischer und sozialer Prozesse erniedrigt: vgl. Höffner, *Gesellschaftslehre*, 43; umfassende Analyse bei Prantner, *Mensch*, 53 ff („Die mißdeutete Sozialnatur des Menschen“) und 77 ff („Die mißdeutete Individualnatur des Menschen“).

¹⁸ „... singulos homines necessarie fundamentum, causam et finem esse omnium socialium institutorum“ – Johannes XXIII., *Mater et Magistra*, Nr. 219. Zur Interpretation vgl. Nell-Breuning, *Soziallehre*, 95 ff. Das 2. Vatikanische Konzil hat diese wichtige Aussage wieder aufgenommen und genauer akzentuiert in *Gaudium et spes* 25: „Wurzelgrund nämlich, Träger und Ziel aller gesellschaftlichen Institutionen ist und muss auch sein die menschliche Person, die ja von ihrem Wesen selbst her des gesellschaftlichen Lebens durchaus bedarf.“

¹⁹ Nell-Breuning, *Soziallehre*, 96.

²⁰ So betont das 2. Vatikanische Konzil in *Gaudium et spes* 26, dass die „Ordnung der Dinge“ im Dienst an der „Ordnung der Personen“ stehen müsse und nicht umgekehrt. Dabei spricht es von der „erhabenen Würde, die der menschlichen Person zukommt, da sie die ganze Dingwelt übertrag und Träger allgemeingültiger sowie unverletzlicher Rechte und Pflichten ist.“

son des Menschen dienen, nicht umgekehrt. Sie sind fortschreitend zu humanisieren.²¹

Die *Person ist so sehr Selbstzweck*, dass sie niemals als reines Mittel dienen darf, um irgendein Ziel zu erreichen. Weder das „größtmögliche Glück der größtmöglichen Zahl“ (Jeremy Bentham) noch ein verheißenes gesellschaftliches Paradies können eine Rechtfertigung dafür sein, irgendeinen Menschen zu instrumentalisieren. Dies widerspricht seiner *Personwürde*, die aus theologischer Sicht in der Anerkennung seiner Gottebenbildlichkeit gründet (vgl. Gen 1,27).

Als Wesen mit Vernunft und freiem Willen, im Gewissen befähigt zu sittlicher Verantwortung, eignet ihm eine nicht aufhebbare und unverrechenbare Würde.²² Schon aufgrund der Schöpfung und noch mehr seit der Menschwerdung des Sohnes Gottes und seinem Erlösungsoffer am Kreuz kann mit vollem Recht formuliert werden: Wer das Bild Gottes im Menschen zerstört oder dies versucht, der wendet sich gegen Gott selbst.²³

Die *zentrale sozialethische Einsicht von der Würde der Person* ist prinzipiell allen Menschen mittels ihrer Vernunft zugänglich. Sie verpflichtet unabhängig von Weltanschauung und religiösem Bekenntnis und bildet die Grundlage der universal gültigen Menschenrechte. An ihrer Verwirklichung mißt sich die Gerechtigkeit und damit Legitimität staatlicher Verfassungen und Gesetze.²⁴

²¹ Wilhelm Korff (Sozialethik, 379) weist darauf hin, dass der Mensch nicht nur eine *Gehorsamsverantwortung* gegenüber gesellschaftlichen Ordnungsvorgaben hat, sondern auch in eine *Gestaltungsverantwortung* für sie gerufen ist: „Es gibt nicht nur gutes und schlechtes Handeln im Hinblick auf gegebene gesellschaftliche Ordnungsvorgaben, gut oder schlecht können auch die dieses Handeln normierenden Ordnungsvorgaben selbst sein.“

²² Zur näheren Bestimmung der Personalität als Grundlage und Voraussetzung der sozialen Wesensanlage des Menschen vgl. Höffner, Gesellschaftslehre, 29-32. Die menschliche Person findet ihre Erfüllung in der Begegnung mit anderen. Sie ist dialogisch geöffnet auf das Du. So stehen Personalität und Sozialität in einem ursprünglichen Zuordnungs- und Spannungsverhältnis. Vgl. auch Herr, Soziallehre, 45-50; Baumgartner / Korff, Sozialprinzipien, 406 f.

²³ Dem entsprechen die Aussagen Jesu in seiner Schilderung des Weltgerichts: vgl. Mt 25,31-46. Zentral ist die Feststellung des Menschensohns in V.40: „Amen, ich sage euch: Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan.“ Das komplementäre Gegenstück findet sich in V.45: „Amen, ich sage euch: Was ihr für einen dieser Geringsten nicht getan habt, das habt ihr auch mir nicht getan.“

²⁴ Vgl. Korff, Sozialethik, 382-388 („Der Durchbruch zum Personprinzip als Sozialprinzip“).

Das Prinzip der Solidarität

Das Prinzip der Solidarität, das sich mit dem noch vorzustellenden Gemeinwohlprinzip verbindet und mitunter auch damit gleichgesetzt wird, bringt als *ontisches Prinzip* die naturhafte Hinordnung des Menschen auf personale Gemeinschaft sowie als *ethisches Prinzip* die damit verbundene sittliche Aufgabe zum Ausdruck.²⁵

Der Mensch existiert nicht in seiner atomistischen Vereinzelung, sondern als Mitmensch, der dem anderen beistehen soll und der selber auf die Hilfe und Unterstützung des Nächsten angewiesen ist. So heißt es im „Katechismus der Katholischen Kirche“: „Dieses ‚Gesetz der Solidarität und Liebe‘ versichert uns, dass bei aller reichen Vielfalt der Personen, Kulturen und Völker alle Menschen wahrhaft Brüder und Schwestern sind.“²⁶

Als sittliches Wesen ist der Mensch aufgerufen, die Haltung der Solidarität zu entwickeln, in welcher er die innere Bereitschaft erweckt, einem jeden das Seine zu gewähren und insofern die *soziale Gerechtigkeit zu verwirklichen*. Solidarität darf kein leeres Wort bleiben, sondern muss sich in der Mitarbeit mit anderen sowie in der Hilfeleistung gegenüber dem notleidenden Nächsten auswirken.²⁷ In solidarischer Gesinnung wird der Nächste mit sich selber als ebenbürtig erachtet, was sich in der Form der personalen Begegnung auswirkt. Sie ist eine *praktische Form recht verstandener Nächstenliebe*, die sich wiederum in der *Gottesliebe* zu verankern weiß.²⁸

²⁵ Vgl. dazu Höffner, *Gesellschaftslehre*, 43 f; Herr, *Soziallehre*, 50-55; Baumgartner / Korff, *Sozialprinzipien*, 407-410. Zur Frage, ob sich das Solidaritätsprinzip zutreffend mit dem Begriff „Brüderlichkeit“ umschreiben ließe, meint Herr (ebd., 54 f), dass dahinter ein utopisches Gesellschaftsbild stehe, welches die Gesellschaft nach dem Muster der Familiengemeinschaft aufbauen wolle, was historisch überholt sei. Es sei also angemessener, ein solidarisches Miteinander zu fördern als von „Brüderlichkeit“ zu sprechen. Indes ist der Begriff dem unmittelbaren Verständnis leichter zugänglich als jener der Solidarität.

²⁶ KKK 361.

²⁷ Johannes Paul II. sieht die „Solidarität“ der Menschen als Angelpunkt für eine recht verstandene gesellschaftliche Erneuerung, was sich nicht zuletzt in seiner Heimat Polen auch auf der politischen Ebene auswirken sollte. Solidarität ist nach seiner Überzeugung eine soziale Tugend. Sie „ist nicht ein Gefühl vagen Mitleids oder oberflächlicher Rührung wegen der Leiden so vieler Menschen nah oder fern. Im Gegenteil, sie ist die feste und beständige Entschlossenheit, sich für das ‚Gemeinwohl‘ einzusetzen, das heißt, für das Wohl aller und eines jeden, weil wir alle für alle verantwortlich sind.“ – *Sollicitudo rei socialis*, Nr. 38.

²⁸ „Die Liebe ist das größte soziale Gebot. Sie achtet den anderen und dessen Rechte. Sie verlangt gerechtes Handeln und sie allein macht uns dazu fähig. Sie drängt zu einem Leben der Selbsthin-

Auf die Notwendigkeit einer *solidarischen Entwicklung der ganzen Menschheit* hat die Kirche in den letzten Jahren und Jahrzehnten wiederholt hingewiesen. So hat das 2. Vatikanische Konzil an die „schwere Verpflichtung der hochentwickelten Länder“ erinnert, „den aufstrebenden Völkern zu helfen.“²⁹ Dieser gegenseitige Austausch darf nicht nur die materielle Dimension beinhalten, sondern umfaßt auch die kulturelle Ebene und muss von der Liebe geleitet werden.³⁰ Nur so kann eine echte Gemeinschaft unter den Menschen und Völkern begründet werden. Dies allein wird die humane und christliche Antwort sein auf jene vielschichtigen Vorgänge, die mit dem Schlagwort der „Globalisierung“ bedacht werden.

Das Gemeinwohlprinzip

Unerlässlich für den Bestand von Ehe und Familie, von anderen gesellschaftlichen Gruppen und Gemeinschaften, von Staat und Gesellschaft insgesamt ist das Gemeinwohlprinzip.

Worin besteht das recht verstandene Gemeinwohl?³¹ Wie muss es aufgefasst werden, damit das Prinzip „Gemeinwohl geht vor Eigenwohl“³² seinen angemessenen Sinn erfährt? Das Gemeinwohl umfasst in sich die Summe all jener gesellschaftlichen Bedingungen, die nötig sind, damit sich die Person und die ihr entsprechenden Gemeinschaften in angemessener Weise entfalten und verwirklichen können.³³ Es ist – so verstanden – ein

gabe: ‚Wer sein Leben zu bewahren sucht, wird es verlieren; wer es dagegen verliert, wird es gewinnen‘ (Lk 17,33).“ – KKK 1889.

²⁹ Vgl. *Gaudium et spes* 86 b.

³⁰ Vgl. Paul VI., *Populorum progressio*, Nr. 43-75.

³¹ Vgl. Höffner, *Gesellschaftslehre*, 45 ff; Herr, *Soziallehre*, 56 ff; Weiler, *Einführung Soziallehre*, 37 f; zum „Staatszweck Gemeinwohl“ vgl. Spindelböck, *Widerstandsrecht*, 198 ff.

³² Johannes Messner betont, dass das Gemeinwohl nur insofern wirklich ist, als es sich im Einzelwohl auswirkt: „Die einzelmenschlichen existentiellen Zwecke können unabhängig vom Gemeinwohl nicht erreicht werden, weshalb dieses eben das ‚allgemeine‘ Wohl und daher im Verhältnis zum Einzelwohl das höhere Rechtsgut darstellt.“ – Messner, *Naturrecht*, 293.

³³ Das Zweite Vatikanische Konzil bestimmt das Gemeinwohl als „die Gesamtheit jener Bedingungen des gesellschaftlichen Lebens, die sowohl den Gruppen als auch deren einzelnen Gliedern ein volleres und leichteres Erreichen der eigenen Vollendung ermöglichen“ (*Gaudium et spes* 26); ähnlich *Gaudium et spes* 74. Das Konzil lehnt sich dabei an die Begriffsbestimmung von Papst Johannes XXIII. in „*Mater et Magistra*“, Nr. 65 an. Vgl. auch KKK 1906 und 1924.

*Dienstwert*³⁴, da es die Entfaltung des personalen Eigenstandes und Miteinanders fördern soll. Weit davon entfernt, die Person zu ersetzen, möchte es diese gerade anerkennen und fördern.

Das Gemeinwohl muss aber primär als *Selbstwert* konzipiert werden, wobei es nicht an die Stelle der handelnden Personen tritt, sondern gerade diese in ihrer grundlegenden sozialen Bezogenheit mit all ihren Rechten und Pflichten in sich einschließt.³⁵ Nur dann gilt der Satz: Gemeinwohl steht über dem (individualistisch konzipierten) Eigenwohl! Richtiger müsste es heißen: Das Gemeinwohl sichert das wahre Wohl der Person, wie auch umgekehrt dieses nie im Widerspruch zum Gemeinwohl stehen kann.³⁶

Auf diese Weise ist das Gemeinwohlprinzip keine inhaltsleere, rein prozedurale Formel³⁷, sondern es erweist sich als Sachprinzip³⁸, dessen grundlegender Inhalt zwar feststeht, der aber in der Dynamik seiner konkreten Ausformung und Verwirklichung in Dialog und partnerschaftlicher Auseinandersetzung aller gesellschaftlich relevanten Personen und ihrer Gruppen stets neu erhoben werden muss.

³⁴ In diesem Zusammenhang wird von der „Gemeinwohl-Mittel-Theorie“ gesprochen: Unter dem Gemeinwohl als Dienstwert werden jene Mittel verstanden, durch die bestimmte Selbstwerte verwirklicht und gefördert werden. Vgl. Endres, Gemeinwohl, 53 f.

³⁵ Josef Endres (Gemeinwohl, 52) definiert das primäre Gemeinwohl als die „geeinte Vielheit verschiedener Einzelgüter und Vollkommenheiten“ mit dem Einschluß von Selbst- und Nutzwerten aus der sittlichen und physischen Ordnung. Vittorio Hösle (Moral 909) erkennt als Basis des Gemeinwohls „die Wahrung grundlegender Rechte, auch und gerade von Minderheiten“. Außerdem seien „die Interessen aller mit gleicher Gewichtung zu berücksichtigen, einschließlich der wahrscheinlichen Interessen derjenigen, die noch nicht abstimmen können, also etwa der kommenden Generationen.“ Im KKK werden unter Nr. 1925 (vgl. KKK 1907-1909) als wesentliche Elemente des Gemeinwohls angeführt: „die Achtung und Förderung der Grundrechte der Person; das Gedeihen oder die Entfaltung der geistigen und zeitlichen Güter der Gesellschaft; der Friede und die Sicherheit der Gruppe und ihrer Glieder.“

³⁶ Die berechtigten Eigeninteressen sind konstitutiver und integrierender Bestandteil des Gemeinwohls, wobei „das wohlverstandene Gemeinwohl als Existenzbasis und Realisierungsbedingung nicht nur einzelner, sondern aller berechtigten Eigeninteressen“ aufzufassen ist. – Zsifkovits, Politik, 20.

³⁷ Vossenkuhl (Gemeinwohl, 89) beschreibt das Gemeinwohl „als größtmögliche individuelle Selbstverwirklichung, als Minimierung sozialer Konflikte und als gerechte Verteilung ökonomischer und kultureller Vorteile und Lasten.“ Hier tritt einseitig der formal-prozedurale Aspekt hervor, während der inhaltlich-objektivierende Rekurs auf grundlegende Werte und Güter der Person kaum Beachtung findet.

³⁸ Vgl. Messner, Naturrecht, 290 f.

Das Subsidiaritätsprinzip

Das Prinzip der Subsidiarität *respektiert die Eigenleistung* der Person und der einzelnen Gemeinschaften, verlangt und rechtfertigt aber im Namen des Gemeinwohls³⁹ eine Hilfestellung von Seiten einer übergeordneten Gemeinschaft oder einer Person mit größerer Kompetenz, entsprechend den Fähigkeiten und Mitteln, wenn wirkliche Not oder Unfähigkeit zur Bewältigung einer Situation vorliegt.⁴⁰ In seiner klassischen Formulierung durch Pius XI. in der Enzyklika „*Quadragesimo anno*“ des Jahres 1931 lautet das Subsidiaritätsprinzip: „Wie dasjenige, was der Einzelmensch aus eigener Initiative und mit seinen eigenen Kräften leisten kann, ihm nicht entzogen und der Gesellschaftstätigkeit zugewiesen werden darf, so verstößt es gegen die Gerechtigkeit, das, was die kleineren und untergeordneten Gemeinwesen leisten und zum guten Ende führen können, für die weitere und übergeordnete Gemeinschaft in Anspruch zu nehmen; zugleich ist es überaus nachteilig und verwirrt die ganze Gesellschaftsordnung. *Jedwede Gesellschaftstätigkeit ist ja ihrem Wesen und Begriff nach subsidiär*; sie soll die Glieder des Sozialkörpers unterstützen, darf sie aber niemals zerschlagen oder aufsaugen.“⁴¹

Das Subsidiaritätsprinzip ist ein Begrenzungsgesetz hinsichtlich jeder Gesellschaftstätigkeit: Es besagt, „dass diese *nur Hilfe* zu sein hat, soweit die Eigenkräfte der Gesellschaftsglieder nicht ausreichen für die Erfüllung jener Aufgaben.“⁴² Damit ist eine Absage an zentralistische Konfliktregelung verbunden, insofern diese die Eigentätigkeit und Selbstverantwortung der Personen und kleineren sozialen Gemeinschaften auszuschalten droht. Umgekehrt legitimiert es einen Eingriff im Sinn echter Hilfeleistung, wo jemand nicht in der Lage ist, aus eigenen Kräften wichtige Aufgaben zu er-

³⁹ Das Subsidiaritätsprinzip und das Gemeinwohlprinzip betreffen zwei verschiedene Seiten ein- und derselben Sache. Insofern sind sie beide – aus unterschiedlicher Perspektive – je für sich als oberstes sozialphilosophisches Prinzip anzusehen: vgl. Messner, Naturrecht, 295.

⁴⁰ Vgl. Weiler, Einführung Soziallehre, 39; Baumgartner / Korff, Sozialprinzipien, 410 f.

⁴¹ Pius XI., *Quadragesimo anno*, Nr. 79. Johannes Paul II. hat das Subsidiaritätsprinzip in der Enzyklika „*Centesimus annus*“, Nr. 48 so formuliert: „Eine übergeordnete Gesellschaft darf nicht in das innere Leben einer untergeordneten Gesellschaft dadurch eingreifen, dass sie diese ihrer Kompetenzen beraubt. Sie soll sie im Notfall unterstützen und ihr dazu helfen, ihr eigenes Handeln mit dem der anderen gesellschaftlichen Kräfte im Hinblick auf das Gemeinwohl abzustimmen.“ Vgl. KKK 1883-1885.

⁴² Messner, Naturrecht, 297.

füllen. Derartige Eingriffe müssen aber so erfolgen, dass sie im Sinn der Subsidiarität in einer Weise geschehen, die diesen unterstützenden Eingriff selber möglichst rasch überflüssig macht.⁴³

Beispielsweise kann der *Staat* durch seine Organe, wie das Jugendamt, subsidiär tätig werden, wenn infolge desolater Familienverhältnisse eine Versorgung und Erziehung der Kinder nicht gewährleistet werden kann. Gegen dieses Prinzip verstößt aber eine totalisierende Anmaßung des Staates, der sich ein Erziehungs- oder Bildungsmonopol zuschreibt und die Verantwortung der Eltern und anderer Bildungs- und Erziehungseinrichtungen grundsätzlich ausschalten möchte.⁴⁴

Das Subsidiaritätsprinzip ist wie das Gemeinwohlprinzip nicht nur formaler Natur, sondern inhaltsbestimmt. Es weist den einzelnen und ihren Gemeinschaften, den gesellschaftlichen Gruppen sowie dem Staat sachlich ganz bestimmte Zuständigkeiten, Verantwortlichkeiten und Rechte zu.⁴⁵ Johannes Messner formuliert, in der Anwendung auf die Beziehungen gegenüber dem Staat: „So viel Eigenverantwortung als möglich, so viel Staatsbeanspruchung als notwendig.“⁴⁶ Der Staat delegiert hier nicht einfach Aufgaben an Personen und Verbände⁴⁷, so als ob diese ursprünglich ihm zukommen würden. Er respektiert vielmehr das Eigenrecht und die Eigentätigkeit der Individuen und ihrer gesellschaftlichen Gruppen, die ihnen unabhängig von einer Anerkennung durch den Staat prinzipiell zusteht.

⁴³ Vgl. Messner, Naturrecht, 301.

⁴⁴ Vgl. den Verweis auf das Subsidiaritätsprinzip in der Erklärung des 2. Vatikanischen Konzils über die christliche Erziehung „*Gravissimum educationis*“, Nr. 3: Der Staat „hat die Pflichten und Rechte der Eltern und all derer, die an der Erziehungsaufgabe teilhaben, zu schützen und ihnen Hilfe zu leisten, und wenn die Initiativen der Eltern und anderer Gemeinschaften nicht genügen, kommt dem Subsidiaritätsprinzip entsprechend dem Staat die Pflicht zu, die Erziehung in die Hand zu nehmen, immer aber unter Beachtung des elterlichen Willens.“

⁴⁵ Vgl. Messner, Naturrecht, 296.

⁴⁶ Messner, Naturrecht, 299.

⁴⁷ Auf diese mißverständliche Weise formuliert es Höfle, *Moral*, 863.

Unterscheidung von Staat und Gesellschaft

Angesichts des Subsidiaritätsprinzips wird die Berechtigung einer Unterscheidung zwischen Staat und Gesellschaft deutlich: Während der *Staat* als „öffentliche Angelegenheit“ (*res publica*) des Volkes dem Ziele dient, das *politische Gemeinwesen* zu ordnen und zu verwalten, umfaßt die *Gesellschaft* das Gesamt aller Personen, Gruppen und Institutionen, welche zwar innerhalb des Staatsverbands wirken, aber nicht einfach in diesem aufgehen und ihm auch nicht in jeder Hinsicht untergeordnet sind. Die Gesellschaft bildet ein lebendiges Ganzes aus Gliedgemeinschaften und Individuen, die in einer unaufhebbaren Spannung zueinander und zum Ganzen der Gesellschaft stehen.⁴⁸

Der *Staat* ist die umfassende politische Gemeinschaft, ein sozialer Grundverband, der den institutionellen Eigenstand und die Rechte der anderen gesellschaftlichen Gruppen zu wahren hat.⁴⁹ Das Kennzeichen eines freiheitlichen Staates ist gerade der *Respekt vor den Personen, Gemeinschaften und gesellschaftlichen Gruppen*, deren Existenz und Entfaltung er nicht bedrohen darf, sondern sichern und fördern soll. Das kommt letztlich auch dem Staat wieder zugute.⁵⁰

Partnerschaftliches Zusammenwirken von Staat und Kirche

Nicht eine strikte Trennung, sondern ein *partnerschaftliches Miteinander* von Staat und Kirche entspricht ihrem jeweiligen Auftrag und kann der menschlichen Gemeinschaft auf bestmögliche Weise dienen: Kirche und Staat stehen im Dienst desselben Menschen, freilich auf unterschiedliche Weise. Der *Staat* darf sich *keine heilsvermittelnde Stellung* zuschreiben. Die

⁴⁸ Vgl. Messner, Naturrecht, 302. Er hebt weiters hervor, dass das „Ideal der gesellschaftlichen Ordnung ... in dem größtmöglichen *Ausmaß von Freiheit für das Individuum* im Rahmen einer von sittlichen Kräften durchwalteten Gemeinschaft“ liegt (ebd., 303).

⁴⁹ Vgl. Weiler, Einführung Ethik, 19.

⁵⁰ „Ein Staat, der die Gesellschaft ganz in sich absorbiert, verletzt nicht nur elementare Freiheitsrechte, sondern erstickt auch jene Kraftquelle, die ihm allein die Mittel zu wachsen lassen kann, die er braucht, um seine eigenen Zwecke zu verfolgen ...“ – Hösle, Moral, 864.

Kirche ihrerseits wird *sich hüten, politische Agenden und Kompetenzen* an sich zu reißen.⁵¹ Sie darf die Ausprägungen geschichtlicher Notsituationen, in denen beispielsweise das Papsttum subsidiär politische Aufgaben übernommen hat, nicht mit dem Wesen ihrer Stiftungsgestalt verwechseln.

So scheint heute der Einfluß der Kirche in der Gestaltung der Gesellschaft nicht über direkte politische Einflußnahme, sondern aufgrund des prophetischen Zeugnisses für die Wahrheit des Glaubens und den Schutz der Person und ihrer Werte und Güter sowie im Eintreten für humane gesellschaftliche Strukturen am wirksamsten erfolgen zu können.

Perspektiven der Orientierung

Menschsein kann nicht isoliert begriffen werden, sondern nur in gelebter Zuordnung auf personale Gemeinschaft. Diese kann sich in unterschiedlicher Form verwirklichen. *Ehe und Familie* bleiben jedenfalls die Grundzelle von Staat und Gesellschaft; sie sind – auf den religiösen Bereich bezogen – bereits „Hauskirche“. Sie zu fördern ist darum ein Grundauftrag für Staat und Kirche sowie für alle gesellschaftlich verantwortlichen Gruppen und Personen.

Im Gott allein als dem „mysterium Trinitatis“ erschließt sich Ursprung und Ziel des Menschen. Wie er seinen Anfang dem Geheimnis schenkender Liebe in der Gemeinschaft von Mann und Frau verdankt, die nur in Bezug auf die göttliche Transzendenz ihre letzte Grundlage findet, so darf er auf *Vollendung* hoffen *in der Perspektive gottgeschenkter Beziehung der Liebe*.

Menschliches Person-Sein wird nicht ausgelöscht in einem unbestimmten göttlichen Horizont, sondern darf sich wiederfinden im „Wir“ aller Geret-

⁵¹ Vittorio Hösle (Moral, 584) charakterisiert zwei Extreme im Verhältnis von Staat und Religion: „Wird das Politische durch die Religion absorbiert – wie bei priesterlichen oder gar priesteramtlichen Herrschern –, geht meist der Sinn für politische Sachzwänge verloren ... Wird hingegen die Religion der Politik unterworfen wie im Cäsaropapismus, verpufft die legitimierende Wirkung der Religion (im weiteren Sinne) in der Regel über kurz oder lang – wie dies u.a. am sowjetischen Cäsaropapismus deutlich geworden ist. Paradoxerweise läßt sich daher sagen, dass die legitimierende Wirkung der Religion um so größer ist, je weniger diese an eine solche Wirkung denkt und je mehr sie der eigenen Sachlogik folgt – zumindest wenn ihre Sachlogik Implikationen hat für die Legitimation der sozialen Ordnung.“

teten, denen sich der Gott der Liebe als Gemeinschaft dreier Personen im einen göttlichen Wesen zueignet. In dieser Hoffnung auf ewige Vollendung gilt es das irdische Leben zu bestehen!

Quellen

Aristoteles, *Politik*. Schriften zur Staatstheorie. Übersetzt und herausgegeben von F. F. Schwarz, Stuttgart 1989

Cicero, *De re publica*. Vom Gemeinwesen. Lateinisch / Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von K. Büchner, Stuttgart 1987

Leo XIII., Enzyklika „*Rerum novarum*“ über die Arbeiterfrage vom 15. Mai 1891, lat. in: Leonis XIII P.M. Acta XI (1892) 97-144; dt.: TkSoz 41-78

Pius XI., Enzyklika „*Quadragesimo anno*“ über die gesellschaftliche Ordnung, ihre Wiederherstellung und Vollendung nach dem Heilsplan der Frohbotschaft, zum 40. Jahrestag des Rundschreibens Leos XIII. „*Rerum novarum*“ vom 15. Mai 1931, lat. in: AAS 23 (1931) 177-228; dt.: TkSoz 101-158

A.-F. Utz / J.-F. Groner (Hg.), *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens*. Soziale Summe Pius' XII., 3 Bde, Freiburg/Schweiz 1954-61, abgekürzt mit *UG*

Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands (Hg.), *Texte zur katholischen Soziallehre*. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente. Mit Einführungen von O. v. Nell-Breuning SJ und J. Schasching SJ, Köln-Kevelaer 1989⁷, abgekürzt mit *TkSoz*

Johannes XXIII., Enzyklika „*Mater et Magistra*“ vom 15. Mai 1961 über die jüngsten Entwicklungen des gesellschaftlichen Lebens und seine Gestaltung im Licht der christlichen Lehre, lat. in: AAS 53 (1961) 404-464; dt.: TkSoz 211-280

2. Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die Kirche „*Lumen gentium*“ vom 21. November 1964, abgekürzt mit *LG*, lat. in: Acta Apostolicae Sedis 57 (1965) 5-75, dt. unter <http://konzil.stjosef.at/LG.htm>

2. Vatikanisches Konzil, Erklärung über die christliche Erziehung „*Gravissimum educationis*“ vom 28. Oktober 1965, abgekürzt mit GE, lat. in: Acta Apostolicae Sedis 58 (1966) 728-739, dt. unter <http://konzil.stjosef.at/GE.htm>

2. Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „*Gaudium et spes*“ vom 7. Dezember 1965, abgekürzt mit GS, lat. in: Acta Apostolicae Sedis 58 (1966) 1025-1115, dt. unter <http://konzil.stjosef.at/GS.htm>

Paul VI., Enzyklika „*Populorum progressio*“ über die Entwicklung der Völker vom 26. März 1967, lat. in: AAS 59 (1967) 257-299; dt.: TkSoz 445-480

Katechismus der Katholischen Kirche. Neuübersetzung aufgrund der Editio typica Latina, München u.a. 2003; lat.: Catechismus Ecclesiae Catholicae, Città del Vaticano 1997, online unter <http://stjosef.at/kkk>, abgekürzt mit KKK

Johannes Paul II., Enzyklika „*Sollicitudo rei socialis*“ über die soziale Sorge der Kirche, zwanzig Jahre nach der Enzyklika „*Populorum Progressio*“, vom 30. Dezember 1987, lat. in: AAS 80 (1988) 513-586; dt.: TkSoz 659-727

Johannes Paul II., Enzyklika „*Centesimus annus*“ an die verehrten Mitbrüder im Bischofsamt, den Klerus, die Ordensleute, die Gläubigen der katholischen Kirche und alle Menschen guten Willens zum hundertsten Jahrestag von „*Rerum novarum*“ vom 1. Mai 1991, lat. in: AAS 83 (1991) 793-867; dt.: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 101

Literatur

A. Baumgartner / W. Korff, *Sozialprinzipien*, in: Lexikon der Bioethik, hg. im Auftrag der Görres-Gesellschaft von W. Korff, L. Beck u. P. Mikat, Bd 3, Gütersloh 1998, 405-411

W. Breuning, *Gemeinschaft der Heiligen*, in: Rahner Karl / Darlap Adolf (Hg.), *Sacramentum mundi*. Theologisches Lexikon für die Praxis, Bd 2, Freiburg u.a. 1968, 227-232

J. Endres, *Gemeinwohl heute*, Innsbruck-Wien 1989

E.H. Erikson, *Identität und Lebenszyklus*. Drei Aufsätze, Frankfurt 2000¹⁸

- Th. Herr, *Katholische Soziallehre*. Eine Einführung, Paderborn 1987
- J. Kard. Höffner, *Christliche Gesellschaftslehre*. Studienausgabe, hg. vom Presseamt des Erzbistums Köln, Kevelaer 1983⁸
- V. Höfle, *Moral und Politik*. Grundlagen einer Politischen Ethik für das 21. Jahrhundert, München 1997
- W. Korff, *Sozialethik*, in: Lexikon der Bioethik, hg. im Auftrag der Görres-Gesellschaft von W. Korff, L. Beck u. P. Mikat, Bd 3, Gütersloh 1998, 377-388
- J. Messner, *Das Naturrecht*. Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik, Berlin 1984⁷
- G.L. Müller, *Katholische Dogmatik*. Für Studium und Praxis der Theologie, Freiburg-Basel-Wien 1998³
- O.v. Nell-Breuning, *Soziallehre der Kirche*. Erläuterungen der lehramtlichen Dokumente (Soziale Brennpunkte 5, hg. von der Katholischen Sozialakademie Österreichs), Wien 1977
- R. Prantner, *Mensch und Gesellschaft*, Wien 1982
- E. Simons, *Gemeinschaft*, in: K. Rahner / A. Darlap (Hg.), *Sacramentum mundi*. Theologisches Lexikon für die Praxis, Bd 2, Freiburg u.a. 1968, 224-227
- J. Spindelböck, *Aktives Widerstandsrecht*. Die Problematik der sittlichen Legitimität von Gewalt in Auseinandersetzung mit ungerechter staatlicher Macht. Eine problemgeschichtlich-prinzipielle Darstellung (Moraltheologische Studien: Systematische Abteilung, Bd 20), St. Ottilien 1994
- J. Spindelböck, *Der Mensch als Mann und Frau*. Moraltheologische Aspekte, in: A.K. Fenz (Hg.), *Beschenkt mit seinen Gaben* (Lk 1,53) (Internationale Theologische Studien, Bd 4), Sittendorf 1998, 191-198
- W. Vossenkuhl, *Gemeinwohl*, in: O. Höffe (Hg.), *Lexikon der Ethik*, München 1997⁵, 87-89
- G. Weigel, *Witness to Hope*. The Biography of Pope John Paul II, New York 1999

R. Weiler, *Einführung* in die katholische *Soziallehre*. Ein systematischer Abriß, Graz 1991

R. Weiler, *Einführung* in die politische *Ethik*, Graz 1992

V. Zsifkovits, *Politik ohne Moral?* (Soziale Perspektiven, Bd 6), Linz 1989

ERMUTIGUNGEN FÜR DAS WERTEBEWUSSTSEIN AUS SOZIALETHISCHER SICHT¹

Grundsätzliche Erwägungen und exemplarische Verdeutlichungen

Eine sozialethische Besinnung auf das Wesen sittlicher Werte stellt heraus, dass diese zwar eine eigene Qualität besitzen, aber doch in der Wahrheit des Seins verankert sind und von daher einen universalen Geltungsanspruch erheben. Der naturrechtliche Ansatz Johannes Messners mit der Herausarbeitung existentieller Zwecke des Menschseins erweist sich in Weiterführung der Erkenntnisse des heiligen Thomas von Aquin als fruchtbar für die aktuelle Diskussion. Im gegenwärtigen Wertebewusstsein der einzelnen Menschen und der Gesellschaft sind sowohl Defizite wie auch Hoffnungszeichen zu vermerken. Die positiven Ansätze gilt es zu stärken, was exemplarisch am Bereich von Ehe und Familie sowie im Hinblick auf bioethische Fragestellungen am Anfang und zum Ende des menschlichen Lebens verdeutlicht werden soll.

Jene acht Länder, die gemeinsam den Mitteleuropäischen Katholikentag 2003/2004 veranstalteten², befinden sich an der Schnittstelle zwischen Tradition und Fortschritt; sie stehen zwischen dem geistig-kulturellen und religiösen, ja insbesondere christlichen Erbe der Vorfahren und dem, was sie daraus machen und für die Zukunft erhalten wollen. Auch die EU-Osterweiterung lässt bewusst werden, dass Mitteleuropa eine politisch-wirtschaftliche und noch mehr eine geistige Brückenfunktion hat. So war den christlichen Werten in der Europäischen Union das erste von acht interna-

¹ Die hier gemachten Überlegungen stellen die Grundlage dar für ein Referat beim Symposium „Wie sozial ist Österreich – unsere Region?“ am 27. November 2003 im Steinschalerhof in Rabenstein/Warth.

² Der Mitteleuropäische Katholikentag wurde getragen und veranstaltet von den Bischofskonferenzen von Bosnien und Herzegowina, Kroatien, Polen, der Slowakei, Slowenien, Tschechien, Ungarn und Österreich. Das Projekt wird gemeinsam entwickelt und durchgeführt.

tionalen Symposien des Mitteleuropäischen Katholikentages vom 28. bis zum 30. September 2003 in Budapest gewidmet.³

Wir können nur dann einen Ort der Begegnung und des Austauschs für Menschen anderer Länder und kultureller Prägungen bieten, wenn wir selber wissen, wo wir stehen. Die Fähigkeit zum Dialog setzt eigene Standpunkte und das Verankert-Sein in Werten und Überzeugungen voraus. Die nötige und wünschenswerte Offenheit für andere darf nicht zur Preisgabe dessen führen, was für unser Leben Bedeutung hat, sondern bewährt sich gerade im Austausch dessen, was wir selber als wertvoll erfahren haben.

Werte und Überzeugungen als kostbares Erbe

Es gilt sich davor zu hüten, Traditionen und Überkommenes vorschnell als Überlebtes und Ewig-Gestriges zu qualifizieren. In der Tendenz einer fortschrittsgläubigen Zivilisation liegt es, nur mehr das anzuerkennen, was sie selber durch wissenschaftliche und technische Leistungen in der Gegenwart hervorbringt – und sei es noch so ambivalent –, und allein auf diese tatsächlichen oder vermeintlichen Errungenschaften die Zukunft bauen zu wollen.

Freilich gibt es Dinge, die vom Fortgang der Zeit überholt sind und sich überlebt haben. Andererseits darf nicht vergessen werden, dass bestimmte Werte und Institutionen um des Menschen willen zu bewahren sind. Dazu zählen vor allem die Werte von Liebe und Treue in Ehe und Familie sowie die Ehrfurcht vor dem menschlichen Leben, die dessen wirksamen Schutz von der Empfängnis bis zum natürlichen Tod einschließt. Die Werte des Glaubens dürfen ebenfalls nicht in ihrer Bedeutung für den Menschen unterschätzt werden, da gerade in der Fähigkeit und Praxis der Gottesverehrung der Mensch seine einzigartige Würde zum Ausdruck bringt.⁴

³ Die Vorträge werden als Videoaufzeichnungen von ORF Religion dokumentiert, siehe http://religion.orf.at/projekt02/mekt/mekt_symposium_budapest_fr.htm.

⁴ Von daher erscheinen die Grundwertediskussionen, die auf nationaler und europäischer Ebene geführt werden und die darauf bezogenen verfassungsmäßigen Inhalte in einem neuen Licht. In der Verfassung der Republik Polen von 1997 werden „sowohl diejenigen, die an Gott als die Quelle der Wahrheit, Gerechtigkeit, des Guten und des Schönen glauben, als auch diejenigen, die diesen Glauben nicht teilen, sondern diese universellen Werte aus anderen Quellen ableiten“, re-

Was aber bringt der ethische Werte-Begriff überhaupt zum Ausdruck? Handelt es sich bei sittlichen Werten nur um rein funktionale Elemente zur Stabilisierung des individuellen und gesellschaftlichen Bewusstseins oder doch um objektive Ziel- und Orientierungspunkte für das menschliche Handeln? Wenn das Wertebewusstsein nicht der Relativität und dem Subjektivismus preisgegeben werden soll, ist es verwiesen auf die Wahrheit der Dinge. Demnach sind echte Werte von Scheinwerten dadurch zu unterscheiden, dass sie in der objektiven Seinswirklichkeit verankert sind und nicht nur individuelle oder kollektive Überzeugungen oder gar bloß gefühlsmäßige Stellungnahmen zum Ausdruck bringen. So geht die Sozialethik davon aus, als eine normative Disziplin „Werturteile mit dem Anspruch auf Wahrheitsgeltung formulieren zu können.“⁵ Josef Seifert bestimmt in Weiterführung der Einsichten Dietrich von Hildebrands das Wertvolle als das positiv in sich Bedeutsame, welches vom subjektiv Befriedigenden wesentlich und nicht nur gradmäßig zu unterscheiden ist. Sittlichen Werten kommt nicht nur ein Sein zu, sondern ein gebieterisches Sein-Sollen in der Weise, dass die Verwirklichung sittlich guter Haltungen und Handlungen in kategorischer Weise gefordert ist, während ihr Gegenteil – sittlich böse Haltungen und Handlungen – nicht sein soll.⁶

Nicht von einem rein immanenten Nützlichkeitskriterium oder von einem wie immer definierten Glücksgefühl aus, sondern von ihrem Verankert-Sein in der von Gott geschaffenen und getragenen Seinsordnung sind auch die Folgen der Wertverwirklichung in den Blick zu bekommen und zu beurteilen. Insofern auf diese Weise das Sein der Personen und der Gesellschaft zur Entfaltung und Vollendung gelangt, ist der Erfolgsfaktor oder

präsentiert, was im europäischen Kontext beispielgebend sein kann. Siehe <http://www.botschaft-polen.de/konst-de.html>.

⁵ Kerber, Sozialethik, 24.

⁶ Vgl. Seifert, Erkenntnis, 263.274-294. Man wird noch unterscheiden müssen, dass sittlich gute Handlungen je nach Zutreffen der Umstände verwirklicht werden können und sollen; in sich sittlich schlechte Handlungen sind jedoch in jedem Fall zu unterlassen. Vgl. Johannes Paul II., Enzyklika „Veritatis splendor“ über einige grundlegende Fragen der kirchlichen Morallehre vom 6. August 1993, Nr. 52: „Die negativen Gebote des Naturgesetzes sind allgemein gültig: sie verpflichten alle und jeden einzelnen allezeit und unter allen Umständen. Es handelt sich in der Tat um Verbote, die eine bestimmte Handlung semper et pro semper verbieten, ohne Ausnahme, weil die Wahl der entsprechenden Verhaltensweise in keinem Fall mit dem Gutsein des Willens der handelnden Person, mit ihrer Berufung zum Leben mit Gott und zur Gemeinschaft mit dem Nächsten vereinbar ist.“

das Glücksresultat einer wertbezogenen Lebensweise und einer wertorientierten gesellschaftlichen Strukturanpassung kein Produkt des blinden Zufalls, sondern eine innere Folge der Realisierung sittlicher Wertüberzeugungen. Die Rede von der Nachhaltigkeit als „umfassende(r) regulative(r) Idee, an der generell globale und innergesellschaftliche Entwicklungen geprüft werden sollen“⁷, bringt zum Ausdruck, dass es um Bleibendes und Bewahrenswertes geht, um die fortdauernde Sicherung all dessen, was sich einmal als gut herausgestellt und bewährt hat. Umgekehrt wird man sagen können, dass dort, wo das Kriterium der Nachhaltigkeit verletzt wird, Zweifel angesagt sind, ob es sich in einem konkreten Fall um echte Wertverwirklichung handeln kann.

Defizite in der Wahrnehmung und Verwirklichung der Wertedimension

Es dürfte unbestritten sein, dass es im gesellschaftlichen und individuellen Bewusstsein in den letzten Jahren und Jahrzehnten zu einem umfassenden Wertewandel gekommen ist. Nicht die Veränderungen in der Wahrnehmung und Verwirklichung ästhetischer und kultureller Werte sind hier das Primäre (obwohl sie auch ins Gewicht fallen), sondern die Verschiebungen im Hinblick auf das Bewusstsein der sittlichen Werte der Gesellschaft und der einzelnen Menschen. Auch die Kirche kann sich dem „Sog des Zeitgeistes“ nicht einfach entziehen. Es geht darum, in kritischer Wachsamkeit die „Zeichen der Zeit“ aufzuspüren und sowohl „Licht“ wie auch „Schatten“ zu benennen.⁸

⁷ Diefenbacher, Nachhaltigkeit, 1120. Dieser auch mit dem Terminus „Zukunftsfähigkeit“ verbundene Fassung des Begriffs „Nachhaltigkeit“, welche wegen seines weiten Interpretationsspielraums auch leicht als Beschwörungsformel ohne konkrete Implikationen missbraucht werden kann, steht ein engeres Verständnis gegenüber. Hier sind verschiedene Formen zu unterscheiden: Ökonomische Nachhaltigkeit zielt auf dauerhaften Ertrag oder bleibendes Wachstum; ökologische Nachhaltigkeit verlangt eine ökologisch dauerhafte Entwicklung, die die natürlichen Lebensgrundlagen für den Menschen und seine Umwelt bewahrt und sichert. In der Perspektive der Nachhaltigkeit kann beispielsweise die Bedeutung der Förderung ökologischer Werte auch als Faktor eines langzeitökonomischen Denkens und Handelns anerkannt werden. Eine besondere Verantwortung für die gemeinsame Zukunft der Menschheit ergibt sich in globaler Perspektive für die politischen und wirtschaftlichen Entscheidungsträger in den Industrieländern.

⁸ Diesem Anliegen muss sowohl die philosophische Ethik (Moralphilosophie) wie auch die theologische Ethik (Moraltheologie) dienen: vgl. Arntz, Zählung. Zugestanden werden kann, dass eine

Festzustellen ist in der gegenwärtigen postmodernen Gesellschaft ein mehr oder weniger prägendes geistiges Klima des Relativismus und des Indifferentismus.⁹ So sind beispielsweise im Bereich von Ehe und Familie universale und feststehende Werte wie die ausschließliche und lebenslange Treue nicht mehr von vornherein klar. Die Niederösterreichische Jugendstudie 2003 hat als eines ihrer wesentlichen Ergebnisse erbracht, dass sich junge Menschen zwar prinzipiell nach einer treuen und dauerhaften Lebensbindung sehnen, sie andererseits aber auch ihre Unabhängigkeit bewahren wollen und so insbesondere die Realisierung der grundsätzlichen Bereitschaft, eine Familie zu gründen und Kindern das Leben zu schenken, auf „später“ verschoben wird, was sich dann oft als nicht mehr durchführbar erweist.¹⁰

Es soll kein grundsätzlicher Ausdruck von Pessimismus sein, sondern einer realistischen Wahrnehmung des Gegebenen dienen, wenn auf bestimmte negative Aspekte des gesellschaftlichen Wertebewusstseins hingewiesen wird. So ortet Papst Johannes Paul II. im Apostolischen Schreiben „Familia-

simple These des Werteverfalls nicht haltbar ist; besser ist es, von einer Änderung des Wertebewusstseins zu sprechen: vgl. Kreß, Werte, 1754.

⁹ Vgl. Sanna, Anthropologie. Er zeigt auf, wie die zeitgenössische Kultur zur Verdunkelung des sittlichen Empfindens geführt hat, insofern sie dem menschlichen Gewissen schweren Schaden zugefügt hat. In dieser schwierigen Situation sind Moralthologie und Kirche dazu aufgerufen, alles Mögliche zu tun, um das menschliche Gewissen zu schützen und zu verteidigen, sodass das sittliche Empfinden wiederhergestellt werden kann. Die Schwäche unseres Sinnes dafür, wer Gott ist, wer der Mensch ist und was die Welt ist, hat nach Auffassung von Sanna zu einer bloßen Ethik des Endlichen, gegründet auf Vertrag und Konvention, geführt. Um das sittliche Empfinden wieder neu zu finden und das menschliche Gewissen zu schützen, muss die Kirche den Mut haben, die so genannte „christliche Differenz“ zu verkünden, die Transzendenz des Evangeliums, und eine Ethik des Unendlichen vorzulegen.

¹⁰ Die NÖ Jugendstudie 2003, die im Juni 2003 bei 1971 niederösterreichischen Schülern und Lehrlingen durchgeführt wurde, stellte im Hinblick auf die Erwartungen junger Menschen an eine stabile Partnerschaft und ihre Vorstellungen von Ehe und Familie eine veränderte Prioritätensetzung in der familiären Bedürfnispyramide junger Menschen fest. Höchste Priorität hat heute, verlässliche Freunde zu haben. An zweiter Stelle rangiert, besonders bei Mädchen, der Wunsch nach finanzieller und ideeller Eigenständigkeit und Unabhängigkeit. So ist der größte Teil der Mädchen nicht mehr bereit, für eine Partnerschaft die berufliche Eigenständigkeit zu opfern. Familie und Kinder sind erwünscht, werden aber in ihrer Bedeutung hinter die finanzielle und ideelle Eigenständigkeit gesetzt. So wird die Realisierung des Wunsches nach einer eigenen Familie mit Kindern oft auf einen deutlich späteren Zeitpunkt verschoben. 55% der Mädchen haben im Jahr 2003 den Wunsch nach einer Familie als „sehr wichtig“ bezeichnet (bei den Burschen sind es 46%), während 15% der Mädchen und 17% der Burschen später keine eigene Familie haben wollen. Im Jahr 1980 sahen es noch 83% der Jugendlichen als sehr wichtig an, später eine eigene Familie zu gründen. Ähnliche Tendenzen und Entwicklungen lassen sich auch in anderen Ländern des europäischen Kulturkreises ausmachen.

ris consortio“ besonders im Hinblick auf Ehe und Familie gewisse „Anzeichen einer besorgniserregenden Verkümmerng fundamentaler Werte: eine irriqe theoretische und praktische Auffassung von der gegenseitigen Unabhängigkeit der Eheleute; die schwerwiegenden Missverständnisse hinsichtlich der Autoritätsbeziehung zwischen Eltern und Kindern; die häufigen konkreten Schwierigkeiten der Familie in der Vermittlung der Werte; die steigende Zahl der Ehescheidungen; das weit verbreitete Übel der Abtreibung; die immer häufigere Sterilisierung; das Aufkommen einer regelrechten empfängnisfeindlichen Mentalität.“¹¹

Als Wurzel dieser negativen Erscheinungen findet sich oft eine Destruktion des Begriffs und der konkreten Erfahrung der Freiheit, die nicht mehr als Befähigung dazu verstanden wird, den Plan Gottes zu verwirklichen, sondern vielmehr als autonome Selbstmächtigkeit, die das selbstdefinierte Eigenwohl auch gegen das Wohl der Mitmenschen durchsetzt und um jeden Preis verwirklichen will. Christen sollen sich diesen Tendenzen mutig stellen und die nötige geistige Auseinandersetzung auf der Grundlage des „Evangeliums vom Leben“ führen. Nicht Resignation ist angesagt, sondern der Aufbruch zu jenen neuen Ufern, zu denen der Geist Gottes die Kirche leiten will.¹²

Ermutigungen für die Zukunft

Wenn nach Ermutigungen für die Zukunft gefragt wird, so geht es vor allem darum, wie das grundsätzlich vorhandene Wertebewusstsein gestärkt und weiter sensibilisiert werden kann. Tatsächlich tritt ja beispielsweise in der Hospizbewegung oder in der ökologischen Bewegung auch eine neue Empfindsamkeit für sittliche Werte zutage, die sich nicht nur dem Menschen gegenüber zeigt, sondern auch der nichtmenschlichen Natur einen neuen Stellenwert gibt. Dabei scheint es unverzichtbar, sich an

¹¹ Vgl. Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben „Familiaris Consortio“ über die Aufgaben der christlichen Familie in der Welt von heute (= FC) vom 22. November 1981, Nr. 6.

¹² Dies Anliegen verfolgen auch die einschlägigen Schreiben und Stellungnahmen von Papst Johannes Paul II., wie beispielsweise das nachsynodale Apostolische Schreiben „Ecclesia in Europa“ zum Thema „Jesus Christus, der in seiner Kirche lebt – Quelle der Hoffnung für Europa“ vom 28. Juni 2003.

einem Kriterium zu orientieren, das über jenes der bloßen Nützlichkeit hinausgeht. Es braucht eine grundlegende Basis von Wertüberzeugungen, die es auch mit einem faktisch vorhandenen gesellschaftlichen Wertpluralismus aufnehmen, ja diesen bis zu einem gewissen Grad auch zulassen kann.

Es scheint zweifellos wichtig, auf die Würde der Person und ihre unveräußerlichen Rechte und Pflichten zu verweisen. Nötig sind jedoch Konkretisierungen, die die Richtung angeben, in welcher Weise ethische Verbindlichkeiten ihre Begründung in einer säkularisierten Gesellschaft finden können. Der Rekurs auf das „Naturrecht“ stellt kein Relikt aus längst überwundenen Zeiten dar, sondern erweist sich als Hilfe, das Menschliche des Menschen neu zu entdecken und sittliche Verantwortung zum Bewusstsein zu bringen. Johannes Messner hat in diesem Zusammenhang den Begriff der „existentiellen Zwecke“ geprägt. Darunter sind bestimmte Grundrichtungen und Grundstrebungen des Menschen zu verstehen, die er in seiner Individual- und Sozialnatur gleichsam vorfindet und die kraft der Lenkung durch die Vernunft zu ihrer Entfaltung und Vollendung gebracht werden sollen. Zu diesen existentiellen Zwecken, welche sowohl Rechte als auch Pflichten begründen, zählen¹³:

- die *Selbsterhaltung* einschließlich der körperlichen Unversehrtheit und der gesellschaftlichen Achtung (persönliche Ehre);
- die *Selbstvervollkommnung* des Menschen in physischer und geistiger Hinsicht (d.h. die Persönlichkeitsentfaltung) einschließlich der Ausbildung seiner Fähigkeiten zur Verbesserung seiner Lebensbedingungen sowie der Vorsorge für seine wirtschaftliche Wohlfahrt durch Sicherung des notwendigen Eigentums oder Einkommens;
- die *Ausweitung der Erfahrung, des Wissens* und der *Aufnahmefähigkeit für die Werte des Schönen*;
- die *Fortpflanzung* durch Paarung und die *Erziehung* der daraus entstehenden Kinder;

¹³ Vgl. Messner, Naturrecht, 42. Vgl. auch ders., Kulturethik, 155-164.

- die wohlwollende Anteilnahme an der geistigen und materiellen *Wohlfahrt der Mitmenschen* als gleichwertigen menschlichen Wesen;
- die *gesellschaftliche Verbindung* zur Förderung des allgemeinen Nutzens, der in der Sicherung von Frieden und Ordnung sowie in der Ermöglichung des vollmenschlichen Seins für alle Glieder der Gesellschaft in verhältnismäßiger Anteilnahme an der ihr verfügbaren Güterfülle besteht;
- die *Kenntnis und Verehrung Gottes* und die endgültige Erfüllung der Bestimmung des Menschen durch die *Vereinigung mit ihm*.

Mit der Benennung der existentiellen Zwecke der menschlichen Natur wird die von Thomas von Aquin vorgenommene Einteilung der „*inclinationes naturales*“ weitergeführt und präzisiert, ja mit neuen Akzentsetzungen versehen. Thomas hatte drei Gruppen dieser natürlichen Neigungen unterschieden: Es gibt „*inclinationes*“, welche sich auf die Selbsterhaltung des Menschen beziehen, solche, die auf die Arterhaltung ausgerichtet sind, sowie jene, die direkt auf das Gemeinschaftsleben und die Wahrheitserkenntnis zielen. Die Ordnung der natürlichen Neigungen gibt die Ordnung der Gebote des natürlichen sittlichen Gesetzes vor: „Da das Gute den Charakter des Ziels besitzt, das Böse jedoch den des Gegenteils, folgt daraus, dass all das, worauf hin der Mensch eine natürliche Neigung besitzt, die Vernunft natürlicherweise als gut erfasst und demnach als in der Tat zu erstreben und das Gegenteil davon als schlecht und als zu meiden. Gemäß der Ordnung der natürlichen Neigungen besteht die Ordnung der Gebote des natürlichen sittlichen Gesetzes.“¹⁴

Johannes Messner sucht in Weiterführung der von Thomas von Aquin formulierten Einsichten in der Methode einer erfahrungsbezogenen Ethik das spezifisch Menschliche auch jener Triebdynamismen aufzuweisen, die der Mensch an sich mit anderen sinnenbezogenen Lebewesen gemeinsam

¹⁴ „Quia vero bonum habet rationem finis, malum autem rationem contrarii, inde est quod omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona et per consequens ut opere prosequenda et contraria eorum ut mala et vitanda. Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium, est ordo praeceptorum legis naturae.“ – Thomas von Aquin, STh I-II q.94 a.2.

hat.¹⁵ Von daher ist einer naturalistischen Ethik, welche auf die normative Kraft des Faktischen setzt, von vornherein der Boden entzogen. Was nun zählt, ist die im Menschsein liegende Ordnung, welche nach Respektierung ihrer Sinngehalte und nach einer entsprechenden Entfaltung verlangt. Auf diese Weise verwirklicht sich die in der Schöpfungsordnung grundlegende Teleologie, die nicht mit einem platten Teleologismus des Entscheidens und Handelns verwechselt werden darf.¹⁶ Im Gegenteil: Hier wird einem utilitaristischen Denken entgegengetreten, welches sich nur einem Nutzenkalkül verpflichtet weiß und um eines wie immer definierten Glückswertes willen alles übrige zur Disposition stellt. Eine naturrechtliche Ethik kennt jedoch die Respektierung unaufgebbarer Grundwerte, Grundrechte und Grundpflichten des Menschen und weiß diese zu sichern.

Konkrete Vorschläge und Impulse im Hinblick auf die Wertverwirklichung in Ehe und Familie

In Anlehnung an das Apostolische Schreiben „Familiaris consortio“ sollen exemplarisch für den Bereich von Ehe und Familie einige konkrete Wegweisungen aufgezeigt werden.¹⁷ Die Umsetzung im praktischen Alltag erfordert freilich nicht nur das Bewusstsein der relevanten sittlichen Werte und das Überzeugtsein von ihnen, sondern auch ein ausreichendes Maß an Lebensklugheit und Kompromissfähigkeit. Wo kann nun konkret das bereits vorhandene „Licht“ im Leben von Ehe und Familie verstärkt werden und zur Geltung kommen?

Da man sich in unserer Zeit der persönlichen Freiheit mehr bewusst ist als früher und sich dies auch auf den Lebensstil auswirkt, geht es darum, die bewusste und freie Gestaltung des Lebens als Chance zu begreifen. Nicht schrankenlose Autonomie ist das Ziel dieser Freiheit, sondern deren innere Rückbindung an die Wahrheit des Menschseins. So wird sich zeigen, dass

¹⁵ Beispielsweise ist die menschliche Fortpflanzungsfähigkeit und ihre Aktualisierung nicht bloß der Ausdruck eines animalischen Bedürfnisses, sondern eine spezifisch humane und in ihrer konkreten Gestaltung der sittlichen Verantwortung übertragene Aufgabe. Die Seele des ehelichen Aktes soll jene Liebe sein, mit der Mann und Frau sich ausschließlich und für immer aneinander binden und ihre gegenseitige Hingabe zum Ausdruck bringen.

¹⁶ Vgl. Laun, Normenbegründung; Furger, Ethik.

¹⁷ Vgl. Johannes Paul II., FC 6.

die menschliche Freiheit auf eine Bindung in Liebe ausgerichtet ist, in der die Freiheit ihr Ziel und ihre Erfüllung findet. Gerade die eheliche Liebe kann sich auf diese Weise als Höhepunkt einer Berufungsgeschichte des konkreten Menschseins zur Liebe erweisen.¹⁸

Als positives Merkmal unserer Zeit, das es zu stärken gilt, ist auch die Tatsache zu werten, dass man allgemein der Qualität der zwischenmenschlichen Beziehungen in der Ehe größere Aufmerksamkeit schenkt als zu früheren Zeiten. Nicht mehr das institutionelle Moment ist im Vordergrund, was früher eine gewisse unhinterfragbare Stabilität garantierte, sondern die personale Beziehung als solche wird zum eigentlichen Thema. Darin liegt die Chance, das Menschsein als Auftrag zu bewusst realisierter Kommunikation und Hingabe zu begreifen. Ehe und Familie lassen sich von daher als Wirklichkeiten verstehen, die nicht einfach ein für allemal gesetzt sind, sondern in einem stufenweisen und geduldigen Prozess des Aufeinander-Hinhörens und Verstehens sowie der personalen Hingabe zu ihrer geschichtlichen Verwirklichungsgestalt gelangen sollen.

Zu den positiven Zeichen der Zeit gehört es ebenso, die Würde der Frau anzuerkennen und in allen Lebensbereichen zu fördern. Nicht übersehen sollte man hier, dass gerade auch die Neuentdeckung der Werte vorehelicher Enthaltensamkeit und ehelicher Keuschheit der Anerkennung dieser Würde dienlich sein kann. Im Hinblick auf das Anliegen verantworteter Elternschaft ist die vielfach vorhandene, aber durch milieubedingte Schwierigkeiten nicht immer realisierte Bereitschaft zum Kind weiter zu stärken. Familien mit mehreren Kindern dürfen strukturell und auch finanziell nicht länger benachteiligt werden, da gerade hierin die entscheidende „Humanressource“ für das Fortbestehen der Gesellschaft liegt. Staatliche Lenkungsmaßnahmen werden sich als hilfreich erweisen, wenn sie die Eigentätigkeit der Familien nicht ausschalten, sondern unterstützen und motivieren.

¹⁸ Unbeschadet dieser speziellen Wertschätzung für Ehe und Familie gibt es auch die Berufung zum ehelosen Leben, das „um des Himmelreiches willen“ gewählt wird und keine Verkümmern der menschlichen Liebesfähigkeit darstellt, sondern ihre besondere Erfüllung in der Vorwegnahme des bräutlich-jungfräulichen Lebensstandes aller Erlösten im Himmel ist. Damit verbindet sich die Berufung zu geistlicher Vater- und Mutterschaft in der liebevollen Hingabe des Dienstes für andere.

Die nicht nur von kirchlichen Vereinigungen getragenen Bemühungen um die Einführung junger Paare in die natürlichen Methoden der Empfängnisregelung tragen bereits vielfach Früchte und sind ein Beispiel dafür, wie der „Kultur des Todes“ die „Kultur des Lebens“ entgegengesetzt werden kann. Die vorbehaltlose Annahme des geborenen und ungeborenen Kindes, auch wenn es krank oder behindert ist, muss betroffenen Eltern noch leichter gemacht werden als bisher. Gegenüber dem Druck zur selektiven Abtreibung behinderter Kinder gilt es, Mut zum Leben zu wecken und die Kräfte der Solidarität auch über den Kreis der unmittelbar Betroffenen hinaus anzuregen. Noch größere Aufmerksamkeit als bisher braucht die Erziehung der Kinder. Auf diesem Hintergrund sind gesellschaftspolitische Maßnahmen zu begrüßen, durch die es berufstätigen Eltern möglich wird, bei vollem Lohnausgleich zeitweise Karenzierungen zu erhalten und so ihre familiären Pflichten zu erfüllen.

Da es immer weniger Großfamilien und Familienverbände mit mehreren Generationen gibt, weiß man in unserer Gesellschaft verstärkt um die Bedeutung und Notwendigkeit der Entwicklung von Beziehungen zwischen den einzelnen Familien zu gegenseitiger spiritueller und materieller Hilfe. Gerade um dem gesellschaftlichen „Gegenwind“ zu entgehen, der bisweilen die einzelnen Familien trifft, sollte auf diese Weise eine Solidarität familiärer Freundschaft entwickelt werden, welche die nötige Bestärkung und Verbundenheit zum Ausdruck bringt und zugleich den jeweiligen Familien ihren persönlichen Freiraum ermöglicht und garantiert. Die Pastoral der Kirche wird hier verstärkt ansetzen müssen, um über Familienrunden und Familienkreise bis hin zu Familienwallfahrten und Familienferien Menschen der verschiedenen Alters- und Berufsgruppen gezielt zu erreichen.

Wenn Familien bereit sind, mit anderen Familien in Kontakt zu treten und den Austausch sowie die Kooperation zu pflegen, dann ist dies ein Schritt dahin, die der Familie eigene ekklesiale Sendung und ihre Verantwortung für den Aufbau einer gerechteren Gesellschaft zu entdecken. Soll sich die Familie wirklich als „Hauskirche“ bewähren, so braucht es den Austausch mit Gleichgesinnten und die Bestärkung in den gemeinsamen Wertüberzeugungen. Die gesellschaftliche Wirksamkeit der Familien kann auf politischer Ebene durch die Einführung eines Familienstimmrechts gestärkt

werden. Bei legislativen Maßnahmen sollte prinzipiell auch die Frage zulässig sein, inwiefern eine rechtliche Bestimmung geeignet ist, den positiven Stellenwert von Ehe und Familie in unserer Gesellschaft neu zu begründen und zu stabilisieren. Vorgeschlagen wird in diesem Zusammenhang auch eine Verankerung der Familie in der Verfassung, etwa in der Form: „Ehe und Familie stehen unter dem besonderen Schutz der Rechtsordnung. Der Gesetzgeber hat den sozialen, wirtschaftlichen und rechtlichen Schutz der Familie, insbesondere im Hinblick auf Kinder und deren Lebens- und Entwicklungsbedingungen sicherzustellen.“ Kritisch wäre zu prüfen, ob und inwiefern die Dynamik der Globalisierung und des europäischen Einigungsprozesses eine Gefahr oder eine Chance für die Familien darstellt. Hier gilt es, aktiv Einfluss nehmen und den Familien eine Stimme zu geben.

Wegweisungen im Hinblick auf die sittliche Wertverwirklichung in der Bioethik

In den letzten Jahren und Jahrzehnten ist das menschliche Leben als solches immer mehr von der biologischen und medizinischen Wissenschaft erforscht worden. Zahlreiche Möglichkeiten der Therapie von Krankheiten und Fehlentwicklungen sind die Folge des Fortschrittes in den biomedizinischen Wissenschaften. Neue Gefahren der Manipulation, ja sogar der Destruktion des menschlichen Lebens haben sich jedoch ebenfalls ergeben. Hier zeigt sich besonders deutlich, dass sich keine Wissenschaft vom personalen Wohl des Menschen ablösen darf. Forschung darf kein Selbstzweck sein, sondern muss dem Menschen dienen, der ein leibseelisches individuelles und sozial verfasstes Wesen ist.

Wenn konkret nach Wegweisungen im Hinblick auf die sittliche Wertverwirklichung in der Bioethik gefragt wird, so gilt es dabei der Denk- und Handlungsweise des Utilitarismus entgegenzusteuern. Der Mensch als solcher wird nämlich hier in seiner unveräußerlichen Würde nicht mehr ernst genommen und respektiert. Ausdrücklich wird der Abschied von einem so genannten „Speziesismus“ gefordert, da dieser durch die dem Menschen eingeräumte Sonderstellung eine Diskriminierung anderer empfindungsfähiger Wesen darstelle. Die praktische Konsequenz eines Präferenzutili-

tarismus, wie ihn der australische Philosoph Peter Singer vertritt, ist dann, dass im Konfliktfall den Interessen eines nichtmenschlichen Wesens (Tieres), das zu gewissen Empfindungen fähig ist, eine höhere Priorität eingeräumt wird als einem ungeborenen Kind, das die Lebensqualität der Mutter zu beeinträchtigen droht, da diese andere Präferenzen für ihr Leben gesetzt hat, als es die Annahme eines Kindes erforderlich machen würde.¹⁹ Ja sogar die Tötung eines neugeborenen Kindes lässt sich dann ethisch rechtfertigen, wenn „die Eltern nicht wollen, dass das behinderte Kind lebt.“²⁰

Eine Antwort auf derart inhumane und fatale Sichtweisen muss sowohl auf theoretischer wie auf praktischer Ebene gegeben werden. Nur eine Neuentdeckung dessen, was eine universale Ethik in einer pluralistischen und geschichtlichen Wandlungen unterliegenden Welt begründen kann, wird auf Dauer die Fundamente legen können auch für das Rechtsverständnis der Bürger in den Einzelstaaten, den überregionalen politischen Zusammenschlüssen und in der Weltgemeinschaft. Ansonsten ist die Demokratie in Gefahr, sich ihrer eigenen Voraussetzungen zu berauben und das Wertefundament, auf dem sie steht, auszuhöhlen. Jede Rechtsordnung erhält ihre Legitimationsgrundlage durch „die Ausrichtung an der personalen Freiheitsnatur des Menschen und seinen elementaren Lebenszwecken“, sodass von einem derart verstandenen Naturrecht aus „eine kritische Überprüfung und geschichtliche Fortbildung des jeweils geltenden Rechts“ ermöglicht wird.²¹

Geltende gesetzliche Regelungen, wie die Freigabe der Tötung ungeborenen Lebens bis zu einem bestimmten Lebensalter oder bei bestimmten Indikationen, werden von daher als Unrechtssysteme zu entlarven sein. Auf der politischen Ebene muss hier ein Umdenken erfordern, das zu Änderungen in der Gesetzesstruktur führt: nicht nur um der ethischen Werte willen, sondern weil das menschliche Leben direkt davon abhängt. Im praktischen Bereich gilt es, jede Initiative zu ermutigen, die sich für den

¹⁹ Vgl. dazu Bołoz / Höver (Hg.), *Utilitarismus*.

²⁰ Singer, *Ethik*, 234.

²¹ Schockenhoff, *Naturrecht*, 313. Im Rahmen dieses Beitrags ist es nicht möglich, auf weitere Probleme der biomedizinischen Forschung einzugehen, wie beispielsweise auf das sog. „therapeutische“ und das „reproduktive“ Klonen. Beides widerspricht entschieden der menschlichen Würde und ist daher auch vom nationalen und internationalen Recht zu ächten.

Schutz des menschlichen Lebens von der Empfängnis bis zum natürlichen Tod einsetzt. Die lebensfeindliche Mentalität einer „no future“ – Generation muss überwunden und ersetzt werden durch die kultivierte Freude am Leben, welche von einer prinzipiellen Dimension der Hoffnung getragen ist, die sich nicht nur innerweltlich bewährt, sondern auch die Offenheit für das „Evangelium des Lebens“ in sich trägt und zum Ausdruck bringt.

Wenn die Heiligkeit des Menschenlebens an seinem Beginn missachtet wird, so führt dies in der Konsequenz auch zu Bedrohungen am Lebensende. Schwer und unheilbar kranke Menschen müssen dann damit rechnen, dass ihnen das Angebot gemacht wird, ihnen „behilflich“ zu sein, wenn sie aus dem Leben scheiden wollen. Abgesehen davon, dass hier von der Umwelt her subtiler Druck auf möglicherweise Betroffene erzeugt wird, steht die Entscheidung über Leben und Tod nicht in der Disposition des Menschen. Nur dort, wo der Respekt vor der Geschöpflichkeit geschwunden ist, wird die Idee auftauchen können, die menschliche Selbstbestimmung solle auch den Zeitpunkt sowie die Art und Weise des Todes umfassen.²²

Auch hier tut theoretische und praktische Neubesinnung auf die tragenden Werte des Menschseins not. Unmittelbar sind die Gesetzgeber gefordert, keine Aufweichung des Lebensschutzes zuzulassen. Auf Dauer wird es allerdings schwierig werden, der Tendenz zu widerstehen, die bereits vielfach zugelassenen „Ausnahmen“ vom Lebensschutz am Anfang der menschlichen Entwicklung auch am Lebensende zu gewähren. Ebenso wird mit zunehmender Überalterung der Gesellschaft der ökonomische Druck wachsen. Einer Entsolidarisierung gilt es vorzubeugen, indem das Verständnis mit den Kranken und Leidenden gefördert wird und der tatkräftige Einsatz für diese Menschen auch entsprechend honoriert wird.

Mit diesen Ausführungen im Hinblick auf eine Stärkung des Wertebewusstseins für Ehe und Familien sowie im Bereich bioethischer Fragen wurden besonders *wichtige Aspekte einer notwendigen Neubesinnung* heraus-

²² Im Tenor einer solchen Auffassung meint Singer (a.a.O., 254 f): „Man würde den Respekt vor der individuellen Freiheit und Autonomie besser wahren, wenn die Sterbehilfe legalisiert und es den Patienten überlassen würde, zu entscheiden, ob ihre Situation unerträglich ist.“

gestellt. Die Hinweise konnten freilich nur exemplarisch veranschaulichen, in welcher Richtung weiterzudenken ist und welche Werte für die Zukunft handlungsleitend sein sollen. Von daher ist zu hoffen, dass konkrete Hinweise und Ermutigungen auch auf anderen Lebensfeldern Anwendung finden und so wirksam werden können.

Literaturangaben

K. Arntz, „Der Widerspenstigen *Zähmung*“. Moralthologie als kritische *Zeitgenossenschaft* (1902-2002), in: *Studia Moralia* 40 (2002) 291-319

W. Boloz / G. Höver (Hg.), *Utilitarismus* in der Bioethik. Seine Voraussetzungen und Folgen am Beispiel der Anschauungen von Peter Singer, Münster-Hamburg-London 2002

H. Diefenbacher, *Nachhaltigkeit*, in: *Evangelisches Soziallexikon*. Neuauflage, hg. v. M. Honecker u.a., Stuttgart-Berlin-Köln 2001, 1117-1121

F. Furger, *Was Ethik begründet – Deontologie oder Teleologie*. Hintergrund und Tragweite einer moraltheologischen Auseinandersetzung, Zürich 1984

W. Kerber, *Sozialethik* (Grundkurs Philosophie 13), Stuttgart-Berlin-Köln 1998

H. Kreß, *Werte, Wertethik*, in: *Evangelisches Soziallexikon*. Neuauflage, hg. v. Martin Honecker u.a., Stuttgart-Berlin-Köln 2001, 1752-1755

A. Laun, *Teleologische Normenbegründung* in der moraltheologischen Diskussion, in: ders., *Fragen der Moralthologie heute*, Wien 1992, 149-165

Johannes Messner, *Das Naturrecht*. Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik, Berlin 1984

J. Messner, *Kulturethik* mit Grundlegung durch Prinzipienethik und Persönlichkeitsethik. Nachdruck der Ausgabe von 1954. Eingeleitet von A. Klose und R. Weiler, Wien-München 2001

NÖ *Jugendstudie 2003*: Kurzfassung „Die besonnene Jugend“, Teil A: Familie. Wertewandel (Netzwerkgeneration), Gesundheit, durchgeführt im Auftrag des NÖ Landesjugendreferates bei 1971 NÖ Schülern und Lehrlin-

gen im Juni 2003; siehe auch Niederösterreichische Landeskorrespondenz, 8. Oktober 2003, online unter

http://www.noel.gv.at/PRESSE/msg2003/2003-10-08_12-49-24.htm .

I. Sanna, Die *Anthropologie* der Postmoderne und das christliche Gewissen, in: Theologisches 33 (2003) 573-588, online unter

http://www.stjosef.at/artikel/anthropologie_der_postmoderne_sanna.htm
(das italienische Original findet sich in: *Studia Moralia* 40 [2002] 266 f [Abstract].321-338 [Text])

E. Schockenhoff, *Naturrecht* und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt, Main 1996

J. Seifert, *Erkenntnis* objektiver Wahrheit, Salzburg-München 1976²

P. Singer, *Praktische Ethik*, Stuttgart 1994²

VON DEN ZIELEN DES MENSCHSEINS

Anregungen zu einer Krieriologie des Sittlichen im Rahmen der Sozialethik

Das Bedürfnis nach Orientierung im Hinblick auf geistig-religiöse Sinngebung und nach Entscheidungskriterien für sittliches Handeln ist in der gegenwärtigen postmodernen Epoche entgegen allem Anschein besonders groß. Dort wo alle Verbindlichkeit schwindet und die Beliebigkeit des Unverbindlichen zum Programm erhoben wird, braucht es feste Grenzmarken, um den Menschen in seiner Würde und seinen Rechten zu schützen, die ihm von Gott seinem Schöpfer verliehen worden sind. Im Rahmen einer Neuorientierung liegt es nahe, sich auf einen bedeutenden Lehrer der Sozialethik und Naturrechtslehre zu besinnen: den aus der Tiroler Bergbaustadt Schwaz gebürtigen, lange Jahre als Professor in Wien tätigen Priester Johannes Messner (1891-1984).¹

Die existentiellen Zwecke des Menschen nach Johannes Messner

Johannes Messner hat verschiedene „existentielle Zwecke“ des Menschen erhoben und diese als Kriterium der Sittlichkeit herausgestellt.² Anhand ihrer können weitere normative Ableitungen und Anwendungen erfolgen.

Im Folgenden wird versucht, die existentiellen Zwecke in einer Sprache zu formulieren, die nicht nur dem Ethiker vom Fach zugänglich ist. Die von Messner betonten Inhalte sollen in einer zeitgemäßen Form präsentiert

¹ Zur Biographie vgl. Rauscher / Weiler (Hg.), Messner. Zur Einführung und inhaltlichen Orientierung vgl. Weiler, Naturrecht. Siehe auch die Homepage der Johannes-Messner-Gesellschaft unter <http://www.univie.ac.at/messner-gesellschaft>.

² Vgl. Messner, Naturrecht, 42; ders., Kulturethik, 152-164.

werden.³ Zuerst folgt jeweils eine Kurzformulierung, in den darauf bezogenen Anmerkungen die Originalformulierung Johannes Messners, dann eine Erläuterung. Schließlich werden zum Nachdenken und als Anregung für allfällige soziologische und sozialethische Untersuchungen in exemplarischer Weise Fragen angeführt, die sich auf die gegenwärtige gesellschaftliche Situation beziehen.

1. Würde und Schutz des menschlichen Lebens⁴

Das physische Leben des Menschen ist zwar nicht sein höchstes Gut, wohl aber grundlegend für jede weitere Entfaltung der Person. Es ist zu schützen von seinem Anfang (Empfängnis) bis zum natürlichen Ende (Tod). Dieser Schutz verlangt nicht nur die Erhaltung der leiblichen Unversehrtheit, sondern auch den Respekt vor der geistig-seelischen Sphäre des Menschen. Sowohl die Garantie seiner persönlichen Ehre wie auch die gesellschaftliche Achtung tragen dazu bei, den Menschen in seiner leib-seelischen Integrität zu bewahren.

Was gilt der Mensch in der heutigen Gesellschaft noch? Wie ist der Stellenwert des Lebensschutzes am Lebensanfang und am Lebensende? Welche Probleme ergeben sich im Bereich der biomedizinischen Forschung und Anwendung? Wo geht es um konkrete Bedrohungen der leiblichen und geistig-seelischen Integrität des Menschen (z.B. durch Drogen und Süchte, sklavenähnliche Abhängigkeitsverhältnisse etc.)?

2. Fortschreitende Entwicklung und Entfaltung des Lebens⁵

Nur wer bereit ist, sein Leben in physischer und geistiger Hinsicht zu vervollkommen, wird der Berufung und dem Auftrag gerecht, der uns von Gott gegeben ist. Jeder Stillstand wird zum Rückschritt. Neben der geistig-

³ Dass jede „Relecture“ und Übersetzung zugleich Interpretation ist, soll uns bewusst sein. Es geht jedoch nicht um die einfache Wiederholung altbekannter Formeln, sondern um lebendige Fortschreibung dessen, was der bedeutende Ethiker Johannes Messner in gültiger Weise zum Ausdruck gebracht und formuliert hat.

⁴ Messner, ebd.: „die Selbsterhaltung einschließlich der körperlichen Unversehrtheit und der gesellschaftlichen Achtung (persönliche Ehre)“.

⁵ Messner: „die Selbstvervollkommnung des Menschen in physischer und geistiger Hinsicht (Persönlichkeitsentfaltung) einschließlich der Ausbildung seiner Fähigkeiten zur Verbesserung seiner Lebensbedingungen sowie der Vorsorge für seine wirtschaftliche Wohlfahrt durch Sicherung des notwendigen Eigentums oder Einkommens“.

kulturellen darf auch die materielle und wirtschaftliche Dimension des Lebens nicht übersehen werden. Der Mensch trägt als einzelner und zusammen mit anderen Verantwortung dafür, dass seine Lebensbedingungen stets verbessert werden. Das Recht auf Eigentum und ein ausreichendes Einkommen, verbunden mit einer seiner Würde und seinen Begabungen entsprechenden Arbeit, sollen dazu beitragen.

Wie ist eine gerechte Teilnahme aller Menschen am Lebens- und Entwicklungsprozess der Gesellschaft zu sichern? Was sind die konkreten Probleme z.B. der Jugendarbeitslosigkeit? Welcher Stellenwert kommt den Bemühungen um einen globalen wirtschaftlichen Ausgleich im Hinblick auf die Entwicklungsländer zu?

3. *Umfassende menschliche Fortbildung*⁶

Es geht hier um den durch Erfahrung, Unterricht sowie eigenes Nachdenken möglichen Erwerb des praktischen und theoretischen Wissens sowie um eine bleibende Aufnahmefähigkeit für die Werte des Schönen (Ästhetik).

Welchen Stellenwert haben Schule und Bildung in unserer Gesellschaft? Inwiefern ist ein ganzheitliches Bildungsziel gegeben und kommt es unter den gegenwärtigen Rahmenbedingungen zu einer Verwirklichung, die offen ist für humane und christliche Werte? Wie ist das Verhältnis von Freiheit und Grenzen der Kunst? Wie steht die Kirche zur Kunst?

4. *Ehe und Familie*⁷

Die Weitergabe des Lebens in der ausschließlich und unauflöslich zwischen Mann und Frau geschlossenen Ehe sowie die familiäre Erziehung der Kinder legt den Grundstein für die individuelle und soziale Entwicklung des Menschen. Die beiden Sinngehalte der ehelich-sexuellen Akte, nämlich liebende Vereinigung und Fortpflanzung, dürfen nicht eigenmächtig voneinander getrennt werden.

⁶ Messner: „die Ausweitung der Erfahrung, des Wissens und der Aufnahmefähigkeit für die Werte des Schönen“.

⁷ Messner: „die Fortpflanzung durch Paarung und die Erziehung der daraus entspringenden Kinder“.

Wie steht es um den Schutz von Ehe und Familie in unserer Gesellschaft sowie um ihre aktive Förderung? Welche konkreten Probleme stellen sich in der Pastoral der Kirche in Bezug auf Ehevorbereitung, Begleitung von Ehen und Familien sowie bei gescheiterten Ehen? Wie kann die naturrechtlich begründete und durch das Lehramt der Kirche bestätigte Lehre von der alleinigen Erlaubtheit natürlicher Empfängnisregelung wirksam vermittelt und zur Anwendung gebracht werden? Welche speziellen Probleme stellen sich im Hinblick auf die In-Vitro-Fertilisation (IVF) und ähnliche Praktiken?

5. Wohlwollende Anteilnahme am Schicksal der anderen⁸

Für jeden Menschen stellt es eine Lebensaufgabe dar, seine Mitmenschen als gleichwertige menschliche Wesen zu respektieren und wohlwollend Anteil zu nehmen an ihrem Leben und an ihrem geistig-materiellen Wohlergehen.

Wie kann die Solidarität in unserer Gesellschaft wieder neu begründet werden? Wie steht es um den Dialog der Generationen miteinander? Wie weit reicht Solidarität in geographischer und politischer Hinsicht? Welche Formen kann und soll sie annehmen?

6. Gesellschaftliche Verbindung⁹

Als gemeinschaftsbezogenes Wesen soll jeder Mensch dazu beitragen, dass gemeinsame Werte und Anliegen gefördert werden und dem Gemeinwohl Rechnung getragen wird. Als Aufgaben stellen sich insbesondere die Herstellung und Sicherung des Friedens sowie die Sicherung der gesellschaftlichen und politischen Ordnung auf lokaler, nationaler, regionaler und globaler Ebene. Die materiellen und geistig-kulturellen Güter der Gesellschaft sollen allen in gerechter Weise zuteil werden. Nur in der Verbindung mit

⁸ Messner: „die wohlwollende Anteilnahme an der geistigen und materiellen Wohlfahrt der Mitmenschen als gleichwertiger menschlicher Wesen“.

⁹ Messner: „gesellschaftliche Verbindung zur Förderung des allgemeinen Nutzens, der in der Sicherung von Frieden und Ordnung sowie in der Ermöglichung des vollmenschlichen Seins für alle Glieder der Gesellschaft in verhältnismäßiger Anteilnahme an der ihr verfügbaren Güterfülle besteht“.

anderen kann der einzelne seine eigene Lebensberufung erkennen und zur Entfaltung seiner Persönlichkeit gelangen.

Wie kann der innergesellschaftliche Friede gesichert werden? Welche Aufgaben stellen sich, um Recht und Ordnung auf der Basis naturrechtlich begründeter Menschenwürde und Menschenrechte überall wirksam zur Geltung zu bringen? Welche speziellen Probleme ergeben sich im internationalen Bereich im Hinblick auf Frieden, Gerechtigkeit und Entwicklung?

7. Welt- und Gottesbezug: Immanenz und Transzendenz¹⁰

Der Mensch strebt danach, seine Stellung und Aufgabe in der Welt und im Kosmos zu begreifen. Er fragt nach dem Woher und Wohin sowie nach dem Wozu seines Daseins auf Erden und gelangt unweigerlich zur Gottesfrage. Diese soll er positiv aufgreifen und so zur Kenntnis und Verehrung Gottes gelangen. Die eigentliche Bestimmung des Menschen findet ihre Erfüllung und ihr Ziel in der Vereinigung des Menschen mit Gott. Dabei ist die natürliche Erkenntnis des Menschen verwiesen auf die übernatürliche Offenbarung Gottes und auf seine Gnade, wie sie uns in Jesus Christus zuteil geworden ist.

Wie kann der Tatsache im individuellen, gesellschaftlichen und politischen Leben ausreichend Rechnung getragen werden, dass der Mensch immer auch ein religiöses Wesen ist? Welche Formen und Erklärungen des Atheismus gibt es? Inwieweit sind Christen hier mitschuldig? Welcher Zusammenhang besteht zwischen der Bekehrung des Herzens und einer Überwindung von „Strukturen der Sünde“? Wie kann die Kirche ihren Auftrag zur Verkündigung in der modernen säkularisierten Welt wahrnehmen?

Das Gut der Person in der Sicht von „Veritatis Splendor“: eine bemerkenswerte Parallele zur ethischen Kriteriologie Johannes Messners

Die Enzyklika „Veritatis splendor“ von Papst Johannes Paul II. „über einige grundlegende Fragen der kirchlichen Morallehre“ vom 6. August

¹⁰ Messner: „die Kenntnis und Verehrung Gottes und die endgültige Erfüllung der Bestimmung des Menschen durch die Vereinigung mit ihm“.

1993 nimmt bei der Bestimmung des sittlich relevanten Gutes der Person eine Position ein, die sowohl Bezug nimmt auf die Lehre von den „inclinaciones naturales“ nach Thomas von Aquin¹¹ wie auch auf neuere Bestrebungen, die im Menschsein vorgegebenen Zielrichtungen in ihrer umfassenden Dynamik zu würdigen und ihre sittliche Relevanz zu erkennen. So heißt es in Nr. 79 der Enzyklika:

„Das vorrangige und entscheidende Element für das moralische Urteil ist das Objekt der menschlichen Handlung, das darüber entscheidet, ob sie auf das Gute und auf das letzte Ziel, das Gott ist, hingeeordnet werden kann. Ob dies so ist, erkennt die Vernunft im Sein des Menschen selbst, verstanden in seiner vollumfänglichen Wahrheit, und damit unter Berücksichtigung seiner natürlichen Neigungen, seiner Triebkräfte und seiner Zweckbestimmtheiten, die immer auch eine geistige Dimension besitzen: Genau das sind die Inhalte des Naturgesetzes und damit die geordnete Gesamtheit der ‚Güter für die menschliche Person‘, die sich in den Dienst des ‚Gutes der Person‘ stellen, des Gutes, das sie selbst und ihre Vervollständigung ist. Das sind die von den Geboten (des Dekalogs) geschützten Güter, der nach dem hl. Thomas das ganze Naturgesetz enthält.“

Hier wird aufgezeigt, dass es bestimmte Wesenszwecke des Menschseins gibt, die eine sittliche Relevanz aufweisen: Von ihrer Verwirklichung hängt es ab, ob die Person zu ihrer sittlich geborenen Entfaltung kommt oder nicht. Sie stehen in einer perspektivischen Linie zum Endziel des Menschen, der Teilnahme am göttlichen Gut selbst in der „visio divina“ der eschatologischen Vervollständigung des Himmelreiches.

Johannes Messner kommt das Verdienst zu, auf der Grundlage einer erfahrungsbezogenen Ethik die metaphysischen Einsichten des hl. Thomas von Aquin weitergeführt und für das heutige ethische Denken fruchtbar gemacht zu haben. Johannes Paul II., der selber vor seiner Wahl zum Papst als Ethikprofessor in Lublin tätig war, hat die personale Dimension des Menschseins besonders hervorgehoben, ohne freilich die physisch-naturale Komponente außer Acht zu lassen. Insofern gelangt er zu einer Formulierung wie in VS 79, welche sowohl die sinnlich-physische Dynamik der Triebkräfte wie auch deren geistig-kulturelle Komponente einbezieht.

¹¹ Vgl. besonders: Thomas von Aquin, STh I-II q.94; q.100, a.1.

Einem Physizismus ist damit eine radikale Absage erteilt. Auf diese Weise verbindet sich die traditionelle Lehre vom sittlichen Naturgesetz mit einer personalen Sicht des Humanum in seiner geschichtlichen Kontingenz und Dynamik.

Der Weg zur konkreten Normativität sozialethischer Aussagen

Die Findung und Ableitung konkreter sittlicher Normen, die ja nicht einfach nur „Artefakte“ sind, sondern im ewigen Gesetz Gottes (in der „lex aeterna“) selbst wurzeln und durch die Ordnung der Schöpfung und des Heiles vermittelt werden, ist ein Prozess, der sich nicht immer geradlinig vollzieht und mancherlei Schwierigkeiten bereitet. Wesentliche Aspekte sollen hier skizziert werden, die dem Ordnungsbezug von „Offenbarung – natürliches Sittengesetz – Sachrichtigkeit“ entsprechen, was jedoch keine zeitlich zwingende Reihenfolge bedingt.¹²

1. Der Offenbarungsbezug der christlichen Sozialethik

Der Mensch ist sowohl in seiner individualethischen wie auch in seiner sozialethischen Dimension *verantwortlich gegenüber Gott*, dessen Abbild er als Mann und Frau darstellt. Den Imperativ, das Gute zu tun und das Böse zu meiden, erkennt er als Willen Gottes, der in seinen Geboten das Wohl und Heil des Menschen will.

In der biblischen Botschaft finden sich *nicht viele direkt umsetzbare konkrete Handlungsanweisungen* für den sozialen Bereich. Jedoch bringt die Heilige Schrift *grundlegende Gewissheiten* über den Bezug des Menschen zu Gott in den Blick, was auch auf die soziale Dimension des Menschseins zutrifft – so vor allem auf seine Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Kirche, zur politischen Gemeinschaft und zur natürlichen Gemeinschaft der Familie sowie auf das Verhältnis und den Umgang mit den Verwandten, Freunden und Bekannten, ja selbst mit den Feinden. Diese aus der Offenbarung stammenden und zugleich in wesentlichen Teilen bereits im natürlichen Sittengesetz verankerten Gewissheiten sind gleichsam die *Grundlage für die For-*

¹² Zur Methodik der christlichen Sozialethik vgl. insbesondere die grundlegende Studie von Breuer, Sozialethik.

mulierung von Kriterien, nach denen Christen die Wirklichkeit des Sozialen zu beurteilen haben. Aufgrund der biblischen Motive können Optionen und Zielvorgaben für das sittliche Handeln aufgezeigt werden:

- die universale *Anerkennung der Würde des Menschen* und seiner Rechte, insbesondere das Recht auf Leben sowie auf eine mit dem Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens in der Lehrverkündigung der katholischen Kirche zu verbindende Gewissens- und Religionsfreiheit;
- die angemessene *Wertschätzung der menschlichen Freiheit*, die stets in ihrem Verantwortungszusammenhang zu sehen ist, gerade auch in sozialer Hinsicht;
- der *Einsatz für Arme und Notleidende*, sowohl im Hinblick auf die materielle wie auch im Hinblick auf geistige Dimensionen des Daseins, wobei hier die (Tod-)Sünde als bewusste und freiwillige Trennung des Menschen von Gott zweifellos das größte Übel darstellt;
- der *Einsatz für ein friedliches Zusammenleben* in den kleinen Gemeinschaften wie auf staatlicher und internationaler Ebene;
- der *Einsatz für die Gerechtigkeit* überall dort, wo Menschen benachteiligt und diskriminiert werden;
- sowie der *Schutz* und die bewahrende Förderung *der Umwelt als Schöpfung Gottes*.

Um diese prinzipielle Orientierung in bestimmten Handlungsfeldern zu konkretisieren, ist es nötig, sich in den betreffenden *Sachbereichen kompetent* zu machen. Genau hier ist der Beitrag der Einzelwissenschaften anzusetzen, mit denen das philosophische und theologische Denken in ein Gespräch eintreten muss. Dabei geht es um die Wahrung der Eigenart jeder Wissenschaft, um die Anerkennung ihrer Ziele und Methoden, aber auch ihrer Grenzen.

2. Der philosophische Aspekt der christlichen Sozialethik

Nur durch eine *philosophische Differenzierung* können die von der christlichen Offenbarung vorgegebenen Ziele und Leit motive entfaltet und auf das konkrete Leben angewandt werden. Insofern trägt jede Theologie ein

philosophisches Moment in sich, dessen sie sich gemäß dem Grundsatz einer „fides quaerens intellectum“¹³ bedienen muss. Eben hier ist der Ort auch des naturrechtlichen Denkens anzusetzen, wie es exemplarisch von Johannes Messner in der Lehre von den existentiellen Zwecken entfaltet worden ist. Dabei erweisen sich sozialethisch die in biblischem Kontext gewonnenen, jedoch theologisch und philosophisch zu differenzierenden Begriffe der menschlichen Würde, der Gerechtigkeit, der Freiheit und der Befreiung, des bevorzugen Eintretens für die Armen und Leidenden sowie der Verantwortung für die Schöpfung als besonders relevant. „Christliche Sozialethik hat also die Aufgabe, die soziale Zielbestimmung, die sich theologisch aus den biblischen Motiven ergibt, im sozialphilosophischen Diskurs zu differenzieren.“¹⁴

In diesem philosophischen Diskurs darf die christliche Sozialethik ihr eigenes *Vorverständnis* nicht verleugnen, sondern wird es kritisch einzubeziehen haben in die aktuelle philosophische Kontroverse. Ein Vorverständnis einzubringen besagt nicht intellektuelle Unredlichkeit, da es voraussetzungslose Philosophie nicht gibt, wie die Hermeneutik aufzuzeigen vermag. Es ist nötig, sich Rechenschaft über die eigene Position und das eingebrachte Vorverständnis zu geben und dieses möglichst transparent darzustellen und im philosophischen Diskurs offen zu legen.

Dabei wird die christliche Sozialethik *nicht als religiös-partikuläres Denken* verstanden, das einer objektiv-universellen Rationalität gegenübersteht, sondern es ist ihr innerster Anspruch (jedenfalls im Sinne einer leitenden Zielvorgabe, die ihre Wirkkraft auch dann entfaltet, wenn sie vielfach nur als Idealgestalt vorliegt), dass sich ihre eigenen Anliegen, welche vom christlichen Glauben gedeckt sind, zugleich in universaler Kommunikation mit allen Menschen guten Willens argumentativ erschließen und vermitteln lassen.¹⁵

¹³ Dies ist der alternative Titel des „Proslogion“ von Anselm von Canterbury.

¹⁴ Anzenbacher, Sozialethik, 32. Auch die folgenden Überlegungen verstehen sich als interpretierende Weiterführung wichtiger Anliegen, wie sie von Anzenbacher zum Ausdruck gebracht werden.

¹⁵ Der universale Anspruch der katholischen Ethik und insbesondere der christlichen Sozialethik ist zweifach motiviert: „Erstens versteht sich die katholische Sittenlehre, sofern sie den Dekalog zur Grundlage hat, als Interpret des natürlichen Sittengesetzes, das ins Herz jedes Menschen einge-

3. Die Notwendigkeit einzelwissenschaftlicher Konkretisierung

Um zu konkreten Ergebnissen in den verschiedenen sozialetischen Bezugfeldern zu gelangen, die eine Anwendung normativer Ansprüche möglich machen, ist es unerlässlich, die „*Natur der Sache*“ (Sachrichtigkeit) kennen zu lernen. Dabei leisten die *empirischen Wissenschaften*, welche auf die soziale Natur des Menschen bezogen sind, einen bedeutenden Beitrag: Soziologie, Politologie, Rechts- und Wirtschaftswissenschaften etc. Auf diesem Hintergrund ist *interdisziplinäre Zusammenarbeit* von Theologen und Philosophen mit den Vertretern der empirischen Disziplinen angesagt. Einer recht verstandenen *Autonomie der irdischen Wirklichkeitsbereiche* und der auf sie bezogenen wissenschaftlichen Disziplinen ist dabei Rechnung zu tragen.¹⁶

Dabei handelt es sich um eine Autonomie der Sachbereiche, *nicht* um eine *absolut gesetzte sittliche Autonomie* im Sinn einer Emanzipation von Gut und Böse. Diese falsch verstandene Autonomie wird durch den Hinweis auf ein methodisches Vorgehen „gemäß den Normen der Sittlichkeit“ sowie auf die bleibende Abhängigkeit aller Dinge von Gott ausdrücklich zurückgewiesen.

schrieben ist. Weil sie ihre Quelle im Evangelium hat, nimmt sie zudem an der universalen Dynamik teil, die der Heilige Geist dem Wort Christi zukommen lässt.“ – Pinckaers, Christus, IX.

¹⁶ Dies hat das 2. Vatikanische Konzil in Gaudium et spes 36 so formuliert: „Nun scheinen viele unserer Zeitgenossen zu befürchten, dass durch eine engere Verbindung des menschlichen Schaffens mit der Religion die Autonomie des Menschen, der Gesellschaften und der Wissenschaften bedroht werde. Wenn wir unter Autonomie der irdischen Wirklichkeiten verstehen, dass die geschaffenen Dinge und auch die Gesellschaften ihre eigenen Gesetze und Werte haben, die der Mensch schrittweise erkennen, gebrauchen und gestalten muss, dann ist es durchaus berechtigt, diese Autonomie zu fordern. Das ist nicht nur eine Forderung der Menschen unserer Zeit, sondern entspricht auch dem Willen des Schöpfers. Durch ihr Geschaffensein selber nämlich haben alle Einzelwirklichkeiten ihren festen Eigenstand, ihre eigene Wahrheit, ihre eigene Gutheit sowie ihre Eigengesetzlichkeit und ihre eigenen Ordnungen, die der Mensch unter Anerkennung der den einzelnen Wissenschaften und Techniken eigenen Methode achten muss. Vorausgesetzt, dass die methodische Forschung in allen Wissensbereichen in einer wirklich wissenschaftlichen Weise und gemäß den Normen der Sittlichkeit vorgeht, wird sie niemals in einen echten Konflikt mit dem Glauben kommen, weil die Wirklichkeiten des profanen Bereichs und die des Glaubens in demselben Gott ihren Ursprung haben. ... Wird aber mit den Worten „Autonomie der zeitlichen Dinge“ gemeint, dass die geschaffenen Dinge nicht von Gott abhängen und der Mensch sie ohne Bezug auf den Schöpfer gebrauchen könne, so spürt jeder, der Gott anerkennt, wie falsch eine solche Auffassung ist. Denn das Geschöpf sinkt ohne den Schöpfer ins Nichts. Zudem haben alle Glaubenden, gleich, welcher Religion sie zugehören, die Stimme und Bekundung Gottes immer durch die Sprache der Geschöpfe vernommen. Überdies wird das Geschöpf selbst durch das Vergessen Gottes unverständlich.“

Jede Einzelwissenschaft muss notwendigerweise eine *thematische Abstraktion* im Hinblick auf ihren Gegenstand vornehmen.¹⁷ Ebenso findet eine Eingrenzung statt im Hinblick auf die angewandte *Methode*, wobei es oft Kontroversen auch innerhalb der einzelnen Disziplinen gibt.¹⁸ Zugleich ist es nötig, den *Bezug zum Ganzen der Wirklichkeit* herzustellen. Dies ist eine Aufgabe, mit der die Einzelwissenschaften aus ihrer Binnenperspektive heraus überfordert sind. Dies kann nur geschehen in Einbeziehung von Philosophie und Theologie, d.h. in einem auch für die Geisteswissenschaften offenen interdisziplinären Gespräch und Austausch.

Empirische Theorien und Modelle sind stets methodische Vereinfachungen aufgrund von Abstraktion und Reduktion, die zwar Aspekte der Wirklichkeit erklären können, diese jedoch keineswegs erschöpfend beschreiben und zur Darstellung bringen. In jeder Theorie ist ein „begrifflicher Überhang“ enthalten, was besagt, dass in sie gewisse Annahmen und Voraussetzungen eingehen und es keine „wertfreie“ Theoriebildung gibt. Insbesondere die Humanwissenschaften müssen das hermeneutische Problem zur Kenntnis nehmen, dass der Mensch, den sie untersuchen, nie bloß „Objekt“ einer Theorie sein kann, sondern immer auch „Subjekt“ jener theoretischen Erfassung ist, was bei der Formulierung und Interpretation einer humanwissenschaftlichen Theorie Beachtung finden sollte.

Die christliche und insbesondere die katholische Soziallehre ist bestrebt, ihre eigenen Voraussetzungen, die im christlichen Menschenbild gründen, offen zu legen. Dies ist die Voraussetzung für einen fruchtbaren interdisziplinären Dialog, der die Kompetenzen und Grenzen einzelwissenschaftlicher Disziplinen achtet. Zugleich wird darauf bedacht genommen, die Wertedimension des Menschen mit einzubeziehen und auf diese Weise das „material Unverfügbare des Menschseins“ zur Sprache zu bringen und dauerhaft zu sichern.

¹⁷ Z.B.: Wirtschaftswissenschaftler betrachten primär oder ausschließlich die ökonomische Seite bestimmter sozialer Realitäten.

¹⁸ Z.B. gibt es in der Soziologie Vertreter qualitativer und quantitativer Untersuchungsmethoden.

Ausblick

Der Ansatz des Sozialphilosophen und Naturrechtsethikers *Johannes Messner* kann sich neu als fruchtbar erweisen, um ein primäres Kriterium der Sittlichkeit zu finden und zu begründen. Messner hat die so genannten „existentiellen Zwecke“ ins Spiel gebracht, um einerseits einem starren metaphysischen Denken zu entgehen, das aufgrund seiner Abstraktheit in die Gefahr gerät, lebensfern zu sein, und andererseits der konkret-geschichtlichen Erfahrung des Menschseins in der bleibenden Verbundenheit gemeinsamer „natürlicher“ Bezüge Rechnung zu tragen.

Zwar ist mit der Benennung existentieller Zwecke des Menschseins noch keine „Zauberformel“ gefunden, mit der alle strittigen Fragen individuellen und gemeinsamen sittlichen Handelns zweifelsfrei und von vornherein entschieden wären. Es werden aber doch gewisse Eckpfeiler aufgestellt, an denen man sich orientieren kann. Die Benennung dieser Zwecke verweist auf jene innere Teleologie der „*natura humana*“, die einer rein biologischen und statistisch-soziologischen Betrachtungsweise nicht zugänglich ist. Dem Menschen als vernünftiges und freies Wesen ist es aufgegeben, die Ziele seines Daseins selber zu erkennen und sich darauf hin zu leiten.¹⁹ Mit dieser Art von Autonomie ist es zu vereinbaren, dass sich der Mensch an jenen Gegebenheiten des Menschseins orientiert, die ihm als sittlich bedeutsame Ziele der Verwirklichung vor- und aufgegeben sind. Auf diese Weise wird die Ableitung des Normativen aus dem Faktischen vermieden; einem „naturalistischen Fehlschluss“ wird ausgewichen.

Wenn man sich über die grundlegenden Ziele des Menschseins verständigt hat (dies ist, wie anhand der „existentiellen Zwecke“ gezeigt wurde, auf einer sowohl für die Vernunft wie auch für die Erfahrung offenen Ebene philosophischer und theologischer Anthropologie zu leisten), kann und soll unter Einbeziehung der „Natur der Sache“ weitergefragt werden nach näheren Konkretisierungen sittlicher Verbindlichkeiten. Diese Aufgabe erscheint dann als sinnvoll und lohnenswert, wenn Klarheit über die grund-

¹⁹ Vgl. auch meinen Beitrag in diesem Sammelband: Sinnfrage und Grundentscheidung.

legenden sittlichen Verbindlichkeiten besteht, wie sie aus dem Menschsein als solchen in seinem Schöpfungs- und Offenbarungsbezug folgen.

Literaturangaben

A. Anzenbacher, *Christliche Sozialethik*. Einführung und Prinzipien, Paderborn u.a. 1997

C. Breuer, *Christliche Sozialethik und Moraltheologie*. Eine Auseinandersetzung mit den Grundlagen zweiter Disziplinen und die Frage ihrer Eigenständigkeit (Abhandlungen zur Sozialethik, hg. v. A. Rauscher und L. Roos, Bd 46), Paderborn 2003

J. Messner, *Das Naturrecht*. Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik, Berlin 1984⁷

J. Messner, *Kulturethik* mit Grundlegung durch Prinzipienethik und Persönlichkeitsethik, Nachdruck der Ausgabe von 1954, Wien 2001

S. Pinckaers, *Christus* und das Glück. Grundriss der christlichen Ethik, Göttingen 2004

A. Rauscher / R. Weiler (Hg.), *Professor Johannes Messner*. Ein Leben im Dienst sozialer Gerechtigkeit. Gedenkschrift, Innsbruck 2003

R. Weiler, *Naturrecht* in Anwendung. „Johannes-Messner-Vorlesungen“ 1996-2001, Graz 2001

IV Rechts- und Friedensethik

DIE SITTLICHE BEURTEILUNG DER SKLAVEREI DURCH DIE KIRCHE

Ein Lehrstück zur Problematik der Erkenntnis allgemeingültiger sittlicher Normen

Mit unbeirrter Entschiedenheit hat Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika „Veritatis Splendor“ vom 6. August 1993 an der universalen Gültigkeit jener sittlichen Normen festgehalten, die bestimmte Handlungsweisen als in sich schlecht bezeichnen und unter allen Umständen und ohne Rücksicht auf die damit verbundene Absicht der Handelnden oder etwaige Folgen verbieten.¹ Ausdrücklich, aber keineswegs in umfassender und erschöpfender Weise aufgezählt werden folgende:

„Was zum Leben selbst in Gegensatz steht, wie jede Art von Mord, Völkermord, Abtreibung, Euthanasie und auch der freiwillige Selbstmord; was immer die Untastbarkeit der menschlichen Person verletzt, wie Verstümmelung, körperliche oder seelische Folter und der Versuch, psychischen Zwang auszuüben; was immer die menschliche Würde angreift, wie unmenschliche Lebensbedingungen, willkürliche Verhaftung, Verschleppung, Sklaverei, Prostitution, Mädchenhandel und Handel mit Jugendlichen, sodann auch unwürdige Arbeitsbedingungen, bei denen der Arbeiter als bloßes Erwerbsmittel und nicht als freie und verantwortliche Person behandelt wird: all diese und andere ähnliche Taten sind an sich schon eine Schande; sie sind eine Zersetzung der menschlichen Kultur, entwürdigten weit mehr jene, die das Unrecht tun, als jene, die es erleiden. Zugleich sind sie in höchstem Maße ein Widerspruch gegen die Ehre des Schöpfers.“²

Ähnlich klar heißt es im „Katechismus der Katholischen Kirche“:

¹ Vgl. Johannes Paul II., Enzyklika „Veritatis splendor“ über einige grundlegende Fragen der kirchlichen Morallehre vom 6. August 1993 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 111), Nr. 80.

² Johannes Paul II. zitiert ebd. wörtlich aus der Pastoralkonstitution des 2. Vatikanischen Konzils über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes“ (= GS), Nr. 27; vgl. auch GS 29 und 67.

„Das siebte Gebot verbietet Handlungen oder Unternehmungen, die aus irgendeinem Grund – aus Egoismus, wegen einer Ideologie, aus Profitsucht oder in totalitärer Gesinnung – dazu führen, dass Menschen geknechtet, ihrer persönlichen Würde beraubt oder wie Waren gekauft, verkauft oder ausgetauscht werden. Es ist eine Sünde gegen ihre Menschenwürde und ihre Grundrechte, sie gewaltsam zur bloßen Gebrauchsware oder zur Quelle des Profits zu machen. Der heilige Paulus befahl einem christlichen Herrn, seinen christlichen Sklaven ‚nicht mehr als Sklaven, sondern als weit mehr: als geliebten Bruder‘ zu behandeln (Phlm 16).“³

In einer moralhistorischen Betrachtungsweise, die keineswegs alle Aspekte eines sehr komplexen Phänomens erhellen kann, soll im Folgenden versucht werden, die sittliche Bewertung der Sklaverei durch die Kirche im Lauf der Jahrhunderte zu untersuchen. Dem unvoreingenommenen Beobachter fällt nämlich auf, dass die katholische Kirche sich heute ganz klar von einer sozialen Institution und den damit verbundenen sittlichen Verhaltensweisen distanziert, die in der Antike, mit Einschränkungen im Mittelalter und teilweise noch bis in die Neuzeit ein allgemeines gesellschaftliches und kulturelles Phänomen darstellte, das zu jener Zeit auch von der Kirche noch nicht derart klar abgelehnt wurde, wie es spätestens seit Papst Leo XIII. der Fall ist.

Dieser brachte in der Enzyklika „In plurimis“ vom 5. Mai 1888 seine Freude über die Abschaffung der Sklaverei im brasilianischen Reich zum Ausdruck und ging dabei auch auf die historischen Entwicklungen und die Haltung der Kirche ein. Vorangegangen waren Stellungnahmen anderer Päpste, wie Gregors XVI. vom Jahr 1839 oder bereits Eugenius' IV. aus dem Jahr 1435.⁴ Unter anderem brachte Benedikt XIV. in der Bulle „Immensa pastorum“ im Jahr 1741 zum Ausdruck, wie sehr es ihn bedrückte, dass in bestimmten Gegenden Brasiliens Menschen, die sich zum wahren Glauben bekennen, andere – nämlich die Indianer – zu Sklaven machten, als solche weiter verkauften oder ihrer Güter beraubten und sie mit großer Unmenschlichkeit behandelten, wodurch diese von der Annahme des Glaubens an Christus abgehalten würden.⁵ Ausdrücklich wurde die bereits frü-

³ KKK 2414.

⁴ Vgl. die näheren Angaben unter „Quellen“.

⁵ Vgl. Benedikt XIV., Immensa pastorum, in: UvG III 8.

her ausgesprochene Strafe der Exkommunikation für all jene erneuert, die bei diesen unmenschlichen Praktiken der Sklaverei mitwirkten und dafür verantwortlich zeichneten.⁶

Vorweg wird es nützlich sein, eine begriffliche Unterscheidung zu treffen. Diese ist nur als ungefähre Verhältnisbestimmung zu sehen, da das Phänomen der Sklaverei im Lauf der Geschichte in durchaus unterschiedlichen Formen und unter verschiedenen Bezeichnungen auftritt, die sich auch im Hinblick auf ihre sittliche Beurteilung unterscheiden. Man kann feststellen: Eine Sklavenschaft im engeren Sinn als Institution und Verhaltensweise, die bestimmte Menschen aller ihrer persönlichen Rechte beraubt und sie wie eine Sache zum Eigentum anderer macht, wird von der Sklavenschaft im weiteren Sinn (z.B. bei der Leibeigenschaft) unterschieden, die der Person zwar wesentliche Rechte nimmt und ihre Eigentumsfähigkeit einschränkt, jedoch die Würde und Rechte der menschlichen Person innerhalb bestimmter Grenzen noch anerkennt.⁷ Neben der offenen Sklaverei gibt es viele versteckte Formen der Ausbeutung und Abhängigkeit, die durchaus die Einordnung unter das Begriffsfeld der Sklaverei verdienen.⁸

Sklaverei in der heidnischen Antike

In der Antike war die Sklaverei gang und gäbe. Als Folge von Kriegen und Eroberungen wurden große Teile der Besiegten von den Siegern unterjocht und versklavt. Nicht nur Kriegsteilnehmer waren davon betroffen, sondern auch Zivilisten, ja selbst Frauen und Kinder. Man behandelte die Sklaven wie eine Sache und erklärte sie für völlig rechtlos. Nicht einmal das Grund-

⁶ In Kontrast zu den angeführten Stellungnahmen steht die Bulle „Dum diversas“ von Nikolaus V. vom 18. Juni 1451 (und in ähnlicher Weise seine Bulle „Romanus Pontifex“ vom 8. Januar 1454), worin er den Portugiesen erlaubt hatte, bei ihren Entdeckungsfahrten „in die Reiche der Sarazenen, der Heiden und der anderen Feinde Christi“ einzudringen und ihre Gefangenen zu versklaven (vgl. Biermann, Sklaverei, 821; Maxwell, Development I, 167 f). Nikolaus V. ging davon aus, dass die heidnischen Völker den Portugiesen grundsätzlich in feindlicher Absicht gegenübertraten würden. Kurz darauf nahm Pius II. in seinem Brief „Rubicensem“ an den Bischof von Portugiesisch-Guinea vom 7. Oktober 1462 in gegenteiliger Weise Stellung, als er von der Sklaverei als „großem Verbrechen“ („magnum scelus“) sprach und den Handel mit Negersklaven verurteilte (vgl. Maxwell, Development I, 168; Panzer, Popes, 119).

⁷ Vgl. Biermann, Sklaverei, 819.

⁸ Vgl. Grieser, Sklave, 656.

recht auf Leben war gesichert.⁹ Es gab auch kein Recht der Sklaven auf Erwerb von persönlichem Eigentum. Ihre Herren konnten mit ihnen machen, was sie wollten; oft wurden sie in schlimmer Weise ausgenutzt, gedemütigt und missbraucht. Diese Praxis wurde von den Rechtsgelehrten und Philosophen der damaligen Zeit gerechtfertigt und theoretisch unterbaut, indem man beispielsweise bei den Griechen lehrte, es gäbe von Natur aus zwei Klassen von Menschen: höherwertige mit Rechten und minderwertige ohne diese, also Sklaven, die der ersten Gruppe bedingungslos ausgeliefert und unterworfen seien.¹⁰

Aristoteles war der Auffassung, manche Menschen seien von Natur aus zur Sklaverei bestimmt, da sie einem selbständigen Leben intellektuell nicht gewachsen seien: „Es ist nämlich von Natur aus der ein Sklave, der einem anderen gehören kann – deshalb gehört er ja auch einem anderen – und der nur soweit Anteil an der Vernunft hat, als er sie wahrnimmt, ohne aber über sie zu verfügen.“¹¹ Sklaverei könne beitragen zum Wohl des Herrn wie des Sklaven und sei daher sittlich gerechtfertigt.¹²

Die römische Praxis der Freilassung von Sklaven und ihre Überführung in den Rechtsstatus von Bürgern widersprach der griechischen Auffassung einer Sklaverei von Natur aus. Man nahm in Rom das Modell einer Unterscheidung zwischen „*ius naturale*“ und „*ius gentium*“ zu Hilfe, gemäß welcher alle Menschen von Natur frei und gleich seien, gemäß dem Recht der Völker jedoch in verschiedenem sozialen Status leben würden, was den Sklavenstand einschließe.¹³ Als Rechtstitel für den Sklavenstatus galten nach altem Völkerrecht die Gefangennahme im „gerechten Krieg“, eine gerichtliche Verurteilung sowie die Geburt aus einer Sklavenehe. Darüber

⁹ „Igitur in potestate sunt servi dominorum (quae quidem potestas iuris gentium est: nam apud omnes peraeque gentes animadvertere possumus dominis in servos vitae necisque potestatem fuisse) et quodcumque per servum acquiritur, id domino acquiritur.“ – Justiniana, Digestae 1,6,1,1.

¹⁰ Vgl. die Analyse dieser Situation in der heidnischen Antike durch Leo XIII., In plurimis, UvG 26. Im einzelnen konnte das Verhältnis zwischen Herren und Sklaven jedoch auch humaner gestaltet sein, als es der Rechtsrahmen vorsah.

¹¹ Aristoteles, Politik, Erstes Buch, Nr. 5 (1254b 20-25).

¹² „Dass demnach von Natur aus die einen Freie sind und die anderen Sklaven, ist offenbar; und für die Sklaven ist es zuträglich, Sklaven zu sein, und gerecht.“ – Aristoteles, Politik, Erstes Buch, Nr. 5 (1255a 1-5); vgl. ebd., Nr. 6 (1255b 5-10).

¹³ „Servitus est constitutio iuris gentium, qua quis domino alieno contra naturam subicitur.“ – Justinian, Institutiones, lib. 1., tit. 3,2; ders., Digestae 1,5,4,1.

hinaus gab es unter gewissen Einschränkungen auch die freiwillige oder die aufgezwungene Schuldklavenshaft. Es fehlte noch eine ausreichend kritische Perspektive, die das „ius gentium“ im Hinblick auf das „ius naturale“ relativieren konnte.¹⁴

Das Wirtschaftssystem in der Antike war bis zum Mittelalter derart mit der Institution der Sklaverei im engeren und im weiteren Sinn verbunden, dass „Sein oder Nichtsein der landwirtschaftlichen und industriellen Betriebe ganz von der Einrichtung der Sklaverei abhing.“¹⁵ Ökonomisch hatte man praktisch keine andere Wahl als eine „Sklavenhaltergesellschaft“¹⁶, und ein anderes Wirtschaftssystem war noch außerhalb der Perspektive der Wahrnehmung.

Sklaverei in Israel

Das Volk Israel definierte seinen eigenen Status in einzigartiger Weise, nämlich als den eines von Gott aus der Sklaverei Ägyptens befreiten Volkes. Eben darum sollte es in diesem Volk keine Angehörigen geben, die einen uneingeschränkten und dauerhaften Sklavenstatus innehatten.¹⁷ Demgemäß wurde die Sklaverei im Alten Testament gegenüber der heidnischen Umwelt wesentlich relativiert: Volksfremde Sklaven wurden vor allem durch Gefangennahme im Krieg erworben¹⁸; sie konnten gekauft und verkauft sowie für Arbeitsdienste verwendet werden.

Für hebräische Sklaven galten besondere Schutzvorschriften; sie konnten im Fall des Selbstverkaufs bei äußerster Not erworben werden. Nach spätestens sechs Jahren waren sie freizulassen, in Erinnerung an die Befreiung Israels aus der Sklaverei der Ägypter.¹⁹ Der Sklave ist in Israel nicht völlig rechtlos, da er ebenso wie sein Herr von Gott geschaffen ist und diesem als

¹⁴ Belege zu den Ansichten der einzelnen Philosophen finden sich bei Flaig, Sklaverei, 976-978; Maxwell, Development I, 149-151.

¹⁵ Biermann, Sklaverei, 820; vgl. Klein, Slave Trade, 3 f.

¹⁶ Der Begriff ist indes wegen der marxistischen Konnotationen mit Vorsicht anzuwenden. Die Problematik einer marxistischen Gesellschaftsanalyse scheint Kehnscherper (Stellung, 8 ff) zu verkennen.

¹⁷ Vgl. Flaig, Sklaverei, 976; Maxwell, Development I, 147 f.

¹⁸ Vgl. Num 31,7-47; 1 Sam 30,3.

¹⁹ Vgl. Ex 21,2-11; Dtn 15,12-18; Lev 25,39-55.

Menschen gleichsteht.²⁰ Mit dieser neuen Wertung war ein Zeichen gesetzt auch für die Nachbarvölker Israels. Dem widerspricht es nicht, dass auch im auserwählten Volk Gottes immer wieder Rückfälle in inhumane Verhaltensweisen vorgekommen sind.²¹

Die christliche Religion möchte alle Menschen zur Freiheit der Kinder Gottes führen. Der Sohn Gottes ist darum Mensch geworden, um alle aus der Knechtschaft der Sünde und des Todes zu erlösen. Vor Gott sind alle Menschen gleich: der Natur nach, in der sie erschaffen wurden, und auch im Hinblick auf ihr ewiges und übernatürliches Ziel in der Anschauung Gottes. Eben darum widerspricht es sowohl der Vernunft wie auch der christlichen Offenbarung, dass Menschen zu Sklaven anderer Menschen gemacht werden. Man erniedrigt sie dadurch und setzt sie Tieren gleich, denen keine personale Würde zukommt. Sie werden zur Sache, mit der man beliebig verfährt, zu einem Objekt der Ausbeutung als billige Arbeitskräfte oder willfähige Gehilfen aller möglichen Pläne und Absichten. Man verrechnet sie mit einem in Geld bemessenen Wert und gesteht ihnen keine persönliche Entfaltung zu. Sie werden grundlegender Menschenrechte beraubt, so als ob sie Menschen zweiter Klasse wären. Die Sklaverei widerspricht der königlichen Würde jedes Menschen.²² Im Gegensatz zur antiken Auffassung, wonach die körperliche Arbeit verachtenswert und minderwertig war²³, stand die christliche Hochschätzung auch der so genannten knechtlichen Arbeit. Jesus galt als Sohn des Zimmermanns; die Apostel übten gewöhnliche Berufe aus; Paulus verdingte sich als Zeltmacher.²⁴ Christen waren Menschen, die sich selber und andere als Freie ansahen und sich nicht scheuten, auch die Arbeit von Sklaven zu verrichten, in der

²⁰ Vgl. Ex 21,20.26 f; Lev 19,20 ff; Ijob 31,13 ff; Sir 33,25-32.

²¹ Vgl. Jer 34,8-22, wo berichtet wird, dass man Sklaven, die aufgrund des jüdischen Gesetzes freigelassen worden waren, aus Eigennutz wieder in ihr altes Joch zurückgeholt hatte. Dies nimmt der Prophet zum Anlaß, ein göttliches Strafgericht anzukündigen. Massive Kritik an den faktischen sozialen Zuständen im Hinblick auf das Los der Sklaven übt auch Kehnscherper, Stellung, 13-44.

²² Vgl. Wojtyła, Königswürde.

²³ Vgl. Cicero, *De off.*, I, 13i; Sueton, *Claudius*, 22; Seneca, *De beneficiis*, 18.

²⁴ „Denn als wir bei euch waren, haben wir euch die Regel eingepägt: Wer nicht arbeiten will, soll auch nicht essen. Wir hören aber, dass einige von euch ein unordentliches Leben führen und alles Mögliche treiben, nur nicht arbeiten. Wir ermahnen sie und gebieten ihnen im Namen Jesu Christi, des Herrn, in Ruhe ihrer Arbeit nachzugehen und ihr selbstverdientes Brot zu essen.“ (2 Thess 3,10-12)

Überzeugung, dass körperliche Arbeit als solche den Menschen nicht erniedrigt.

Neubewertung der Sklaverei durch das Christentum

Das Christentum verkündete in bester jüdischer Tradition von Anfang die grundlegende Gleichheit aller Menschen schon aufgrund der Schöpfungsordnung und noch mehr aufgrund der Erlösung in Jesus Christus: „Wo das geschieht, gibt es nicht mehr Griechen oder Juden, Beschnittene oder Unbeschnittene, Fremde, Skythen, Sklaven oder Freie, sondern Christus ist alles und in allen.“²⁵ Freilich zog man aus dieser grundlegenden Anerkennung der Gleichheit aller Menschen noch nicht den Schluss, dass die Institution der Sklaverei im gesellschaftlichen System auch faktisch aufzuheben wäre.²⁶ Die Apostel ermahnten vielmehr die christlich gewordenen Sklaven, ihren Herren wie Freie um Christi willen zu gehorchen; umgekehrt wurden auch die Herren ermahnt, die Sklaven menschlich und als Brüder und Schwestern in Christus zu behandeln.²⁷

Paulus gibt in seinem Brief an Philemon ein Beispiel der Zuneigung zum Sklaven Onesiphoros, der von ihm getauft und daher in geistlichem Sinn sein Kind geworden war. Er empfiehlt dessen Herrn Philemon, ihn künftig wie einen Bruder zu behandeln um Christi willen, dem er nun angehört.²⁸ Die christlichen Herren sollten grundsätzlich in ihren Sklaven den Menschen sehen und ehren, der von Natur aus kein anderer ist als sie selbst. Durch die christliche Religion war eine fundamentale Gleichstellung in der Weise erreicht, dass nun sowohl Herren wie Sklaven verbunden waren zu einer einzigen Familie von „Sklaven“ zur Ehre Gottes, des gemeinsamen Herrn und Vaters. Auf diese Weise wurde die Sklaverei als solche zwar in-

²⁵ Kol 3,11; vgl. auch Gal 3,26-28; 1 Kor 12,13.

²⁶ Josef Schmid (Sklaverei, 819) meint, man könne nicht sagen, die von Paulus ausgesprochene Gleichheit habe früher oder später zur Aufhebung der Sklaverei führen müssen. Aus Intention und Inhalt der christlichen Botschaft kann jedoch sehr wohl ein dynamische „Muss“ für die allmähliche Abschaffung der Sklaverei erschlossen werden. Häring (Christus, Bd 1, 328 f) sieht in den Weisungen des Paulus einen „Riesenschritt nach vorne auf ganz neue mitmenschliche Beziehungen hin, die in ihrer eigenen Logik eines Tages auch zu einem gesellschaftlichen Wandel führen müssen.“

²⁷ Vgl. 1 Petr 2,18; Eph 6,5-9; 1 Kor 7,22; Tit 2,9-10; 1 Tim 6,1 f.

²⁸ Vgl. Phlm 12-18.

stitutionell noch nicht überwunden, wohl aber „liebespatriarchalisch humanisiert.“²⁹ Der nun erreichten religiösen Gleichstellung von Herren und Sklaven musste früher oder später die gesellschaftliche Gleichstellung folgen. Sklavenfreilassungen durch Christen erfolgten in bisher nicht gekanntem Ausmaß.³⁰

Es ist vom Standpunkt unserer heutigen Erkenntnis zu bedauern, dass die ersten Christen noch nicht ausdrücklich die Abschaffung der Sklaverei als soziale Einrichtung gefordert haben.³¹ Dies wäre jedoch unrealistisch im Hinblick auf die Möglichkeiten eines grundlegenden gesellschaftlichen Wandels gewesen, und außerdem dürfen wir die Perspektive unserer Erkenntnis nicht auf eine Zeit anlegen, die von völlig anderen Voraussetzungen des Denkens und Handelns abhängig war. Damit wird die unwandelbare Gültigkeit universaler sittlicher Normen nicht relativiert, wohl aber wird auf die faktischen Bedingungen ihrer Erkenntnis und Verwirklichung Rücksicht genommen.³²

Die ersten Christen aus dem Heidentum hatten nur selten den sozialen Status von Herren; oft waren sie unter den Sklaven zu finden. Erst als das Christentum auch die mächtigeren Schichten der Bevölkerung erfasste und allmählich zur Staatsreligion des römischen Reiches wurde, war daran zu denken, von oben her Einfluss auf eine Veränderung des sozialen Systems zu nehmen. Dies erwies sich als keineswegs leicht zu lösende Aufgabe.

²⁹ Grieser/Hilpert, *Sklave*, 657.

³⁰ „Only Christians enfranchised all their slaves in the owner's lifetime, thus effectually despoiling themselves a considerable part of their fortune“ (Allard, *Slavery*).

³¹ Ähnlich Häring (Christus, Bd 3, 344) in seiner Beurteilung der folgenden Entwicklung: Man möchte es sich „vom heutigen Standpunkt aus wünschen, dass die grundsätzliche Sicht von der gleichen Würde aller als Kinder Gottes durch so viele Jahrhunderte kräftiger als Ferment für einen gesellschaftlichen Wandel gewirkt hätte.“

³² Die Umsetzung naturrechtlich feststehender Gebote in die konkrete Praxis des sittlichen und rechtlichen Lebens erweist sich als abhängig von bestimmten Bedingungen ihrer Verwirklichung. Im gegenwärtigen Zustand der Menschheit, die gezeichnet ist durch die Folgen der Sünde, wird sich hier nie eine vollkommene Übereinstimmung herstellen lassen. Vgl. Messner, *Naturrechtswidrigkeiten*, 119: Der Gesetzgeber einer staatlichen Gemeinschaft muss zwar „nach den bestehenden Voraussetzungen das Bestmögliche im Interesse des Gemeinwohls“ anstreben, „dieses Bestmögliche“ ist „aber immer weniger als das naturrechtlich Ideale“. Zur Entwicklung des Rechtsbewußtseins und zur gesellschaftlichen Bedingtheit des Rechts vgl. auch Messner, *Naturrecht*, 262 ff.

Fortschreitende Humanisierung und bedauerliche Rückfälle

In derselben Linie wie die neutestamentlichen Schriften bezeichneten Kirchenväter wie Augustinus die Sklaverei zwar als Folge der Sünde und nicht als der Natur entsprechend. Allerdings gingen die Kirchenväter in der Regel nicht so weit, die bedingungslose Aufhebung der Sklaverei zu verlangen. Der irdische Herr hat nur jene Macht über seine Untergebenen, welche ihm von Gott verliehen ist. Trifft das Sklavenlos den Sünder, so erleidet er – wie Augustinus überzeugt ist – eine gerechte Strafe; trifft es den Gerechten, so dient es ihm zur Bewährung und Läuterung. Am Ende der Welt jedoch wird „jede Herrschermacht und menschliche Gewalt vernichtet, damit Gott alles in allem sei“.³³ Nur als „Knecht Gottes“ findet der Mensch jene vollkommene Freiheit, die seiner geschöpflichen Würde und auch der Erlösung durch Jesus Christus entspricht.³⁴

Gregor von Nyssa sah in durchaus einzigartiger Weise die Sklaverei als unvereinbar mit der Gottebenbildlichkeit des Menschen an und erblickte im Sklavenhalter einen Empörer gegen die göttliche Ordnung.³⁵ Folgende Argumente führt er an, um die Sklaverei als gegen den Willen Gottes gerichtet aufzuweisen³⁶: Der Mensch gehört allein zu Gott, dessen Eigentum er ist. Kein Mensch kann über einen anderen ein ähnliches Herrschaftsrecht ausüben. Es besteht dem Leib und der Seele nach kein Unterschied zwischen einem Herrn und seinem Sklaven. Beide stehen unter derselben göttlichen Berufung zum Heil und erwarten in gleicher Weise das Gericht

³³ „Nullus autem natura, in qua prius Deus hominem condidit, servus est hominis, aut peccati. ... et evacuetur omnis principatus, et potestas humana, et sit Deus omnia in omnibus.“ – Augustinus, *De civitate Dei*, lib. 19 c. 15, in: PL 41,644; vgl. *De Gen. ad litt.* I 25. Zur Sicht des Augustinus vgl. umfassend Klein, *Sklaverei*, 53-216, sowie ebd., 220-225 (Zusammenfassung).

³⁴ „Nam ille ab omnibus liberat, cui servire omnibus utilissimum est, et in cuius servitio placere perfecta et sola libertas est.“ – Augustinus, *Dialogus de anima*, cap. 34, in: PL 32,1078.

³⁵ Gregor von Nyssa, *In Eccl. Hom.* 4: PG 44,664 ff. Er kommentierte dabei die Stelle im Buch Kohelet (*Ecclesiastes*) 2,7: „Ich kaufte Sklaven und Sklavinnen, obwohl ich schon hausgeborene Sklaven besaß.“

³⁶ Vgl. deren systematische Zusammenfassung bei Dennis, *Relationship*, 1067 f. Die Argumente gegen die Sklaverei sind aus dem Kontext der ganzen Heiligen Schrift entnommen; vor allem bedient sich Gregor der beiden Schöpfungsberichte (*Gen* 1,26 und *Gen* 2,7). Der Einfluss der stoischen Philosophie ist zwar gegeben, wird aber nur stützend für jene Auffassungen zur Geltung gebracht, die für Gregor bereits auf biblischer Basis feststehen.

Gottes. Von Natur aus ist der Mensch frei und unabhängig. Wer eine Person zur Sklaverei verurteilt, widersetzt sich Gott und verkehrt das natürliche Sittengesetz. Es gibt keinen Preis, der den Menschen aufwiegen könnte, da er von Gott als Herr der Erde eingesetzt wurde. Obwohl der Mensch über die Erde und das, was in ihr ist, herrschen soll, bezieht sich diese seine Macht nicht auf seinesgleichen. Das Menschengeschlecht ist ein einziges und kann nicht künstlich unterteilt werden in Herren und Sklaven. Der Mensch besitzt Vernunft und wurde nach dem Bild Gottes geschaffen. Gott hat den Menschen aus der Sklaverei der Sünde befreit und möchte ihn nicht wieder unterjochen. Wenn ein Mensch dies gegenüber einem anderen versucht, dann beansprucht er mehr Macht als Gott selber. Mit dieser ganz direkten und offenen Kritik auch an der Institution der Sklaverei steht Gregor von Nyssa ohne Parallele da in der patristischen Literatur.³⁷

Eine derartige Sichtweise konnte sich gesellschaftlich vorerst jedoch nicht durchsetzen. Zu fest war die Einrichtung der Sklaverei eingebunden ins öffentliche und private Leben. Sofern man die Alternative überhaupt erkannte und ein generelles Ende der Sklaverei angesichts ihrer tiefen Verwurzelung im sozialen und ökonomischen Leben damals schon in Erwägung zog, war eine Abwägung zu treffen: Einerseits existierte eine relative Stabilität der gesellschaftlichen und staatlichen Ordnung, die verbunden war mit einer fundamentalen Missachtung der Menschenrechte der Sklaven als eines großen Teils der Bevölkerung, andererseits hätte eine plötzliche und unvorbereitete Abschaffung zu politischer Instabilität, Aufruhr und Anarchie, also in Summe zu noch größeren Übeln geführt.³⁸ Die Kirche wollte – wie Papst Leo XIII. rückblickend feststellt – „die Freilassung der Sklaven und ihre Besenkung mit voller bürgerlicher Freiheit nicht übereilen, was ganz sicher nicht ohne Aufruhr, nicht ohne Beeinträchtigung der Sklaven selbst und nicht ohne Schädigung des Staates geschehen konnte.“³⁹

³⁷ Vgl. Dennis, *Relationship*, 1071. Auf diesem Hintergrund erscheint es unverständlich, warum diese ernsthafte Kritik Gregors von Nyssa an der Sklaverei nicht als deren grundsätzliche Infragestellung zu werten sei, wie Klein (*Haltung*, 205-214) meint.

³⁸ Das mögen, wie Maxwell (*Development I*, 153) ausführt, einige der Gründe dafür gewesen sein, dass auf dem Lokalkonzil von Gangra in Kleinasien 362 gegen häretische Gruppen erklärt wurde: „Wenn jemand unter dem Vorwand der Religion den Sklaven eines anderen lehrt, seinen Herrn zu verachten und sich aus seinem Dienst zu entfernen und seinem Herrn nicht mit gutem Willen und allem Respekt zu dienen, dann soll er im Bann sein.“

³⁹ Leo XIII., *In plurimis*, UvG III 29.

So wurde ein aktiv gewaltsamer Widerstand der Sklaven gegen ihre als rechtmäßig angesehenen Herren kirchlicherseits abgelehnt. Die Grenze einer möglichen Gehorsamsverweigerung aus Gründen des Glaubens und der Sitten wurde jedoch hochgehalten und war wie ein Markstein und ein Zeugnis der unverfügbaren, von Gott geschenkten Menschenwürde auch der Sklaven. Von zahlreichen Märtyrern wird berichtet, die als Sklaven ihren Herren bis zur Erleidung des Todes Widerstand leisteten, wenn diese von ihnen Handlungen gegen den Glauben oder die christliche Moral verlangten.

Die christliche Botschaft blieb indes nicht wirkungslos: Durch die christliche Verkündigung und das entsprechende Leben gemäß dem Evangelium geschah eine Transformation der äußeren Verhältnisse: Die neue Anschauung von der Gleichwertigkeit aller Menschen höhlt die Institution der Sklaverei gleichsam von innen her aus und machte sie so zunehmend gegenstandslos durch die Art und Weise, wie man in christlichem Geist mit Sklaven umzugehen hatte. Johannes Chrysostomos stellte fest, unter den Christen habe die Sklavenschaft im Prinzip aufgehört; sie bestehe nur noch dem Namen nach, da alle als gleichwertige Brüder in Christus behandelt würden.⁴⁰ Nach seiner Auffassung ist die Sklaverei als Strafe der Sünde seit dem Erscheinen Christi aufgehoben. Die Selbstbefreiung der Sklaven lehnte er jedoch ab, da sie zu Umsturz und Anarchie führe; es wurde von ihm gleichsam ein „Abolitionismus von oben“ vertreten, der auf eine allmähliche Sozialreform in jenem christlichen Geist setzte, der auch die Machthaber ergreifen sollte.⁴¹

Die neue Sicht wirkte sich auch auf die Gesetzgebung unter den christlichen Kaisern, die auch den Sklaven gewisse Rechte einräumten. Der Schritt zur Humanisierung, wie ihn das Christentum angestoßen hatte, war bereits unumkehrbar geworden. Das Sklavenverhältnis wurde schrittweise in ein Dienstverhältnis von Freien unter Freien überführt, denen man die Achtung menschlicher Grundrechte nicht vorenthalten durfte. Unter Kaiser Konstantin wurde die kirchliche Freilassungsform für Sklaven (*manumis-*

⁴⁰ Vgl. Johannes Chrysostomos, *or.* in Lazar. (in: PG 53,259); *hom.* I in ep. ad Philem. (in: PG 62,701).

⁴¹ Vgl. Flaig, *Sklaverei*, 982 f, mit Hinweis auf *In Ep. 1 ad Cor. hom.* 40,4 (in: PG 61,354).

sio in ecclesia) sanktioniert.⁴² Wo immer es möglich war, wurde darauf gedrängt, Sklaven freizulassen. Schrittweise konnten in West- und Ostrom unter christlichem Einfluss weitere Erleichterungen und Verbesserungen für die Sklaven erreicht werden.

Mit dem Ende des Römerreichs im Westen verschärfte sich das Los der Sklaven erneut, da die anstürmenden Völker strengere und härtere Ordnungen für die Sklaven zur Anwendung brachten.⁴³ Die Verantwortlichen der Kirche bemühten sich in vielen Fällen um Loskauf und Freilassung von Sklaven und um eine menschlichere Behandlung der noch verbleibenden. Es gab eigene kirchliche Werke zur Befreiung von Sklaven und Gefangenen. Der Übergang zur Leibeigenschaft bedeutete für die Sklaven eine Erleichterung. Sie konnten nicht mehr veräußert werden, sondern waren lokal gebunden und erfreuten sich einer dauernden Anstellung. Ihre Entlohnung war fixiert; sie waren eingebunden in ein stabiles Rechtssystem. Auch bestand weiterhin die Möglichkeit, dass diese Leibeigenen die Freiheit erhielten.⁴⁴

Es gab jedoch auch Rückschritte wie die Anordnung des 9. Konzils von Toledo im Jahre 655 (can. 10), die Kinder von Klerikern, die den Zölibat gebrochen hatten, als Sklaven zu betrachten.⁴⁵ In ähnlicher Weise ordnete Papst Urban II. in der Synode von Malfi (cap. 12) im Jahre 1089 an, die Frauen von an den Zölibat gebundenen Klerikern in die Sklaverei zu führen, sofern die betroffenen Kleriker keinen Willen zeigten, ihre Konkubinen zu verlassen.⁴⁶ Eine Verhängung der Sklaverei als Strafe im eigentlichen Sinn führte das 3. Laterankonzil 1179 durch, als es in Can. 24 all jenen, die

⁴² Gregor der Große sah in dieser Freilassung einen besonderen Ausdruck dessen, dass wir in Christus erlöst sind sowohl von der Sünde wie auch von jeder anderen Fessel: vgl. Epist. Lib. VI 12.

⁴³ Wenn dann später „einiges von dem mildereren spätantiken Sklavenrecht wieder zur Geltung gebracht werden konnte, dann war das im wesentlichen der Kirche zu verdanken“, urteilt Hoffmann (Kirche, 22). Im einzelnen ist anzuführen, dass die Kirche sich im frühen Mittelalter bemühte, das Los der Sklaven dadurch zu lindern, dass sie diese vor willkürlicher Tötung und Misshandlung schützte, die Sklavenehe anerkannte, den Verkauf von christlichen Sklaven ins Ausland verbot sowie die Leistungen der Sklaven in ihren Grundherrschaften fixierte und damit der willkürlichen Ausbeutung Schranken setzte (vgl. Hoffmann, Kirche, 11-21). Auf diese Weise wurde der Übergang zur Leibeigenschaft eingeleitet.

⁴⁴ Vgl. Allard, Slavery; Hoffmann, Kirche, 18 f.

⁴⁵ Vgl. Maxwell, Development I, 158.

⁴⁶ Vgl. Maxwell, Development I, 160.

mit den Sarazenen kollaborierten, die Exkommunikation sowie ihre Versetzung in den Sklavenstand androhte.⁴⁷

Noch Thomas von Aquin sah in der Sklaverei eine teilweise bestehende Institution, die zwar nicht vom Naturrecht an sich gerechtfertigt sei, das alle Menschen als gleich anerkenne, wohl aber in bestimmten Fällen vom Völkerrecht, das einige wegen eines Nutzens der Sklaverei unterwerfe. Die Sklaverei nütze sowohl dem Sklavenhalter wie auch dem versklavten „Toren“.⁴⁸ In dieser Form sei sie nicht gegen die Natur („*contra naturam*“), wohl aber außerhalb dessen, was die Natur fordert („*praeter naturam*“).⁴⁹ Die naturrechtlichen Grenzen der Sklaverei liegen darin, dass sie sich nur auf körperliche Leistungen, nicht aber auf die Seele beziehen könne und dass sie gewisse persönliche Rechte, wie auf materiellen Unterhalt und die Schließung einer Ehe, nicht einschließe.⁵⁰ Zwar komme die Klugheit („*prudencia*“) jenem, der ein Leitungsamt ausübe in besonderer Weise zu, sie sei aber auch bei Sklaven und Untergebenen vorhanden, insofern diese an der vernünftigen menschlichen Natur partizipieren.⁵¹ Von daher tritt Thomas einer gleichsam ontologisch feststehenden Sklaverei entgegen und lässt diese nur als funktionale Ordnung unter prinzipiell Gleichen gelten. Diese Ordnung sieht er jedoch durch das Evangelium nicht aufgehoben: Es habe die Menschen zwar geistig frei gemacht, aber nicht notwendig dem Leibe nach.⁵²

Hinsichtlich jener Art von Sklaverei, die Thomas vor Augen hatte, ist zu bedenken, dass die eigentliche Sklaverei mit Anfang des 11. Jh. faktisch zu bestehen aufgehört hatte bzw. nur mehr in einer erleichterten Form exis-

⁴⁷ „*Tales igitur a communione ecclesiae praecisos et excommunicationi pro sua iniquitate subiectos, et rerum suarum per saeculi principes catholicos et consules civitatum privatione mulctari et capientium servos, si capti fuerint, fore censemus*“ (J. Wohlmutz [Hg.], Dekrete der ökumenischen Konzilien, Bd 2, Paderborn 2000, 223 f).

⁴⁸ Vgl. Thomas von Aquin, In IV Sent., lib. 4, dist. 36, a.1 ad 2 et ad 3; STh II-II q.57 a.3 ad 2 („*pertinens ad ius gentium*“). Im Urzustand habe es jedenfalls die Sklaverei nicht gegeben, da diese den Charakter der „*poena*“ an sich trage: vgl. STh I q.96 a.4 c.

⁴⁹ Vgl. Thomas von Aquin, STh I-II q.94 a.5 ad 3; ScG III q.81.

⁵⁰ Vgl. Thomas von Aquin, STh II-II q.104 a.5 c.

⁵¹ Vgl. Thomas von Aquin, STh II-II q.47 a.12.

⁵² „*Et ideo illi qui fiunt filii Dei per gratiam, liberi sunt a spirituali servitute peccati, non autem a servitute corporali, qua temporalibus dominis tenentur adstricti ...*“ – Thomas von Aquin, STh II-II q.104 a.6 ad 1.

tierte (Leibeigenschaft oder ähnliche Dienst- und Treueverhältnisse).⁵³ Dennoch merkt Höffner an, dies sei „eine harte Lehre, die sich schlecht mit der Frohbotschaft Christi vereinbaren lassen will.“⁵⁴ Der geistigen Größe des Aquinaten tut diese unvollständige und im Hinblick auf die weitere Entfaltung der kirchlichen Lehre noch unausgereifte Sichtweise zur Sklaverei freilich keinen Abbruch.

Neuzeitliches Wiederaufleben der Sklaverei und ihre kirchliche Bekämpfung

Zu Beginn der Neuzeit breitete sich auch unter den christlichen Völkern eine bereits überwunden geglaubte und als sittlich defekt erkannte Institution wieder neu aus. Dies geschah vor allem im Zuge der Entdeckungen und Eroberungen, wie sie von bestimmten europäischen Nationen durchgeführt wurden. Manche leiteten daraus ein Recht ab, die Völker der eroberten Gebiete (Kolonien) in ein sklavenähnliches Abhängigkeitsverhältnis zu bringen, das mit dem Recht der Sieger eines „gerechten Krieges“ („bellum iustum“) auf Versklavung der Besiegten begründet wurde. Verstärkt wurde das Sklavenproblem dadurch, dass gerade in die Länder der „Neuen Welt“ vermehrt afrikanische Sklaven eingeführt wurden, da diese den oft harten Arbeitsanforderungen noch besser gewachsen waren als die eingeborenen Völker vor Ort.⁵⁵ Auf dem Höhepunkt des transatlantischen Sklavenhandels wurden um das Jahr 1780 jährlich um die 75.000 Sklaven nach Amerika verfrachtet⁵⁶; insgesamt wird die Zahl auf 9-10 Millionen

⁵³ Vgl. Capizzi, children, 35 f, Anm. 22; vgl. auch Höffner, Kolonialismus, 74 ff, der zu folgendem Urteil gelangt: „Für die alte Sklaverei, die in der Antike eine wichtige Stufe der Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung gewesen war, blieb damit innerhalb des mittelalterlichen Sozialgebäudes kein Platz mehr übrig. Es gab zwar noch christliche und heidnische Sklaven. Aber sie waren wirtschaftlich fast bedeutungslos und standen außerhalb der Sozialordnung.“ (76)

⁵⁴ Höffner, Kolonialismus, 78.

⁵⁵ „Diese Männer, diese Frauen und Kinder wurden Opfer eines schändlichen Handels, an dem sich Menschen beteiligt haben die getauft waren, aber ihren Glauben sicherlich nicht lebten. Wie kann man das namenlose Leid vergessen, das unter Missachtung der elementarsten Menschenrechte den aus dem afrikanischen Kontinent verschleppten Völkern zugefügt wurde? Wie kann man die Menschenleben vergessen, die in der Sklaverei vernichtet wurden?“ – Diese eindringlichen Worte richtete Papst Johannes Paul II. am 22. Februar 1992 an die katholische Gemeinschaft auf der Sklaveninsel Gorée im Senegal. In: Der Apostolische Stuhl 1992, 242; Panzer, Popes, 119.

⁵⁶ Vgl. Klein, Slave Trade, XVIII.

afrikanischer Sklaven geschätzt, die in der Neuzeit über den Atlantik befördert wurden.⁵⁷

Eine besonders unheilvolle Kombination ist die Institution der Sklaverei mit den Ideologien des Rassismus eingegangen. Man sah in dieser Perspektive Angehörige anderer Völker und Kulturen als minderwertige Menschen an, denen man gewisse Rechte vorenthalten durfte.⁵⁸ Ansätze dafür gab es bereits in der Antike bei den Griechen, wo beispielsweise Heraklit den Nichtgriechen die Vernunft absprach.⁵⁹ Im amerikanischen Rassismus wurde insbesondere den Angehörigen der negriden Rasse ein Mangel an Intellekt und Würde unterstellt und so ihre Versklavung gerechtfertigt, oft auch aus pseudoreligiösen Motiven, etwa in der Weise, dass sich christliche Sklavenhalter noch als Wohltäter verstanden, die den heidnischen Afrikanern durch ihren Sklavenstatus zur Annahme des christlichen Glaubens verhalfen.⁶⁰

Obwohl sich Beispiele der Kooperation kirchlicher Personen mit den neuzeitlichen Sklavenhaltern finden lassen, darf es insgesamt als Verdienst der katholischen Kirche gelten, dass sie in diesen Jahrhunderten entschiedenen Widerstand sowohl gegen die Sklaverei insgesamt wie auch gegen den Sklavenhandel erkennen ließ.⁶¹ Abgesehen von zahlreichen päpstlichen Stellungnahmen gab es viele Initiativen kirchlicher Vereinigungen und Organisationen, die sich bemühten, das Los der Sklaven zu lindern, sie vom Joch ihrer Knechtschaft zu befreien und die Institution der Sklaverei in ihrer neuzeitlichen Form überhaupt zu überwinden.⁶² Die Auffassung, die

⁵⁷ Vgl. Klein, *Slave Trade*, 17.

⁵⁸ David Hume sah die Schwarzen als eine von den Weißen unterschiedene Gattung an, die „naturally inferior to whites“ sei und deren Versklavung er rechtfertigte: vgl. Flaig, *Sklaverei*, 982.

⁵⁹ Vgl. Flaig, *Sklaverei*, 976.

⁶⁰ Gegen die Ansicht, die Sklaverei sei nützlich, um die Schwarzen zu Christen zu machen, wendet sich 1573 der mexikanische Jurist B. de Albornoz: Das Gesetz Christi sehe nicht vor, die Freiheit der Seele mit der Versklavung des Leibes zu bezahlen: vgl. Flaig, *Sklaverei*, 980. Auch wenn diese Form der Sklaverei in zivilisierten Ländern offiziell überwunden ist, so wirken gewisse Vorurteile bis heute nach.

⁶¹ Vgl. dazu umfassend und im Detail Höffner, *Kolonialismus*, 368-388. Im Gegensatz dazu steht Martin Luther, der die Forderung der oberschwäbischen Bauern 1525 nach Abschaffung der Leibeigenschaft als „fleischliches“ Verständnis von Befreiung und Erlösung radikal ablehnte: vgl. Flaig, *Sklaverei*, 979.

⁶² Der Trinitarierorden, der Orden Unserer Lieben Frau vom Loskauf der Gefangenen (*Mercedarier*) sowie auch die vom hl. Vinzenz von Paul gegründete Kongregation der Lazaristen bemühten sich

Kirche habe erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts oder gar erst mit dem 2. Vatikanischen Konzil die Sklaverei als Unrecht kompromisslos und entschieden abgelehnt, ist nicht haltbar.⁶³

Mitunter wird kritisch Bezug genommen auf eine *Stellungnahme des Hl. Offiziums vom 20. Juni 1866*, welches Antwort gibt auf einige Fragen des Apostolischen Vikars des Galla-Stammes in Äthiopien, William Massaia. Dort heißt es unter anderem:

„Obwohl die römischen Päpste nichts unversucht gelassen haben, um die Sklaverei der Völker überall abzuschaffen und es vor allem diesen zuzuschreiben ist, dass schon seit vielen Jahrhunderten bei den meisten Völkern der Christen keine Sklaven mehr gehalten wurden, so widerspricht dennoch die Knechtschaft als solche und absolut betrachtet keineswegs dem natürlichen und göttlichen Recht, und es kann verschiedene rechtmäßige Ansprüche der Knechtschaft geben, was man bei den bewährten Theologen und den Auslegern der heiligen Rechtsvorschriften sehen kann.“⁶⁴

In dieser für unser heutiges Verständnis provokanten These wird versucht, einerseits das Bestreben der Kirche zur Abschaffung der Sklaverei zu würdigen und zu rechtfertigen, andererseits sucht man eine gleichsam zeitlos-metaphysische Aussage über die Institution der Sklaverei vorzulegen, die sich – wie man überzeugt ist – an sich oder dem Wesen nach mit

erfolgreich um den Loskauf christlicher Sklaven aus dem Joch ihrer Gefangenschaft unter muslimischer Herrschaft.

⁶³ Beispielsweise urteilt Noonan (Development, 664): „Once upon a time, certainly as late as 1860, the Church taught that it was no sin for a Catholic to own another human being; to command the labor of that other human being without paying compensation; to determine where he or she lived and how much he or she was fed and clothed; to restrict his or her education; to pledge him or her for a loan, forfeit him or her for a default, sell him or her for cash; to do the same as to his or her offspring; and to discipline him or her by physical punishments if he or she were rude or boisterous or slack in service.“ Hier handelt es sich um eine unkorrekte Darstellung der offiziellen kirchlichen Haltung zur Sklaverei. Damit soll nicht in Frage gestellt werden, dass es bei maßgeblichen Personen in der Kirche ähnliche Auffassungen und Praktiken tatsächlich gab und diese über längere Zeit hin ihren Einfluss ausübten. Vgl. zur Kritik Noonans: O’Neil, Response.

⁶⁴ „Etsi Romani Pontifices nihil intentatum reliquerint quo servitatem ubique gentium abolerent, iisdemque praecipue acceptum referri debeat quod iam a pluribus saeculis nulli apud plurimas christianorum gentes servi habeantur; tamen servitus ipsa per se et absolute considerata iuri naturali et divino minime repugnat, pluresque adesse possunt iusti servitutis tituli quos videre est apud probatos theologos sacrorumque canonoum interpretes. Dominium enim illud, quod domino in servum competit non aliud esse intelligitur quam ius perpetuum de servi operis in proprium commodum disponendi, quas quidem homini ab homine praestari fas est.“ – Instructio S.C. Off. pro Vic. Ap. ad Gallas, 20. Juni 1866, IV. („De servorum emptione et venditione“), p.719.

dem natürlichen Sittengesetz und der göttlichen Offenbarung vereinbaren ließe. Unmittelbar nach dieser Aussage wird näher bestimmt, was denn unter der „Sklaverei an sich“ zu verstehen sei:

„Jene Herrschaft, die dem Herrn über einen Sklaven zukommt, versteht man als beständiges Recht, über jene Arbeiten des Sklaven zum eigenen Vorteil zu verfügen, welche der Mensch dem Menschen zu leisten mit Recht verpflichtet ist.“⁶⁵

In dieser Bestimmung ist ein Unterschied zur antiken Form von Sklaverei gegeben, der das Gesagte in neuem Licht erscheinen läßt. Nicht mehr der Sklave steht im Besitz des anderen Menschen und ist dessen „Sache“ und Instrument, sondern „nur“ mehr die Arbeit des Sklaven wird für den Herrn beansprucht innerhalb jener Grenzen, die vom Recht gegeben sind, wobei hier neben dem positiv staatlichen an das natürliche und göttliche Recht zu denken ist, wie der Begriff „fas“ nahelegt.⁶⁶

Wenn die Stellungnahme des Heiligen Offiziums jene gemäßigte Form von Sklaverei, die man besser als „Knechtschaft“ bezeichnen sollte, unter bestimmten Umständen rechtfertigt, so kann diese Beurteilung nicht von vornherein als gänzlich unhaltbar zurückgewiesen werden. Man denke an gewisse Formen der Zwangsarbeit bei verurteilten Verbrechern oder an eine mögliche, vom Gesetz her angeordnete Arbeitspflicht bei schwerer Verschuldung. Von unserem heutigen sittlichen Bewußtsein aus ergeben sich dennoch Probleme mit einer solchen Sicht. Es geht aber bei einer derartigen Beurteilung historischer Stellungnahmen immer um die konkrete Intention einer Aussage. Ausdrücklich wird dann im zitierten Dokument noch hingewiesen auf den möglichen Kauf oder Verkauf bzw. Tausch von

⁶⁵ Ebd.

⁶⁶ In ähnlicher Weise hatte bereits der Moraltheologe aus dem Trinitarierorden, Leander a Sanctissimo Sacramento, zwischen drei Gruppen der Sklaverei oder Knechtschaft unterschieden (Quaestiones Morales Theologicae, Lyons 1668-1692, tom. 8: De Quarto Decalogi Praecepto, tract. 4, disp. 1, q.1): Eine natürliche Knechtschaft komme dadurch zum Ausdruck, dass jene Menschen, die aufgrund ihrer unzureichenden intellektuellen Ausstattung der Leitung durch andere bedürfen, freiwillig den Gehorsam gegenüber ihren Vorgesetzten leisteten. Eine gesetzliche Sklaverei entstehe aufgrund des vom Staat festgesetzten Rechts (wobei hier auf die einzelnen Rechtstitel Bezug zu nehmen sei). Eine vertragliche Knechtschaft überlasse dem Herrn nur ein gewisses Recht auf eine zu leistende Arbeit. Leander geht dann allerdings so weit, als „de fide“ feststehende Glaubenswahrheit anzusehen, dass auch die eigentliche Sklaverei – nämlich die gesetzliche oder legale – grundsätzlich sittlich gerechtfertigt sei (ebd. q.3). Vgl. Maxwell, Development I, 184 f.

Sklaven. Dieser dürfe jedenfalls dann nicht erfolgen, wenn die Rechtmäßigkeit des Besitzes des Sklaven nicht feststehe oder man damit dem Leben, der sittlichen Ehre oder dem katholischen Glauben schade. Ein solches Geschäft müsse verhindert werden, wenn vorauszusehen sei, dass der Sklave unmenschlich behandelt oder zur Sünde verführt werden solle.⁶⁷ Die Tendenz der Aussage geht also dahin, eine damals offenbar teilweise bei afrikanischen Stämmen noch bestehende Praxis fürs erste zu humanisieren, um sie schließlich gänzlich abzuschaffen. Die Annahme wäre verfehlt, diese Instruktion hätte jene auf Zwang und Gewalt beruhende rassistische Sklaverei rechtfertigen sollen, wie sie von gewissen Staaten bis zum Ende des 19. Jh. oder sogar noch länger aufrechterhalten wurde.⁶⁸

In ähnlicher Weise hat sich bei den Moralthologen allmählich die Unterscheidung zwischen einer sogenannten „leibeigenen Versklavung“ und einer „verbesserten Sklaverei“ durchgesetzt. Nur die letzte Form wurde als sittlich legitim angesehen. Die Herren hätten zwar das Recht auf die Arbeit ihrer Sklaven, jedoch kein Recht auf deren Leib und dessen Glieder, noch weniger auf die Seele der Sklaven. Bestimmte unverletzliche Rechte wurden in dieser „verbesserten Form“ von Sklaverei zugestanden: das Recht auf Leben, auf Verpflegung, Unterkunft und Kleidung, das Recht der Heirat und des Nicht-Getrenntwerdens von der Frau durch Verkauf, das Recht nicht grausam behandelt zu werden, das Recht auf guten Ruf, solange das Verhalten gut war, das Recht auf die geistlichen Wohltaten der Religion und das Recht auf Freiheit oder Loskauf bei Bezahlung einer angemessenen Geldsumme an den Herrn.⁶⁹ Kommt es zum Verkauf oder Kauf eines solchen Sklaven, so wird nach Auffassung dieser Theorie nicht der Mensch als solcher verkauft, sondern nur das Recht des Herrn auf Nutzung der Arbeitskraft des Sklaven. Sklavenhandel ist in dieser Perspektive

⁶⁷ „Quemadmodum vero servi licite emi, ita licite quoque vendi possunt, sed necessarium omnino est ut qui vendit legitimus sit servi possessor, nihilque in venditione committat quo servi alienandi vitae, honestati, aut catholicae fidei noceatur. Quare illicitum est servum vendere, aut quomocumque in proprietatem cedere alicui domino, qui certo aut probabili iudicio praevidetur servum eundem inhumaniter habiturus, vel ad peccatum pertracturus vel eodem abusurus ad iniquissimum illud commercium exercendum, quod Apostolicis Romanorum Pontificum, ac praesertim s.m. Gregorii XVI constitutionibus reprobatur districteqe prohibetur.“ – Ebd.

⁶⁸ Vgl. zur Interpretation Panzer, Popes, 51.

⁶⁹ Vgl. Maxwell, Development I, 186.

nicht in sich verwerflich.⁷⁰ Freilich sind sowohl physisch wie auch metaphysisch die Person und ihre Akte nicht voneinander zu trennen; darum erscheint ebenso unbegründet wie das Recht auf Leibeigenschaft einer im Sklavenstatus befindlichen Person („dominium proprietatis“) jenes vermeintliche Recht, jemandem eine herrschaftliche Nutzung der Akte einer anderen Person („dominium utile“) einzuräumen.⁷¹

Leo XIII. hat in „Rerum novarum“ klargestellt, dass die Arbeit des Menschen etwa Persönliches ist, „da die Arbeitskraft unlösbar ist von der Person und da sie durchaus demjenigen zuzuordnen ist, von dem und zu dessen Gunsten sie von Natur aus betätigt wird.“⁷² Genau dies schließt jede Theorie aus, die die persönliche Arbeit eines Menschen als Besitz eines anderen rechtfertigen könnte. Die Sklaverei ist somit theoretisch definitiv überwunden.⁷³

Anhand der kirchlichen Dokumente lässt sich nachweisen, dass sich das päpstliche Lehramt in der Neuzeit entschieden sowohl gegen die Sklaverei als solche wie auch gegen den Sklavenhandel gewandt hat.⁷⁴ Demgegenüber gab es vor allem in den Vereinigten Staaten von Amerika über längere Zeit hin eine Reihe von Bischöfen, die die päpstlichen Dokumente so auslegten, als ob darin nur der Sklavenhandel, nicht aber die in den USA übliche Haltung von Haussklaven verboten worden wäre. Auf diese Weise erfuhr die Bewegung zur Abschaffung der Sklaverei („abolition movement“)

⁷⁰ In dieser Annahme liegt freilich ein innerer Widerspruch: Sklavenhandel bedeutet, dass Sklaven auch gegen ihren Willen einem neuen Herrn für eine bestimmte Aufgabe übereignet werden konnten. Eben dadurch wird jene Form der „leibeigenen Sklavenschaft“ akzeptiert, die man ablehnen möchte. Vgl. Maxwell, *Development I*, 187.

⁷¹ Vgl. Maxwell, *Development I*, 188.

⁷² „Itaque duas velut notas habet in homine labor natura insitas, nimirum ut ‘personalis’ sit, quia vis agens adhaeret personae, atque eius omnino est propria, a quo exercetur, et cuius est utilitati nata ...“ – Leo XIII., *Rerum novarum*, Nr. 34, in: *UvG IV* 34.

⁷³ Was vonseiten des kirchlichen Lehramtes spätestens mit Leo XIII. als definitiv zu gelten hat (nämlich die kompromisslose Ablehnung der Sklaverei), bleibt bei manchen Moralthologen bis ins 20. Jh. hinein noch fraglich. So halten Aertnys/Damen (*Theologia moralis I*, Nr. 652) an einem „dominium utile corporis sui“ fest, wodurch ein Herr das Recht habe, auf Lebenszeit über die Arbeitsleistung eines Untergebenen zu verfügen. Dem Naturrecht würde diese Art von Knechtschaft nicht widersprechen, wenn sie auch dem christlichen Gesetz weniger angemessen sei.

⁷⁴ Die römischen Verurteilungen richteten sich im historischen Kontext gegen die Versklavungen der Bevölkerungen erobelter Gebiete in der „Neuen Welt“ richteten. Sklaverei und Sklavenhandel mit Afrikanern wurden lange Zeit nicht thematisiert, waren aber vom grundsätzlichen Verdikt mit betroffen. Vgl. Grieser/Lauth, *Sklave*, 658; Maxwell, *Development I*, 179.

nicht in allem die kirchliche Unterstützung, die nötig gewesen wäre, um ihr noch rascher zum Durchbruch zu verhelfen.⁷⁵

In der moraltheologischen Argumentationsstruktur wirkte noch über Jahrhunderte das dem römischen Recht verpflichtete Denken, sodass man vielfach der Meinung war, es gäbe vier rechtmäßige Anspruchstitel im Hinblick auf die Sklaverei von Menschen: Der erste Rechtstitel wurde abgeleitet aus dem Kriegsrecht. Wenn es erlaubt war, die besiegten Gegner eines „gerechten Krieges“ zu töten, dann war es – wie man anführte – umso eher erlaubt, sie zu versklaven. Als zweiter Rechtstitel für Sklaverei galt eine gerechte Verurteilung eines Verbrechers oder auch die Verhängung der Sklaverei gegen einen zahlungsunfähigen Schuldner. Ein dritter Rechtstitel entstand aufgrund von Verkauf und Erwerb, wenn sich jemand selber freiwillig in die Sklaverei begeben hatte. Der vierte Rechtstitel war die Geburt, d.h. die Abstammung von Eltern, die Sklaven waren, oder wenigstens von einer Mutter, die Sklavin war.⁷⁶

Uns Heutigen fällt die Problematik derartiger Rechtstitel sofort auf, da wir in einer anderen Rechtsauffassung zuhause sind. Was beim ersten Rechtstitel zu bedenken ist: Die unterlegenen Gegner eines Krieges zu versklaven statt sie zu töten, stellt prinzipiell bereits eine Humanisierung dar, auch wenn zu bedenken ist, dass vielfach Profitinteressen dahinter standen.⁷⁷ Zwangsarbeit für Kriegsgefangene ist heute zwar durch das Völkerrecht eingeschränkt, aber nicht völlig verboten.⁷⁸ Der zweite Rechtstitel lebt in anderer Form heute in der Weise fort, dass rechtmäßig verurteilte Gefängnisinsassen kraft Gesetzes zu Arbeiten herangezogen werden dürfen. Der dritte Rechtstitel der Selbstversklavung scheint in sog. zivilisierten Ländern

⁷⁵ „Thus we can look to the practice of non-compliance from the teachings of the Papal Magisterium as a key reason why slavery was not directly opposed by the Church in the United States.“ – Panzer, Popes, 70.

⁷⁶ Vgl. dazu ausführlicher Maxwell, Development I, 177-179.

⁷⁷ Dies hat bereits Jean Bodin kritisiert (Les Six Livres de la République, Lyons 1579, lib. I, c.5, pp. 35-36), der einer der entschiedensten Gegner der Sklaverei war, aber zu seiner Zeit kaum Gehör fand (vgl. Maxwell, Development I, 180 f).

⁷⁸ In den Bestimmungen der Genfer Konventionen heißt es sinngemäß: Gesunde Kriegsgefangene können mit Ausnahme der Offiziere zur Arbeit herangezogen werden. (Art. 49 Genfer Abkommen = GA III). Sie dürfen jedoch weder zu einer Arbeit militärischer Art, noch zu gefährlichen, ungesunden oder erniedrigenden Arbeiten (z. B. Minenräumen) gezwungen werden (Art. 52 I-III GA III). Bei allen Arbeiten sind ihnen die gleichen Arbeitsbedingungen zu gewähren wie den Zivilisten, die eine vergleichbare Tätigkeit ausüben (Art. 51 I GA III).

in keiner Form mehr eine Rolle zu spielen. Ebenso wenig findet der vierte Rechtstitel weiterhin Anerkennung, nämlich die Geburt als Sklave. Im historischen Kontext ist zu würdigen, dass diese Lehre von den Rechtstiteln von der katholischen Theologie und vom Lehramt als kritischer Faktor der Beurteilung gegenüber der gängigen Praxis von Sklaverei und Sklavenhandel eingebracht wurde. So war man immer wieder der Auffassung, die Versklavung der Indianer und der Afrikaner geschehe ohne die entsprechenden Rechtstitel und sei daher ungerecht.⁷⁹ Dieser kirchliche Protest, der manchmal offen, oft aber auch nur in dosierter Weise vorgetragen wurde, zeigte bisweilen gewisse Wirkung, mitunter aber auch gar keine.

Definitive kirchliche Ablehnung der Sklaverei als „intrinsic malum“

Einer der ersten Moralthologen, der entschieden seine Stimme gegen jede Form der Sklaverei erhoben hat, war der Regensburger Bischof Johann Michael Sailer (1751-1831), der in seinem „Handbuch der Christlichen Moral“ mit Berufung auf die Heilige Schrift und das natürliche Sittengesetz die Meinung zurückwies, es gäbe Menschen, die gleichsam von Natur aus für den Sklavenstand bestimmt seien:

„Heilig sey dir wie die Denk-, Gewissens- und Religionsfreiheit, also auch die natürliche Freiheit des Andern, daß er weder zum Sklaven (zum Leibeigenen des Andern) gemacht, noch je als solcher behandelt werden darf; denn der Sklavenstand und jede Behandlung des Menschen, als wenn er Sklave wäre, macht ja den Menschen, der eine Person ist, zur bloßen Sache, macht den Menschen, der Zweck ist, zum bloßen Mittel, läßt die Selbstbestimmung des Menschen in seinem Thun und Lassen nicht wohl aufkommen, verkrüppelt also den Menschen im Menschen; also ist er wider das Grundgesetz aller Sittlichkeit. Und obgleich kraft des gesellschaftlichen Vereins die natürliche Freiheit eines jeden beschränkt werden muß, damit eine gesetzliche, bürgerlich rechtliche Freiheit erzeugt werde, so muß doch jene Beschränkung selbst gesetzmäßig (dem Grundgesetze der Sittlichkeit nicht widersprechend) seyn.“⁸⁰

⁷⁹ Vgl. Maxwell, Development I, 179.

⁸⁰ Sailer, Handbuch, Bd 2, 196.

Auch die anderen Rechtstitel der Sklaverei lehnte Sailer ab. Er führte aus:

„Alle Einwürfe, die zur Rechtfertigung der Sklaverei aufgebracht werden, sind Schwächen des Verstandes, der im Dienste der Willkür stehend, sich erniedriget zur Rechtfertigung des Unrechtes. Es gebe unedle Menschenrassen, die die Natur zu Sklaven bestimmt hat. Antwort: Handle du sie vielmehr als Menschen, dann kannst du inne werden, wozu sie die Natur bestimmt habe; wenn du sie aber als Thiere behandelst, so kannst du nie inne werden, wozu sie die Natur bestimmt habe, denn du bist selber in Ansehung ihrer das größte Hindernis der Naturentwicklung. Manche werden als Sklaven geboren: hier berechtigt mich das daran gewandte Kapital zur Sklaverei. Antwort: Es wird kein Mensch als Sklave geboren, sondern als Mensch. Und dann: muß ich ein gestohlenen Gut zurückgeben, wenn ich es auch durch Kauf an mich gebracht habe, um wie vielmehr einen Menschen frei lassen, den ich durch Kauf nie an mich bringen konnte, weil er keine Kaufwaare ist? Wenn ich aber den Vater weder durch Kauf, noch auf eine andere Weise zum Sklaven machen konnte, so kann auch der Sohn des Vaters durch Geburt kein Sklave werden. Ist er doch kein Sklave seines Vaters, wie sollte er der deine seyn?“⁸¹

Gibt es auf dem Hintergrund der hier präsentierten historischen Skizze tatsächlich einen Wandel der kirchlichen Lehrauffassung in Bezug auf die Sklaverei? Wie ist der Fortschritt in der Lehre der Kirche (und um einen solchen handelt es sich zweifellos) zu deuten? Nicht die sittlichen Prinzipien als solche haben sich verändert, welche die Kirche sowohl in der natürlichen Verfassung des Menschen als „ens sociale“ (natürliches Sittengesetz, *lex naturalis*) wie auch in der göttlichen Offenbarung (*lex divina posita*) vorfindet, sondern man ist im Laufe der Jahre und Jahrhunderte auch kirchlicherseits zu einer besseren Erkenntnis dieser Prinzipien und ihrer Anwendung gelangt. Es scheint sinnvoll, gewisse Eckdaten der kirchlichen Beurteilung der Sklaverei festzuhalten:

- Die Sklaverei existiert sowohl als konkretes Verhältnis zweier Personen (des Herrn oder Sklavenhalters und des Sklaven oder Unfreien) wie auch als gesellschaftlich verankerte Institution immer in historisch ausgeprägter Weise, in der Verschiedenheit der zeitlichen und ört-

⁸¹ Sailer, Handbuch, Bd 2, 197 f.

lichen Umstände. Ihre nähere Ausgestaltung ist dem Wandel unterworfen. Dies erklärt bereits zum Teil, warum Stellungnahmen gegen Sklaverei so unterschiedlich ausfallen können. Als kleinster gemeinsamer Nenner von Sklaverei kann die ständige Beraubung des Rechts eines Menschen auf Wahrnehmung der eigenen Berufung und Lebensgestaltung bezeichnet werden.⁸² Dazu kommen noch – je nach Ausgestaltung – Verletzungen der übrigen Menschenrechte in mehr oder weniger schwerer Weise bis hin zum angemäßigten Recht auf Leben und Tod des Sklaven und seine harte und unmenschliche Behandlung, die ihn geringer achtet als das Tier und zur Sache herabwürdigt.

- Die Sklaverei im strengen, absoluten Sinn, bei der der Sklave völlig rechtlos ist und nicht als Person, sondern als sachliches Eigentum betrachtet wird, widerspricht in eindeutiger Weise dem biblischen Ethos des Alten und Neuen Testaments und auch dem Naturrecht und wurde von der Kirche von Anfang an abgelehnt. Eine mildere Form der Sklaverei, „die zwar die Arbeitskraft und äußere Freiheit des Sklaven dem Herrn überliefert, aber seine Menschenwürde und gewisse unverletzliche Menschenrechte anerkennt“, sahen viele – wie noch Mausbach/Ermecke im 20. Jh. anführen – als „nicht unbedingt verwerflich“ an, „obschon sie weder dem natürlichen noch dem christlichen Ideal entspricht“.⁸³ Demgegenüber ist zu betonen, dass auch die Arbeitsleistung eines Menschen nicht schlechthin das Eigentum eines anderen werden kann, sondern immer hingeordnet bleibt sowohl auf die persönliche wie auch auf die soziale Vervollkommnung.

⁸² Vgl. Maxwell, *Development II*, 317. Jeder Mensch hat auch im Hinblick auf Arbeit und Beruf „das Recht auf Wahrung seiner Menschenwürde und auf die Entfaltung seiner persönlichen Kraft ... Daraus musste beispielsweise zu jeder Zeit die Unerlaubtheit der eigentlichen Sklaverei abgeleitet werden“ (Häring, *Gesetz*, Bd 1, 278).

⁸³ Mausbach/Ermecke, *Moraltheologie*, Bd III, 165. Vgl. ähnlich ebd., 167: „Nach dem Zeugnis der Vernunft widerspricht die unbedingte Sklaverei, die den Sklaven vollkommen der Willkür des Herrn unterstellt, der Natur und wesentlichen Gleichheit aller Menschen, sowie ihrer von Gott verliehenen sittlichen und rechtlichen Selbständigkeit. Eine Person kann eben nicht wie eine Sache wirkliches Eigentum eines anderen, bloßes Mittel zum Zweck sein. – Dagegen steht die mildere Sklaverei (oder Hörigkeit), bei der die sittliche Würde und Aufgabe des Menschen geschont und nur seine äußere Bewegung gehemmt, seine Arbeit gebunden erscheint, nicht in absolutem Widerspruch zum Wesen der Persönlichkeit.“

- In der Sklaverei liegt ein fundamentaler Widerspruch zur Menschwürde, die von Gott verliehen ist und in der Erlösung durch Christus ihre Vollendung erfährt. Der Mensch wird instrumentalisiert und auf diese Weise in seiner Würde verletzt, unabhängig von der konkreten Form und näheren Ausgestaltung dieser Sklaverei. Es wird ihm zumindest ein Recht genommen: seine Lebensführung in grundlegend freier Verantwortlichkeit zu gestalten. Insofern gibt es letztlich keine Alternative zur definitiven Abschaffung der Sklaverei.
- Eine besonders schwerwiegende Form der Sklaverei ist jene von Kindern, die entweder von Geburt an versklavt wurden oder auf andere Weise mit oder gegen den Willen ihrer Eltern in den Sklavenstand gerieten. Hier fehlt jede persönliche Schuldhaftigkeit, die eine derartige „Strafe“ rechtfertigen oder verständlich machen könnte.
- Die Kirche hat, was ihre definitive Lehre betrifft, die Sklaverei als solche nie gutgeheißen. Wohl aber wurde sie in einem bestimmten historischen Zeitraum in ihrer mildereren Form geduldet⁸⁴, da man entweder der Auffassung war, sie sei ein infolge der Erbsünde und der persönlichen Sündhaftigkeit des Menschen schlechthin unausrottbares Übel, oder weil man der Meinung war, nur durch eine langsame Transformation von innen her den Übergang zu einer Gesellschaft ohne Sklaverei bewirken zu können.⁸⁵
- Kritisch ist anzumerken, dass die Impulse des Evangeliums und der authentischen kirchlichen Lehre in bestimmten Zeitverhältnissen wenig wirksam geworden sind. So konnte bei vielen der Eindruck entste-

⁸⁴ Vgl. Hugo von St. Viktor: „Es wäre besser, diese Art von Sklaverei nicht zu haben, welche die Kirche nicht als Gut akzeptiert, sondern bloß als Übel toleriert.“ - In Epist. ad Ephes. 6, zitiert bei Maxwell, Development I, 165.

⁸⁵ Dabei ist zu bedenken, was Fox (Aspect) anführt: „It must be observed that the defence of what may be termed theoretical slavery was by no means intended to be a justification of slavery as it existed historically, with all its attendant, and almost inevitably attendant, abuses, disregarding the natural rights of the slave and entailing pernicious consequences on the character of the slaveholding class, as well as on society in general. Concurrently with the affirmation that slavery is not against the natural law, the moralists specify what are the natural inviolable rights of the slave, and the corresponding duties of the owner.“ Und noch entschiedener wenig später: “It may be said that the approved ethical view of slavery was that while, religiously speaking, it could not be condemned as against the natural law, and had on its side the *jus gentium*, it was looked upon with disfavour as at best merely tolerable, and when judged by its consequences, a positive evil.“

hen, die Kirche bediene sich eines ungerechten Systems zur Stabilisierung eigener Macht bzw. sie kollaboriere mit den Mächtigen dieser Welt.⁸⁶

- Obwohl gemäß dem christlichen Glauben die eigentliche Befreiung jene von der Sünde ist und die vollkommene Freiheit ein Geschenk des neuen Himmels und der neuen Erde sein wird, die Jesus Christus bei seiner Wiederkunft am Ende der Welt bewirken wird, enthält das Evangelium einen sozialkritischen Impuls, der auf die Verbesserung der Lebensverhältnisse auch in dieser Welt abzielt. Gemäß dem Geist des Evangeliums setzt sich die Kirche für die Achtung und Verwirklichung der Menschenrechte ein. Eben darin dient sie letztlich dem menschengewordenen Gottessohn, der sich in seiner Menschwerdung und in seinem Heilswerk mit jedem Menschen solidarisiert und verbunden hat.
- Aus heutiger Perspektive ist es leicht, etwas zu verurteilen, das offiziell abgeschafft und geächtet ist, wie dies bei der Sklaverei wenigstens dem internationalen Recht nach der Fall ist. Dass es jedoch andere Formen von Sklaverei gibt, die weniger offenkundig sind und unter anderem Namen auftreten, ist zu bedenken. Gegenüber diesen neuen Formen der Unterdrückung und Knechtung ist kritische Wachsamkeit geboten.
- Nur Gott allein hat einen Anspruch darauf, dass der ganze Mensch ihm gehört. Dies trifft von Natur aus zu, insofern er der Schöpfer und Erhalter ist. Dies trifft in der Gnadenordnung zu, insofern Jesus Christus durch die Hingabe seines Leibes und Blutes am Kreuz gleichsam ein Recht auf die Ganzhingabe des Menschen an Gott in Liebe erworben hat. Gott achtet die Freiheit des Menschen. Wer ihm in Freiheit angehört, wird ihm nicht hörig, sondern gerade in dieser Abhängigkeit wirklich frei. Darin liegt der Unterschied zu jeder Form menschlicher

⁸⁶ So urteilt Häring (Christus, Bd 1, 321) diesbezüglich kritisch: „Dass christliche Denker und Vertreter der Amtskirche so lange die Sklaverei als naturrechtlich gültige Institution verteidigten, kann nur aus der Glaubensschwäche erklärt werden, derentwegen sie den Ideologen der privilegierten Klassen zum Opfer fielen.“ Umgekehrt sieht Häring (ebd.) auch dort Gottes Geist und Gnade am Werk, wo sich Nichtchristen „unter großem Opfer für die Abschaffung der Sklaverei einsetzten“, da dies auf eine Grundhaltung schließen lasse, „die wir als Analogie des Glaubens und als Zeichen der Offenheit für den Geist Gottes bezeichnen müssen.“

Unterwürfigkeit und Bindung, die immer mit einem Moment an Unfreiheit verbunden ist – die Liebe ausgenommen.

Schlussbemerkung

Mag die Sklaverei in einer so genannten „milden Form“ so lange als Übel geduldet worden sein, als es keine echte Alternative im Hinblick auf ihre völlige Abschaffung gab, so ist sie jetzt – wie auch die historische Entwicklung bestätigt – unumkehrbar als überholte und sittlich defekte soziale Institution zu betrachten, die in keiner Weise mehr gerechtfertigt werden kann, auch nicht in ihren weniger schlimmen Formen. In diesem Sinn scheut sich das kirchliche Lehramt nicht, die Versklavung eines Menschen durch einen anderen als „intrinsic malum“ anzusehen, d.h. als eine in sich schlechte Verhaltensweise, die niemals und unter keinen Umständen sittlich zu rechtfertigen ist.

Sünde ist das, was uns von Gott trennt. Handlungen, die andere Menschen versklaven, sind objektiv schwerwiegende Sünden. Jene Strukturen der Sklaverei und Knechtschaft und die darauf Bezug nehmenden Gesetze, die diese Verbrechen an der Würde des Menschen institutionalisiert haben, können als „Strukturen der Sünde“ bezeichnet werden, da sie im Letzten von der Sünde herrühren, eine sündhafte Unordnung zum Ausdruck bringen und zu stets neuen Sünden anstiften. Auf diesem Hintergrund ist Bekehrung nicht nur ein individueller Vorgang der Hinwendung des Sünders zu Gott und der Wiedergutmachung eines Unrechts, das man dem Mitmenschen angetan hat, sondern schließt auch das Bemühen um die Beseitigung und Überwindung ungerechter Strukturen mit ein. Nur so kann der Name Gottes, den uns Jesus Christus offenbart hat, durch uns Christen wieder zu leuchten beginnen. Denn umgekehrt sind es persönliche und strukturelle Sünden, die den Gottesnamen verdunkeln und so mitverantwortlich sind für die „Gotteskrise“ unserer Zeit.

Die vielfältigen Formen, in den Sklaverei heute unter anderem Namen wieder auftritt, müssen im Namen des Evangeliums und im Sinn des

Herrn der Kirche aufgedeckt und überwunden werden, damit auch auf diese Weise die Würde der Menschen wiederhergestellt wird.⁸⁷

Quellen (chronologisch)

Aristoteles, *Politik*. Schriften zur Staatstheorie. Übersetzt und herausgegeben von Franz F. Schwarz, Stuttgart 1989

Justinian, *Imperatoris Iustiniani Opera*, online unter <http://www.gmu.edu/departments/fld/CLASSICS/justinian.html>

Johannes VIII., Brief „*Unum est*“ an die Fürsten Sardiniens über die Notwendigkeit der Beseitigung der Sklaverei, September 873, in: DH 668

Thomas von Aquin, *Summa theologica* (= *STh*), Taurini 1922

Eugenius IV., Bulle „*Dudum nostras*“ an die Bischöfe von Rimini, Badajoz und Cordoba, 13. Januar 1435, in: UvG III 15-17; Panzer, Popes, 75-78

Nikolaus V., Bulle „*Dum diversas*“, 18. Juni 1451

Nikolaus V., Bulle „*Romanus Pontifex*“ an König Alfons V. von Portugal, 8. Jänner 1454

Pius II., Brief „*Rubicensem*“ an den Bischof von Portugiesisch-Guinea, 7. Oktober 1462

Paul III., Breve „*Pastorale officium*“ an den Erzbischof von Toledo über das Recht jedes Menschen auf Freiheit und Eigentum, 29. Mai 1537, in: DH 1495; Panzer, Popes, 84 f

Paul III., Bulle „*Sublimis Deus*“ über die Rechte der Indianer, 2. Juni 1537, in: UvG III 1; Panzer, Popes, 79-81

Paul III., Bulle „*Veritas ipsa*“, 2. Juni 1537, in: Panzer, Popes, 82 f

⁸⁷ Der auch heute noch florierende Menschenhandel bringt weltweit viele Prostituierte in eine Situation, die mit der Sklaverei vergleichbar ist. Auch Kinder werden in bestimmten Staaten von organisierten Kommandos verschleppt und z.B. für Zwangsarbeit oder militärische Zwecke eingesetzt. Diese traurigen Beispiele lassen sich fortsetzen und harren einer Lösung durch gemeinsame und weltweite Anstrengung der politischen Verantwortlichen.

Gregor XIV., Bulle „*Cum Sicuti*“, 18. April 1591, in: Panzer, Popes, 86-88

Urban VIII., Bulle „*Commissum nobis*“ an den Kollektor für Portugal, 22. April 1639, in: UvG III 2-5; Panzer, Popes, 89-91

Antworten des Heiligen Offiziums vom 20. März 1686, in: Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide sue decreta instructiones rescripta pro apostolicis missionibus, Westmead. Repr. Roma 1907, I 230

Benedikt XIV., Bulle „*Immensa pastorum*“ an die Bischöfe Brasiliens und den König von Portugal und Algarve über die Rechte der Indianer, 20. Dezember 1741, in: UvG III 6-14; Panzer, Popes, 92-96

Gregor XVI., Apostolischer Brief „*In supremo apostolatus fastigio*“ gegen die Sklaverei in Afrika und Indien und gegen den Negerhandel, 3. Dezember 1839, in: UvG III 18-22; DH 2745 f; Panzer, Popes, 97-102

Instructio S.C. Officii, 20. März 1686, in: Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide sue decreta instructiones rescripta pro apostolicis missionibus, Westmead. Repr. Roma 1907, I 230, pp. 76-77; Panzer, Popes, 103 f

Instructio S.C. Officii für Indochina, 12. September 1776, in: Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide sue decreta instructiones rescripta pro apostolicis missionibus, Westmead. Repr. Roma 1907, I 515, pp. 316; Panzer, Popes, 105 f

Instructio S.C. Officii pro Vicario Apostolico ad Gallas, 20. Juni 1866, in: Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide sue decreta instructiones rescripta pro apostolicis missionibus, Westmead. Repr. Roma 1907, I 1293, pp. 718-729; Panzer, Popes, 107-115

Leo XIII., Enzyklika „*In plurimis*“ an die Bischöfe Brasiliens anlässlich der Aufhebung der Sklaverei im brasilianischen Reich, 5. Mai 1888, in: ASS 20 (1887) 545-559; UvG III 23-37

Leo XIII., Brief „*Catholicae Ecclesiae*“ an Kardinal Lavigerie über das Werk zur Abschaffung der Sklaverei, 20. November 1890, in: ASS 23 (1890/91) 257-260; UvG III 28-43

Leo XIII., Enzyklika „*Rerum novarum*“ über die Arbeiterfrage, 15. Mai 1891, in: ASS 23 (1890/91) 641-670; UvG IV 1-46

Pius X., Enzyklika „*Lacrimabili statu*“ an die Erzbischöfe und Bischöfe Lateinamerikas über die Milderung der beklagenswerten Lage der Indianer, 7. Juni 1912, in: AAS 4 (1912) 521-525; UvG III 44-51

Genfer Abkommen über die Behandlung der Kriegsgefangenen, 12. August 1949, online unter http://www.admin.ch/ch/d/sr/0_518_42/index.html

2. Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „*Gaudium et spes*“, 12. Juli 1965, abgekürzt mit *GS*

Johannes Paul II., *Ansprache* an die katholische Gemeinschaft beim Besuch der Kirche des heiligen Karl Borromäus auf der *Insel Gorée* (Senegal), 22. Februar 1992, in: Der Apostolische Stuhl 1992. Ansprachen, Predigten und Botschaften des Papstes; Erklärungen der Kongregationen.

Vollständige Dokumentation, Vatikan-Köln, 241-243; Panzer, Popes, 117-120, online unter

http://www.stjosef.at/dokumente/papst_sklaverei_vergebungsbitte.htm

Johannes Paul II., Enzyklika „*Veritatis splendor*“ über einige grundlegende Fragen der kirchlichen Morallehre vom 6. August 1993 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 111)

Katechismus der Katholischen Kirche. Neuübersetzung aufgrund der Editio typica Latina, München u.a. 2003 (= KKK)

Die katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung. Eine Sammlung päpstlicher Dokumente vom 15. Jahrhundert bis in die Gegenwart. Im Auftrag der Internationalen Stiftung Humanum hg. von Arthur Fridolin Utz und Birgitta Gräfin von Galen. 4 Bde., Aachen 1976, abgekürzt mit UvG

Literaturangaben

J. Aertnys / C.A. Damen, *Theologia moralis secundum doctrinam S. Alfonsi de Ligorio* Doct. Ecclesiae, 2 Bde, Taurini-Romae 1939¹³

P. Allard, *Slavery and Christianity*, in: The Catholic Encyclopedia, Volume XIV, online edition 1912/2003,

<http://www.newadvent.org/cathen/14036a.htm>

B.M. Biermann, *Sklaverei*, Sklave. Sozialgeschichtlich, in: LThK², Bd 9, Sp. 822

J.E. Capizzi, *The children of God*. Natural slavery in the thought of Aquinas and Vitoria, in: *Theological studies* 63 (2002) 31-52

T.J. Dennis, *The Relationship Between Gregory of Nyssa's Attack on Slavery in his Fourth Homily on Ecclesiastes and his Treatise De Hominis Opificio*, in: *Studia Patristica* 17 (1982) 1065-72

E. Flaig, *Sklaverei*, in: J. Ritter †, K. Gründer / G. Gabriel (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd 9, Basel 1995, 976-985

J.J. Fox, *Ethical Aspect of Slavery*, in: *The Catholic Encyclopedia*, Volume XIV, online edition 1912/2003, <http://www.newadvent.org/cathen/14039a.htm>

H. Grieser, *Sklave*, Sklaverei. I. Begriff, in: LThK³, Bd 9, 655 f

H. Grieser/K. Hilpert, *Sklave*, Sklaverei. II. Biblisch-theologisch, in: LThK³, Bd 9, 656 f

H. Grieser/H.-J. Lauth, *Sklave*, Sklaverei. III. Sozialgeschichtlich. IV. Theologisch-ethisch. V. Gegenwart, in: LThK³, Bd 9, 657 f

B. Häring, *Das Gesetz Christi*. Moraltheologie, dargestellt für Priester und Laien, Bd 1, Freiburg 1963⁷

B. Häring, *Frei in Christus*. Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens, 3 Bde, Freiburg-Basel-Wien 1980²

H. Hoffmann, *Kirche und Sklaverei im frühen Mittelalter*, in: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 42 (1986) 1-24

J. Höffner, *Kolonialismus und Evangelium*. Spanische Koloniaethik im Goldenen Zeitalter. 2., verbesserte Auflage, Trier 1969

G. Kehnscherper, *Die Stellung der Bibel und der Alten christlichen Kirche zur Sklaverei*. Eine biblische und kirchengeschichtliche Untersuchung von den alttestamentlichen Propheten bis zum Ende des Römischen Reiches, Halle/Saale 1957

H.S. Klein, *The Atlantic Slave Trade*, Cambridge 1999

R. Klein, *Die Sklaverei in der Sicht der Bischöfe Ambrosius und Augustinus* (Forschungen zur antiken Sklaverei, Bd 20), Stuttgart 1988

R. Klein, *Die Haltung der kappadokischen Bischöfe Basilius von Caesarea, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa zur Sklaverei* (Forschungen zur antiken Sklaverei, Bd 32), Stuttgart 2000

J. Mausbach/G. Ermecke, *Katholische Moraltheologie*, Bd 3: Die spezielle Moral, Münster 1953⁹

J. Maxwell, *The Development of Catholic Doctrine Concerning Slavery* (Part I), in: *World Justice XI* (December 1969) 147-192

J. Maxwell, *The Development of Catholic Doctrine Concerning Slavery* (Part II), in: *World Justice XI* (March 1970) 291-324

J. Messner, *Naturrechtswidrigkeiten im Alten Testament?*, in: *Freiheit und Verantwortung in der modernen Gesellschaft. Festschrift für G. Gundlach* (Jahrbuch des Instituts für christliche Gesellschaftswissenschaften, Münster 1962), 109-122

J. Messner, *Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik*, Berlin 1984⁷

J.T. Noonan, *Development in Moral Doctrine*, in: *Theological Studies* 54 (1993) 662-677

P.M. O'Neil, *A Response to John T. Noonan, Jr. Concerning the Development of Catholic Moral Doctrine*, in: *Faith & Reason*, Spring/Summer 1996, 59-79, online unter

<http://www.ewtn.com/library/THEOLOGY/FRNOONAN.htm>

J.S. Panzer, *When did the Church condemn slavery?* in: *Homiletic and Pastoral Review*, April 1996, online unter

<http://www.catholic.net/RCC/Periodicals/Homiletic/12-96/3/3.html>

J.S. Panzer, *The Popes and Slavery*, New York 1996

J.M. Sailer, *Handbuch der christlichen Moral*, zunächst für künftige katholische Seelsorger und sodann für jeden gebildeten Christen, Bd 1-3, Sulzbach 1834 (in: „Sämtliche Werke“, unter Anleitung des Verfassers hg. v. J. Widmer, Sulzbach 1830-1841, Bd 13-15)

J Schmid, *Sklaverei*, Sklave. Das NT, in: LThK², Bd 9, Sp. 819

K. Wojtyla (Johannes Paul II.), *Von der Königswürde des Menschen*, hg. von J. Stroynowski, Stuttgart 1980²

MORALTHEOLOGISCHE IMPLIKATIONEN DES „KRIEGES GEGEN DEN TERRORISMUS“

Grundsätzliche Überlegungen im Hinblick auf eine aktuelle Situation

In weiten Kreisen unreflektiert und schlagwortartig wird vor allem als Reaktion auf die Anschläge auf das Pentagon in Washington und die Zwillingtürme des New Yorker World Trade Center am 11. September 2001 von einem „Krieg gegen den Terrorismus“ („War on Terror“) gesprochen. Vielfach wird damit eine grundsätzlich notwendige Antwort auf die weltweite terroristische Bedrohung in der Weise charakterisiert, wie sie vor allem der Sichtweise der USA und ihrer Verbündeten entspricht.¹ Es scheint wichtig und sinnvoll, weitere Klärungen im Hinblick auf die Begrifflichkeit und die damit angezielte Sache vorzunehmen. Die darauf aufbauende normative Bewertung soll geschehen aus einer ethisch-moraltheologischen Perspektive, die das Kriterium für die sittliche Beurteilung der natürlichen Vernunft und der menschlichen Erfahrung, aber auch der Vorgabe der göttlichen Offenbarung verdankt.

Begriffliche Klärungen

Zwei Schlüsselbegriffe, nämlich „Krieg“ und „Terrorismus“ sind zuerst in den Blick zu bekommen, um dann die spezifische Begriffskombination eines „Krieges gegen den Terrorismus“ auf ihre inhaltliche Tragweite und ethische Relevanz hin befragen zu können.

¹ Repräsentativ dafür ist der Vortrag, den der US-amerikanische Theologe Michael Novak am 10. Februar 2003 auf Einladung des amerikanischen Botschafters im Vatikan in Rom gehalten hat. Aus der Perspektive des amerikanischen Patriotismus beschwört William Bennett (Why We Fight) die sittlichen Motive des weltweiten Kampfes der USA gegen den Terrorismus.

Krieg

Es scheint hilfreich, von einer soziologischen Beschreibung auszugehen, wie sie in dieser oder einer ähnlichen Form insbesondere in der Politikwissenschaft relevant ist, ohne damit eine ethische Wertung vorwegzunehmen. Claus Offe definiert den Krieg als „ein organisiertes Gewalthandeln, ausgeführt von souveränen Staaten mittels ihrer militärischen Verbände, das gegen einen oder mehrere andere Staaten gerichtet ist und durch das anderweitig nicht zu befriedigende konfligierende Ansprüche der Kriegführenden durchgesetzt werden sollen.“² Das Phänomen des Krieges wird hier in formeller Hinsicht beschrieben, wobei das staatlich organisierte physische Gewalthandeln relevant ist, das sich durch militärische Aktionen gegen andere Staaten richtet. Mittels des Krieges durchzusetzende inhaltliche Ansprüche werden in dieser Begriffsbestimmung zwar kurz benannt, aber nicht näher beschrieben. Was nur andeutungsweise zur Sprache kommt, ist die möglicherweise internationale Dimension von Kriegen; gar nicht werden Bürgerkriege, Aufstands- und Widerstandsbewegungen sowie das Phänomen des Terrorismus miteinbezogen.

Terrorismus

Dieser wird von Wolfgang Palaver in allgemeiner Weise so charakterisiert: „Terrorismus bezeichnet allgemein die Anwendung von Gewalt durch eine Gruppe, die zu politischen oder religiösen Zwecken gegen eine Regierung oder auch gegen andere politische, soziale, ethnische oder religiöse Gruppen vorgeht.“³ Diese Definition enthält das Moment der physischen Gewalt; jedoch ist die Bestimmung noch sehr offen. Es können nach dieser Lesart auch Widerstandsbewegungen oder bürgerkriegsähnliche Auseinandersetzungen in die Kategorie des Terrorismus eingereiht werden. Tatsächlich ist die Abgrenzung nicht immer einfach; manche Konturen verwischen sich, und doch gibt es Unterschiede.⁴ Dann folgt eine spezielle

² Offe, Staat, 439.

³ Palaver, Terrorismus 2000, 1342.

⁴ In der Praxis besteht eine relative Unschärfe zwischen Befreiungsbewegungen und terroristischen Gruppen mit teils gemeinsamen, teils unterschiedlichen Zielen politisch-sozialer, nationalistischer, ethnischer oder auch religiöser Natur. Palaver (Terrorismus 2000, 1342) unterscheidet zwischen dem Guerillakrieg, der „durch Gewaltwendung unmittelbar sein Ziel erreichen will und von der Unterstützung durch das Volk profitiert“, und dem Terrorismus, der „von einer vor-

Anwendung des Terrorismus-Begriffes: „Im engeren Sinn bezeichnet Terrorismus eine politisch motivierte Gewaltanwendung, die mittels einer Strategie der Provokation auf die psychischen Folgen von Furcht und Schrecken abzielt.“⁵ Das Moment systematischer Einschüchterung durch eine Strategie der Provokation und Destabilisierung wird hier herausgestellt, wobei – was Palaver an anderer Stelle betont – der Terrorismus zur Erreichung dieses Zieles auf die ständig aktuelle Berichterstattung durch die modernen Medien der sozialen Kommunikation angewiesen ist.⁶ Es fehlt jedoch ein ausdrücklicher Hinweis darauf, dass man im Terrorismus grundsätzlich nicht zwischen „Schuldigen“ und „Unschuldigen“ unterscheidet⁷ und durch die terroristischen Aktionen bewußt auch das Leben unbeteiligter Personen aufs Spiel gesetzt werden.

Eine mit der bisherigen Beschreibung grundsätzlich übereinstimmende, jedoch anders akzentuierte Definition nimmt Uwe Backes vor: „Terrorismus wird eine im Dienste extremistischer Ziele (Radikalismus) stehende Methode genannt, die zur Festigung und Erweiterung (Terror von oben) oder zur Destabilisierung und Beseitigung (Terror von unten) politischer Herrschaft den systematischen Einsatz massiver Gewaltakte mit Überraschungseffekt vorsieht.“⁸ Hier kommt nicht nur der „Terrorismus von unten“ in den Blick, sondern auch ein möglicher „Terrorismus von oben“, d.h. vonseiten der staatlichen Machthaber und Regierenden.⁹ Das Moment des physischen Gewalteinsatzes erscheint für den Terrorismus als besonders wesentlich. Wenigstens als Drohung in einem Klima der Angst und Einschüchterung muss dieses Moment gegeben sein. Um effektiv zu agieren, müssen Terroristen diese Gewaltandrohung regelmäßig realisieren und zur

mundschaftlichen Identifikation mit einer Bevölkerungsgruppe geprägt“ sei, „deren reale Unterstützung erst durch die terroristischen Handlungen hervorgerufen werden soll.“

⁵ Palaver, *Terrorismus 2000*, 1342. Eine neuere Definition desselben Autors (*Terrorismus 2002*, 1) lautet: „Unter Terrorismus verstehen wir den aus dem Untergrund erfolgenden politisch oder religiös motivierten Einsatz schockierender Gewalt gegen eine politische Ordnung oder eine bestimmte Gruppe von Menschen.“

⁶ Palaver, *Terrorismus 2002*, 4-5. Zu diesem Aspekt vgl. auch Hoffman, *Terrorismus*, 172-208.

⁷ Gemeint ist hier die fehlende Unterscheidung zwischen Militär- und Zivilpersonen, zwischen Kampfpersonen und unbeteiligten Menschen. Alle werden unterschiedslos je nach Kalkül das Ziel terroristischer Attacken.

⁸ Backes, *Terrorismus*, 439.

⁹ Freilich sollte es in einem demokratischen Rechtsstaat den „Terrorismus von oben“ nicht geben. Kommt es von einzelnen Organen der Sicherheit dennoch dazu (z.B. durch massive polizeiliche Übergriffe), so ist gemäß Verfassung und Rechtsordnung dagegen vorzuziehen.

Anwendung bringen, z.B. durch gezielte Attentate auf Personen oder Sachen. Außerdem ist zu betonen, dass der Terrorismus bewußt Unschuldige in seine Aktionen einbezieht und ihnen durch Gewalt schadet bzw. sogar ihr Leben riskiert.

Daher kann man festhalten: Terrorismus ist der mit der systematischen Androhung und Anwendung von Gewalt auch gegen Unschuldige verbundene Versuch bestimmter Personen und Gruppen (mitunter unterstützt von gewissen Staaten), eine Änderung politischer oder gesellschaftlicher Verhältnisse zu erreichen.¹⁰ Damit verbunden ist eine Ideologie des Terrors, in der das angeblich gute Ziel fast jedes Mittel zu rechtfertigen scheint. Im Terrorismus weicht bei der bedrohten Bevölkerung die auf ein Ziel gerichtete und noch berechenbare Furcht einer unbestimmten und allgegenwärtigen Angst, wie sie durch vielfältige Formen der Einschüchterung erzeugt wird.¹¹

„Krieg gegen den Terrorismus“ („War on Terror“)

Mit dieser relativ neuen Sprachfigur haben die USA den Krieg gegen den Irak und zuvor schon gegen Afghanistan gerechtfertigt und sind sie auch bereit für künftige militärische Optionen. Sie argumentierten, das Terrornetzwerk um Osama bin Laden habe durch die Ereignisse des 11. September 2001 den USA und der westlichen Zivilisation gleichsam den Krieg erklärt. Der „Krieg gegen den Terrorismus“ sei nun auf allen Ebenen zu führen, auch gegen Staaten, die sich offen oder latent als Unterstützer terroristischer Gruppen erwiesen hätten. Dabei bemühen sich die USA zwar um die moralische und rechtliche Unterstützung der Weltgemeinschaft; notfalls ist man aber bereit, auch ohne ausdrückliche Ermächtigung des Welt sicherheitsrates der Vereinten Nationen eine militärische Aktion durchzuführen, wie der Irak-Krieg („Krieg gegen Saddam“) konkret gezeigt hat.

¹⁰ Hoffman (Terrorismus, 50) weist auf die Schwierigkeiten hin, das Phänomen des Terrorismus umfassend zu definieren. Er referiert (ebd., 48) eine Definition, wie sie das Verteidigungsministerium der USA gibt: Terrorismus sei „gesetzwidriger – oder angedrohter – Gebrauch von Zwang oder Gewalt gegen Personen oder Eigentum, um Regierungen oder Gesellschaften zu nötigen oder einzuschüchtern, oftmals um politische, religiöse oder ideologische Ziele zu erreichen.“

¹¹ Vgl. auch Höhle, Moral, 416-421.

In der unbedachten Verwendung des neuen Schlagworts eines „War on Terror“ liegt die Gefahr einer einseitig getroffenen moralischen Vorentscheidung. Es droht zu einem teilweise ungerechtfertigten, manipulativ herbeigeführten Vorurteil zu kommen, das die notwendige ethische Reflexion über die Kriterien des sogenannten „gerechten Krieges“ in einem konkreten Fall zu ersetzen droht. Das was zu beweisen ist, wird vorausgesetzt und damit der ethischen Diskussion entzogen. Freilich ist zuzugeben, dass die Wortgruppe eines „Krieges gegen den Terrorismus“ als solche durchaus in einem legitimen, wenn auch analogen Sinn verstanden werden kann, sofern sich dieses Verständnis mit der Reflexion über die genauen Anwendungsbedingungen eines *entschiedenen und beharrlichen Kampfes gegen den Terrorismus* verbindet. Tatsächlich muss bei der Behandlung des Terrorismus-Phänomens auch „auf den staatlichen Terrorismus hingewiesen werden, der eine Form des Stellvertreterkrieges darstellt und meist in der Unterstützung abweichender Gruppierungen in gegnerischen Staaten besteht.“¹² Dieser Aspekt findet sich bei vielen terroristischen Bewegungen und Gruppen im Hintergrund und rechtfertigt möglicherweise einen „Krieg gegen den Terrorismus“. Ethisch geht es dann vor allem um die Rahmenbedingungen und die Kriterien eines Einsatzes von polizeilicher und auch militärischer Gewalt gegen Terroristen, die vom Ausland aus operieren, und gegen deren staatliche Unterstützer.

Ethische Beurteilung des Terrorismus

Nachdem der Terrorismus als Phänomen beschrieben wurde, ist es nötig, eine ethische Bewertung vorzunehmen. Diese fällt, was keineswegs überrascht, negativ aus: *Terrorismus ist ein besonders schwerwiegendes sittliches Übel; er ist in sich schlecht.*¹³

¹² Palaver, Terrorismus 2000, 1342.

¹³ Vgl. Katechismus der Katholischen Kirche, Nr. 2297, der diese Verurteilung in einer Reihe mit anderen Gewaltphänomenen ausspricht, die konkret mit terroristischen Aktionen verbunden sein können: „*Entführungen* und *Geiselnahmen* verbreiten Schrecken und üben durch Drohung auf die Opfer unzulässigen Druck aus; sie sind moralisch unzulässig. Der *Terrorismus* bedroht, verwundet und tötet auf willkürliche Weise; er ist ein schwerer Verstoß gegen die Gerechtigkeit und die Liebe. *Folterung*, die körperliche oder seelische Gewalt anwendet, um Geständnisse zu erpressen, Schuldige zu bestrafen, Opponenten Angst einzujagen oder Hass zu befriedigen, widerspricht der

Was sind die Gründe für eine solche Sichtweise, wie sie von einer praktisch gelebten Alltagsethik des „common sense“, von den meisten Richtungen einer reflektierten philosophischen und theologischen Ethik und von der Lehrverkündigung der katholischen Kirche¹⁴ (übrigens in Übereinstimmung mit der Auffassung der meisten anderen Religionen) vertreten wird?

Der ethische Hauptvorwurf lautet: Der Terrorismus setzt systematisch Gewalt ein, und das auch gegen Unschuldige. Durch Einschüchterung erzeugt er ein Klima der Angst und dient insgesamt fragwürdigen Zielen. Im Terrorismus wird die Gewalt als solche zum Mittel der Konfliktlösung erhoben. Sie ist nicht mehr „ultima ratio“, d.h. letztes Mittel der Notwehr, wenn alle anderen Wege einer möglicherweise legitimen Sicherung und Verteidigung eigener Rechte versagen. Die Akteure des Terrorismus entziehen sich jedem Bemühen um rationale und argumentative Auseinandersetzung mit gegenteiligen Standpunkten. Was zählt, ist das Recht des Stärkeren; es geht um die unbedingte Durchsetzung der eigenen Ziele sogar mit sittlich schlechten Mitteln. Der Terrorist hat sich selber aus dem Dialog um das Gemeinwohl herausgenommen und vertritt nicht mehr den Standpunkt einer unparteiischen Gerechtigkeit, sondern den eines partikularen Interesses von einzelnen oder Gruppen, den er ohne Rücksicht auf fremde oder eigene Verluste durchzusetzen bereit ist. „Der Terrorismus basiert auf der Verachtung des Lebens des Menschen. Deshalb bildet er nicht allein den Grund für unerträgliche Verbrechen, sondern stellt selbst ein wirkliches

Achtung vor der Person und der Menschenwürde.“ Vgl. die Kurzanalyse im Hinblick auf die sittliche Dimension des Terrorismus bei Spindelböck, *Widerstandsrecht*, 237-239.

¹⁴ Bereits in seiner Enzyklika „*Sollicitudo rei socialis*“ hatte Papst Johannes Paul II. festgestellt: „Man darf auch nicht die Augen schließen vor einer weiteren schmerzhaften Plage der heutigen Welt: vor dem Phänomen des Terrorismus, verstanden als Vorsatz, unterschiedslos Menschen zu töten, Güter zu zerstören und gerade so ein Klima des Schreckens und der Unsicherheit zu schaffen, oft auch verbunden mit Geiselnahme. Auch wenn man als Motivation dieser unmenschlichen Praxis irgendeine Ideologie oder die Errichtung einer besseren Gesellschaft anführt, sind terroristische Akte niemals zu rechtfertigen. Das sind sie noch weniger, wenn solche Beschlüsse und Taten, durch die es manchmal zu wahren Blutbädern kommt, sowie manche Entführungen unschuldiger Menschen außerhalb der Konflikte einem propagandistischen Zweck zum Vorteil der eigenen Sache dienen sollen oder wenn sie, was noch schlimmer ist, als Ziel an sich gewollt sind, so dass man allein darum tötet, um zu töten. Angesichts von soviel Entsetzen und Leid behalten jene Worte stets ihren Wert, die ich vor einigen Jahren ausgesprochen habe und hier noch einmal wiederholen möchte: ‚Das Christentum verbietet ..., die Wege des Hasses einzuschlagen sowie das Mittel des Mordes an wehrlosen Personen und die Methode des Terrorismus zu benutzen.‘“ (Nr. 24)

Verbrechen gegen die Menschheit dar, insofern er auf den Terror als politische und wirtschaftliche Strategie zurückgreift.“¹⁵

Eine besondere Verschärfung erfährt der Terrorismus durch das Phänomen seiner internationalen Ausweitung. Durch weltweit organisierte und tätige Terrornetzwerke stellt er eine potentielle Bedrohung für die ganze Menschheit dar und offenbart so ein neues und bisher ungeahntes Maß an Verwerflichkeit.¹⁶ Spezifisch für eine bestimmte Form des Terrorismus sind sogenannte Selbstmordattentäter, die in einer bestimmten Ideologie als Märtyrer gelten. Hier zeigt sich, welches Ausmaß menschliche Verblendung und Bosheit annehmen können. Johannes Paul II. urteilt: „Wenn diese Terrororganisationen ihre eigenen Anhänger als Waffen benutzen, um sie gegen unbewaffnete, ahnungslose Menschen loszuschicken, machen sie damit auf erschütternde Weise den Todesdrang offenkundig, der sie speist. Der Terrorismus entspringt dem Hass und erzeugt Isolierung, Mißtrauen und Abschottung. Gewalt gesellt sich zu Gewalt, in einer tragischen Spirale, die auch die jungen Generationen mit hineinzieht, die so den Hass erben, der schon frühere Generationen entzweit hat.“¹⁷

Nochmals gesteigert wird die terroristische Gefahr und der Grad ihrer ethischen Verwerflichkeit durch die ausdrückliche Berufung auf religiöse Ziele.¹⁸ Theologisch gesprochen kommt es dabei zum Mißbrauch des Namens Gottes für inhumane Zwecke.¹⁹ Papst Johannes Paul II. stellt fest: „Es ist eine Profanierung der Religion, sich als Terroristen im Namen Gottes zu

¹⁵ Johannes Paul II., Weltfriedenstag 2002, Nr. 4.

¹⁶ „In den letzten Jahren, besonders nach dem Ende des kalten Krieges, ist der Terrorismus zu einem hochentwickelten Netz des politischen, technischen und wirtschaftlichen Zusammenwirkens geworden, das die nationalen Grenzen überschreitet und sich anschickt, die ganze Welt zu umgarnen. Es handelt sich um Organisationen im wahrsten Sinn des Wortes, die oft mit beachtlichen Geldmitteln ausgestattet sind und Strategien auf breiter Ebene ausarbeiten, wobei sie unschuldige Personen treffen, die mit den von den Terroristen verfolgten Zielen überhaupt nichts zu tun haben.“ – Johannes Paul II., Weltfriedenstag 2002, Nr. 4.

¹⁷ Johannes Paul II., Weltfriedenstag 2002, Nr. 4.

¹⁸ „Der religiöse Terrorismus von heute zeigt sich ... als eine moderne Erscheinung, weil er mit seinem gewalttätigen Aktivismus verrät, dass er trotz aller religiösen Beteuerungen nicht wirklich an ein Handeln Gottes glaubt, sondern ähnlich wie jeder säkulare Terrorismus die Geschichte selbst in die Hände zu nehmen versucht.“ – Palaver, Terrorismus 2002, 27. Zum Zusammenhang von Religion und Terrorismus vgl. Hoffman, Terrorismus, 112-171.

¹⁹ „Selbst die Auslöschung der ganzen Erde erscheint als gerechtfertigt, wenn nur noch die Zustimmung eines jenseitigen – von den eigenen Gewaltprojektionen bestimmten – Dritten gesucht wird.“ – Palaver, Terrorismus 2002, 15.

bezeichnen, dem Menschen im Namen Gottes Gewalt anzutun. Die terroristische Gewalt steht im Gegensatz zum Glauben an Gott, den Schöpfer des Menschen, an Gott, der sich um den Menschen kümmert und ihn liebt.“²⁰ Niemand ist befugt, die eigene Sichtweise der Dinge mit Gewalt dem anderen aufzuerlegen. Die Achtung des Gewissens des anderen verbietet es, die Wahrheit oder das, was man dafür hält, anderen aufzuzwingen. Eine eigene Überzeugung kann dem Mitmenschen nur vorgelegt werden; annehmen muss er sie selber, in aller Freiheit.

Sittlich legitime Wege zur Überwindung von Gewalt und Terror

Um dem Teufelskreis von Gewalt und Gegengewalt zu entkommen, wie er insbesondere in terroristischen Aktionen zum Ausdruck kommt²¹, ist eine *umfassende Strategie der Bekämpfung des Terrorismus* nötig, die in einem weiteren Sinn als „Krieg gegen den Terrorismus“ bezeichnet werden kann. Die Verteidigung gegen den Terrorismus ist „ein Recht, das sich wie jedes andere bei der Wahl sowohl der Ziele wie der Mittel an moralische und rechtliche Regeln halten muss.“²²

Gewalt im Sinne von „violentia“, d.h. von Gewalttätigkeit, kann kein rechtmäßiges Mittel der Politik und der gesellschaftlichen Veränderung sein. Wo die Gewalttätigkeit dennoch vorkommt, sind staatliche und internationale Maßnahmen nötig, um sie einzudämmen und abzuwehren, im äußersten Fall auch gewaltsame. Diese Art von Gewalt gegenüber terroristischen Aktionen geschieht im Namen der rechtmäßigen Autorität („*potestas*“) und hat defensiven Charakter, da sie eine unumgängliche Antwort darstellt auf die angreifende Gewalt von Terroristen. Polizeiliche, aber auch militärische Maßnahmen erhalten in diesem Kontext ihre Bedeutung und ethische Berechtigung. Die Frage, inwieweit es einen eigentlichen „Krieg gegen den Terrorismus“ geben kann, wird jedoch noch zu klären sein.

²⁰ Johannes Paul II., Weltfriedenstag 2002, Nr. 7.

²¹ Je mehr man den Opferstatus für die eigene Seite reklamiert, umso eher legitimiert man damit neue Vergeltungsschläge für angebliches oder tatsächlich erlittenes Unrecht. Vgl. Palaver, Terrorismus 2002, 25.

²² Johannes Paul II., Weltfriedenstag 2002, Nr. 5.

Die staatliche Anwendung sicherheitspolitischer Maßnahmen zum Schutz vor der Bedrohung durch Terroristen wirkt sich auf verschiedenen Ebenen des öffentlichen und privaten Lebens aus. Wesentlich ist, dass die verfassungsmäßig garantierten Grundrechte und die jedem Menschen von Natur aus zukommenden Rechte nicht verletzt werden. Wollte man hier einen Überwachungsstaat errichten und ausbauen, der die möglichst lückenlose Kontrolle über alle Bürger garantiert und jede verdächtige Tätigkeit von vornherein erfaßt, so wäre eben dieses System eine noch größere Gefahr für die Freiheit und das menschliche Zusammenleben als der Terrorismus als solcher. Die Maßlosigkeit des Terrorismus darf nicht zu maßlosen Forderungen der staatlichen Abwehr führen, da dies eine neue und schlimmere Form der Unterdrückung erzeugen würde als jene, die man zu bekämpfen vorgibt. So besteht eine absolute Grenze gegenüber staatlicher Willkür: Das Instrumentalisierungsverbot des Menschen²³ und die damit zusammenhängenden unbedingt zu achtenden Rechte geben den ethischen Rubikon an, der um des Gewissens willen nicht überschritten werden darf – auch nicht durch Berufung auf angeblich gerechtfertigte sicherheitsrelevante Vorbehalte gegenüber verfassungsmäßig verbrieften Grundrechten und den Menschenrechten.

Wesentlich und unabdingbar gegenüber dem vielschichtigen Phänomen des Terrorismus erscheint die Ursachenanalyse. Antworten auf echte Probleme und Anliegen, auch wenn diese sich unter der Maske des Terrors verstecken, müssen gefunden werden. Dabei ist eine Absage an simple Erklärungsmuster nötig: „Monokausale Erklärungsversuche werden der Vielfalt der Faktoren, die terroristische ‚Karrieren‘ formen, nicht gerecht. Ideologische Einflüsse können ebenso prägend wirken wie negative Erfahrungen mit staatlichen Sicherheitskräften oder gruppenspezifische Prozesse in subkultureller Isolation.“²⁴

Somit muss die Antwort auf den Terrorismus grundsätzlich eine zweifache sein: eine sicherheitsstaatliche (durch Organe wie Polizei oder Militär zu

²³ Klassisch wurde dieses Verbot in positiver Form formuliert von Immanuel Kant in der zweiten Fassung des kategorischen Imperativs: „Handle so, dass du die Menschheit – sowohl in deiner Person als auch in der Person eines jeden anderen – jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel gebrauchst!“ – Kant, Grundlegung, B 66-67.

²⁴ Backes, Terrorismus, 442.

vollziehende), um der quasi-militärischen Funktion des Terrorismus entgegenzutreten; aber auch eine auf die tieferen Ursachen und Anliegen zielende, nur im Dialog und in echten Reformen zu bewältigende, um der kommunikativ-propagandistischen Funktion des Terrorismus entgegenzuwirken, die auf jene Gruppe zielt, die er zu vertreten angibt. Denn die Aktionen der Terroristen „verstehen sich als Fanale, die Aufmerksamkeit erregen, das Bewußtsein der ‚Unterdrückten‘ stimulieren, eine revolutionäre Stimmung erzeugen, die es den ‚Befreiungskämpfern‘ erlaubt, wachsende Sympathien für ihren Kampf zu nutzen.“²⁵ Durch Beschädigung von Sachwerten mit hohem Symbolwert und je nach Ideologie auch durch gezielte Tötung von Menschen (auch Unschuldiger) soll eine Botschaft an bestimmte Gruppen vermittelt werden, die unmittelbar verstanden und akzeptiert werden kann. Dieser Bewußtseinslage gilt es konstruktiv entgegenzutreten.

Betrachtet man Terroristen auch als zumindest teilweise rationale Akteure und den Terrorismus als eine mitunter erfolgreiche Strategie des realsymbolischen Einsatzes physischer Gewalt, so kann auf ihn effektiver reagiert werden. Terrorismus entsteht unter spezifischen Bedingungen. Starke gesellschaftliche Spannungen sind als Voraussetzung und Hintergrund ebenso nötig wie die Existenz einer scheinbar unerschütterlichen Hegemonialmacht, eine extrem motivierende Ideologie und eine wirkungsmächtige Organisation. Erst wenn diese Bedingungen nicht mehr gegeben sind, kann auch der Terrorismus überwunden werden - nicht jedoch durch blinde militärische Bekämpfung.²⁶

Echte Vertrauensbildung ist nötig: nicht gegenüber den Terroristen, die bereits zu allem entschlossen sind und nur durch staatliche Gewalt an ihren Aktionen gehindert werden können, wohl aber gegenüber dem sogenannten „terroristischen Milieu“ und gewissen kulturellen Kontexten, in denen es inhaltliche Probleme und Anliegen gibt, auf die reagiert werden muss.²⁷ Dies ist verbunden mit der Bereitschaft zur Achtung fremder Völker in

²⁵ Backes, Terrorismus, 440.

²⁶ So die Hauptthese des Kriminologen Scheerer (Zukunft).

²⁷ Auch nach Auffassung von Papst Johannes Paul II. wird „die Anwerbung von Terroristen ... in einem sozialen Umfeld erleichtert, wo Rechte verletzt und Ungerechtigkeiten allzu lange geduldet werden.“ – Weltfriedenstag 2002, Nr. 5.

ihrer Andersartigkeit und zu einem echten Dialog der Kulturen, abseits von Imperialismus und Kolonialismus. Eben dies dürfte manchen Weltmächten und Mentalitäten schwerfallen, ist aber gerade deshalb umso wichtiger.

Im letzten kann nur eine weltweit zu verwirklichende „Zivilisation der Liebe“ die Antwort gegen den Terror und seine Ursprungsbedingungen sein. Die Alternative wäre ein umfassendes Sicherheitssystem, das selbst in Gefahr steht umzuschlagen zu einem weltweiten Überwachungssystem eines kollektiven (welt-)staatlichen Terrors. Hier ist der spezifische Beitrag der Kirche als Lernort des Friedens und des Dialogs sowie der Begegnung der Kulturen gefordert. In ähnlicher Weise meint auch Wolfgang Palaver: „Bezüglich der Überwindung der Ursachen des Terrorismus gilt es sowohl soziale Ungerechtigkeiten zu beseitigen als auch alle jene Religionen zu stärken, die eine Kultur der Gewaltfreiheit fördern.“²⁸ Sowohl Gerechtigkeit wie auch Vergebung sind die integralen Bestandteile einer umfassenden Strategie der Liebe zur Überwindung des Terrorismus und jeder anderen Form von Gewalt und Unrecht.²⁹ Die Erziehung dazu beginnt bereits in der Familie.

Kriterien für einen sittlich legitimen militärischen Einsatz im Kampf gegen den Terrorismus

Insofern der Terrorismus als Wesenselement den Einsatz physischer Gewalt gegen Menschen beinhaltet, treten die Akteure und Unterstützer terroristischer Unternehmungen als Aggressoren gegenüber Staat und Gesellschaft auf. Von daher ist ein Notwehrrecht der möglicherweise auch gewaltsamen Verteidigung gegen diese Bedrohung unmittelbar einsichtig.

Obwohl Terroristen einem Staat bzw. der Staatengemeinschaft der Zahl nach und auch im Hinblick auf die eingesetzten Waffen grundsätzlich unterlegen sind, geschieht eine gewisse Umkehr der Bedrohungsverhältnisse durch das „Konzept asymmetrischer Kriegsführung“. International operie-

²⁸ Palaver, *Terrorismus* 2000, 1343.

²⁹ Vgl. Johannes Paul II., Botschaft zum Weltfriedenstag 2002, mit dem programmatischen Titel: „Kein Friede ohne Gerechtigkeit, keine Gerechtigkeit ohne Vergebung“.

rende terroristische Gruppen bedienen sich dabei der im Verborgenen erfolgenden Unterstützung bestimmter Staaten, die auf diese Weise zu Komplizen des Terrorismus werden. Was die terroristische Kriegsführung von einem gewöhnlichen Krieg von Staaten gegeneinander unterscheidet, ist insbesondere der gezielte Einsatz von Gewalt gegen Unschuldige, das Fehlen konventioneller Waffenkonzentrationen und Waffenbewegungen, die Abwesenheit sichtbarer Zeichen des unmittelbaren Angriffs (da der Terrorismus gerade vom Überraschungsmoment profitiert) sowie die nicht offen hervortretende Identität des Angreifers, was seine Bekämpfung umso schwieriger macht.³⁰

Unter diesen Voraussetzungen und Bedingungen scheint es verständlich, dass sich die USA und andere Staaten die Bekämpfung des Terrorismus als regelrechten „Krieg gegen den Terrorismus“ auf ihre Fahnen geschrieben haben. Freilich ist diese Bezeichnung nur im analogen Sinn zulässig, da doch wesentliche Unterschiede gegenüber einem gewöhnlichen Krieg bestehen. Einzelne Aktionen im Rahmen dieses „War on Terror“ können jedoch durchaus als Elemente eines Krieges angesehen werden und unterliegen einer dementsprechenden ethischen Bewertung. Von daher erscheint es sinnvoll, sich die Kriterien für die sittlich gerechtfertigte militärische Verteidigung (traditionellerweise als Kriterien für den sogenannten „gerechten Krieg“ bezeichnet³¹) zu vergegenwärtigen, wie sie von der katholischen Soziallehre und Moraltheologie aufgezeigt werden.

³⁰ "What is new in the world of just-war theory in the 20th century, to resume, is the concept of 'asymmetrical warfare.' This concept has been developed by international terrorist groups that, although dependent on clandestine assistance from states willing to help them secretly, are not responsible to any public authority. In order to demonstrate the inability of elected governments to defend the lives of their own people, these terrorist cells execute dramatic attacks upon innocent civilians. The more dramatic and murderous these attacks, the more likely they are to shake legitimate governments to their foundations. ... Normal criteria watched for by just-war theorists were not literally present: neither conventional military movements, nor visible signs of imminent attack, nor the authority of a hostile nation state. The horror of the damage was immense, just the same." – Novak, Warfare.

³¹ Brian Johnstone (War, 40) hat mit Recht festgestellt, dass die traditionellen Kriterien eines „bellum iustum“ keineswegs dazu dienen dürfen, einen Krieg als solchen ethisch zu rechtfertigen. Vielmehr geht es um die Einschränkung jeglicher kriegerischer Aktionen in Richtung unbedingter Notwehr und gemeinsamer staatlicher Verteidigung gegenüber ungerechten kriegerischen Angriffen fremder Staaten und Mächte. Es geht um einen „responsible way to deal with unavoidable violence“.

Nur wenn folgende Bedingungen gemeinsam gegeben sind, sind militärische Aktionen einer kollektiven Verteidigung sittlich gerechtfertigt:

- Ein durch den Angriff gegebener Schaden „muss sicher feststehen, schwerwiegend und von Dauer sein.“
- Die gewaltsame Verteidigung kann nur die „ultima ratio“ sein, nachdem sich alle anderen Mittel „als undurchführbar oder wirkungslos erwiesen haben.“
- Die Erfolgsaussicht muss wirklich gegeben sein.
- Die durch die Aktion der militärischen Verteidigung hervorgerufenen Schäden oder Wirren dürfen nicht größer sein als das zu beseitigende Übel. „Beim Urteil darüber, ob diese Bedingung erfüllt ist, ist sorgfältig auf die gewaltige Zerstörungskraft der modernen Waffen zu achten.“³²

Die Kriterien der sittlich gerechtfertigten militärischen Verteidigung können der Sache nach identisch, aber in anderer begrifflicher Ausführung in zwei Gruppen eingeteilt werden: in Kriterien für die Entscheidung zum Krieg (nämlich „legitimate authority, just cause, right intention“)³³ und in Kriterien für die Kriegsführung als solche (nämlich „discrimination, proportionality, last resort, and reasonable hope of success“). Diese Kriterien eines „bellum justum“ sind im Licht jener Traditionen zu interpretieren und zu beurteilen, aus denen heraus sie sich entwickelt haben. So besteht eine gewisse Spannung zwischen einer rational-aufgeklärten bellum-justum-Theorie und der christlichen und katholischen Auffassung davon.³⁴

Bereits Augustinus sah die Kriegsführung als ein unter Umständen notwendiges Übel an. Das Ziel müsse die Wiederherstellung eines gerechten

³² Vgl. die Zusammenstellung im „Katechismus der Katholischen Kirche“, Nr. 2309. Betont wird dort auch: „Die Beurteilung, ob alle diese Voraussetzungen für die sittliche Erlaubtheit eines Verteidigungskrieges vorliegen, kommt dem klugen Ermessen derer zu, die mit der Wahrung des Gemeinwohls betraut sind.“

³³ Sowohl die Kirche (vgl. 2. Vatikanisches Konzil, Gaudium et spes, Nr. 79) wie auch die Vereinten Nationen anerkennen gegenwärtig allein die Verteidigung als „justa causa“ eines Krieges (vgl. Art. 51 von Kap. 7. der UN-Charta).

³⁴ Vgl. Johnstone, War, 43. Tradition wird hier nicht nur als Übermittlung und Weitergabe von Ideen und Argumenten verstanden, sondern als Teilhabe an einer spezifischen Lebenserfahrung aufgrund von gemeinsamen Werten. Es geht um die Fortsetzung eines guten Lebens, das sich in der Vergangenheit bewährt hat, auch in der Zukunft (ebd., 44).

Friedens sein. Nur die gerechte Autorität dürfe einen Krieg initiieren, d.h. die verantwortlichen Lenker eines Staates oder Gott selber. Als „*justa causa*“ treten bei ihm der Schutz der anderen und das Gemeinwohl hervor.³⁵ Thomas von Aquin stellte den Gemeinwohlaspekt noch stärker heraus und betonte die Notwendigkeit der Friedensförderung, da die Menschheit eine gemeinsame Familie unter Gott bilde. Eine entscheidende *Quaestio* stellt unter anderem die Frage, ob Krieg immer eine Sünde sei.³⁶ Die Antwort lautet: Normalerweise schon, aber nicht in allen Umständen. Möglicherweise sei unter der Voraussetzung der faktischen Sündhaftigkeit und ungerechten Gewalt der Krieg nötig – aber nur als Weg zum Frieden. Als Bedingungen nennt Thomas von Aquin die rechtmäßige Autorität, die rechte Absicht (Frieden) sowie die Angemessenheit der Kriegsführung im Hinblick auf die Entscheidung zum Krieg und den Einsatz der Mittel. Der theologische Kontext ist und bleibt jener der Liebe, auch zu den Feinden. Dies hat auch Konsequenzen im Hinblick auf die nicht zulässige Tötung von Unschuldigen.³⁷

Der Kontext der Tugenden ging durch die Säkularisierung der „*bellum-justum*“-Theorie teilweise verloren bzw. trat zurück.³⁸ Wenn man nun beispielsweise die Norm, keine Unschuldigen bzw. keine Non-Kombattanten zu töten, losgelöst von ihrem christlichen Kontext und von einer Tugendethik betrachtet, wird sie zwar nicht in sich falsch, wohl aber werden derartige normative Sätze „deprived both of their substance and of their motivating power.“³⁹ Die in der säkularen Form vorausgesetzte rechtliche Objektivität gewisser Elemente der „*bellum-justum*-Theorie“ ist in der Anwendung auf konkrete Situationen mit Schwierigkeiten verbunden. Die Vernunft muss daher gebunden sein an Tugenden, insbesondere an Liebe

³⁵ Vgl. Johnstone, War, 46 ff.

³⁶ Vgl. Thomas von Aquin, STh II-II q.40.

³⁷ Vgl. Johnstone, War, 50 ff; Renick, Charity, 447 f, mit Berufung auf Thomas von Aquin, STh II-II q.64. Suarez führt die thomatische Position weiter und unterscheidet klar zwischen Kämpfenden und Zivilpersonen im Krieg, die nicht getötet werden dürfen. Es genügt nicht, die Proportionalität so zu verstehen, dass das Gute gegenüber dem Bösen überwiegt; gemäß dem „*ordo caritatis*“ muss das Übel minimiert werden; vgl. Renick, Charity 451 f.

³⁸ Eine säkularisierte Version der „*lex naturalis*“ setzte sich durch, so bei Gentili (vgl. Renick, Charity, 453 f). Bei Bynkershoek ist die Säkularisierung voll durchgeführt; die Tugend der Liebe wird zum überflüssigen Luxus gegenüber der Gerechtigkeit (vgl. ebd., 456-458).

³⁹ Johnstone, War, 56 f.

und Gerechtigkeit; sie orientiert sich aber auch an den objektiven Voraussetzungen und Zielen des Friedens und des Schutzes der Unschuldigen.

Im Hinblick auf das Maß eines nötigen Gewalteinsetzes gilt nun bei der sittlich gerechtfertigten militärischen Verteidigung gewaltsam bedrohter Menschen und in analoger Weise auch beim Kampf gegen terroristische Attacken: „Where one cannot protect these persons by any other means except armed force, armed force may be justifiable. ... Charity would require the limitation of the use of violence to what is necessary to defend those persons under threat or attack.“⁴⁰ Die theologische Tugend der Liebe zielt auf den vollkommenen sittlichen Akt. Kritisch anzumerken ist, dass hier kein Rigorismus eingeführt werden darf, da dies für gewöhnlich eine Überforderung wäre. Es geht um die „Dynamik des Mehr“ aufgrund der Liebe. Außerdem muss man unterscheiden zwischen Handlungen, die jedenfalls zu meiden sind, und guten Taten, die man tun kann, aber nicht muss. In der konkreten Frage geht es jedoch um das *ethisch zulässige Minimum des Gewalteinsetzes* bei der individuellen und kollektiven Selbstverteidigung. In Fragen des Lebensschutzes und des Tötungsverbots ist tatsächlich wegen des in Frage stehenden hohen Gutes des menschlichen Lebens eine tutio-ristische Position verlangt, welche die direkte Tötung unschuldigen Lebens kategorisch ausschließt.

Bei einem sogenannten „Krieg gegen den Terrorismus“ trifft der Verteidigungsgrund zweifellos zu. Wird jedoch auch das Kriterium der Proportionalität erfüllt? Es geht darum, dass man – nachdem alle anderen Mittel ausgeschöpft sind – die Angemessenheit gewaltsamer Mittel dahingehend überprüft, ob sie wirklich dem Ziel der effektiven Abwehr entsprechen.⁴¹ Diese Proportionalität ist zu evaluieren sowohl im Hinblick auf die Entscheidung zum Krieg wie auch im Hinblick auf die einzelnen Kriegshandlungen während einer militärischen Auseinandersetzung. Konkret meint Johnstone, jene Staaten, die nun einen „Krieg gegen den Terrorismus“ führen, hätten sich selber jahrzehntlang einem „nuclear terrorism“ verschrieben, in welchem sie das Kriterium der Proportionalität mißachtet hätten,

⁴⁰ Johnstone, War, 60.

⁴¹ Vgl. Johnstone, War, 42: „is war proportionate to the just end of self-defence, or should other methods be preferred, such as those provided by international law or sanctions?“

„targeting cities with their innocent inhabitants, so as to threaten other governments“.⁴² Klarerweise folgt jedoch aus einem möglichen Fehlverhalten in der Vergangenheit nicht, dass die betreffenden Staaten hiermit jedes Recht verwirkt hätten, gegenüber einem echten Aggressor – wie es terroristische Netzwerke und Akteure nun einmal sind – effektiv aufzutreten und sittlich einwandfreie Mittel der Abwehr anzuwenden.

John Langan stellt drei Fragen im Hinblick auf die Anwendung von Kriterien des gerechten Kriegs auf den Kampf gegen den Terrorismus im Ausland⁴³:

- 1) Entspricht der beabsichtigte Einsatz von Gewalt dem Prinzip der Unterscheidung, d.h. richtet er sich auf militärische Ziele und auf Personen, die aktiv im terroristischen Netzwerk involviert sind, und versucht dieser Einsatz den Schaden für Zivilpersonen zu minimieren?
- 2) Bringt der beabsichtigte Einsatz von Gewalt die sittlich annehmbare Absicht, die Gerechtigkeit wiederherzustellen, zum Ausdruck, oder möchte man damit Bestrebungen nach Rache oder Gefühle des Hasses zufriedenzustellen?
- 3) Besteht eine ausreichende Wahrscheinlichkeit, dass der geplante Einsatz von Gewalt sittlich bedeutsame Ziele bewirkt, d.h. besteht er den Test der Verhältnismäßigkeit? Wird er Resultate hervorbringen, die ausreichend zuverlässig und von Wert sind, um den Schaden aufzuwiegen, den der Einsatz tödlicher Gewalt mit sich bringt?

⁴² Johnstone, War, 61. Höfle (Moral, 1053) meint: „Die Drohung mit Massenvernichtungswaffen kann nur in einer Übergangsperiode der menschlichen Geschichte akzeptabel sein, und keine Epoche muss sich dringender um die Errichtung universalstaatlicher Strukturen bemühen als diejenige, die am Rande des nuklearen Abgrunds taumelt.“ Eine derartige Drohung kann vom Standpunkt einer theologischen Ethik nur solange toleriert werden, bis wirklich eine bessere Alternative besteht. In sich zu rechtfertigen ist sie niemals, da ja doch – um als Drohung wirksam zu sein – ein zumindest bedingter Wille zum Einsatz jener in sich schlechten Massenvernichtungswaffen vorausgesetzt werden muss.

⁴³ „1) Does the proposed use of force observe the principle of discrimination—that is, does it aim at military targets and persons actively involved in the terrorist network, and does it attempt to minimize harm to civilians? 2) Does the proposed use of force manifest a morally acceptable intention to bring about justice, or is it designed to satisfy desires for revenge and feelings of hatred? 3) Is the proposed use of force likely to achieve morally important objectives—that is, will it meet the test of proportionality; will it bring about results that are sufficiently reliable and valuable to outweigh the harm that is inherent in the use of lethal force?“ – Langan, Ends.

Gerade die vielen Unwägbarkeiten bei der Beurteilung einer konkreten Situation lassen es für dringend geboten erscheinen, sich nicht vorschnell von einer Ideologie des „Kriegs gegen den Terrorismus“ zu Aktionen hinreißen zu lassen, die nicht wieder gutzumachende Schäden an Leib und Leben auch vieler Zivilisten mit sich bringen können.

Die Beachtung einer Moral der Mittel im Kampf gegen den Terrorismus

Die Beachtung einer „Moral der Mittel“ verlangt den unbedingten Ausschluß in sich schlechter Mittel, sowohl in kriegerischen Auseinandersetzungen wie auch in jeder Form des Kampfes gegen den Terrorismus. Unterscheidungen sind nötig, auch zwischen polizeilichen und militärischen Mitteln, obwohl derartige Grenzziehungen immer eine gewisse Unschärfe mit sich bringen. Weniger gewaltsame Mittel sind nach Möglichkeit vorzuziehen. Jedenfalls als ethisch verwerflich abzulehnen und zu ächten sind die Massenvernichtungsmittel (ABC-Waffen), die auf die Vernichtung großer Massen an Menschen abzielen und keinen Unterschied kennen zwischen Zivilisten und militärischen Kampfpersonen. Abzulehnen sind außerdem Repressalien im strengen Sinn. Sie richten sich auch gegen Unschuldige und bestehen in der Anwendung von völkerrechtswidrigen Maßnahmen gegenüber dem Feind mit dem Ziel, ihn zur Einstellung laufender oder weiterhin drohender Völkerrechtsverletzungen zu zwingen. Es handelt sich um innerlich schlechte Handlungen, da eine Repressalie „gegen das natürliche Verbot verstößt, einen unschuldigen Menschen zu bestrafen“.⁴⁴

Vittorio Hösle hält „militärische Sanktionen gegen jene Staaten [für] erlaubt, die die Terroristen unterstützen oder wenigstens dulden“.⁴⁵ Es geht hier weniger um direkte militärische Maßnahmen gegen die Terroristen als solche, als vielmehr um Aktionen gegen Staaten und deren politisch Verantwortliche, die sich offen oder im geheimen mit gewissen Terrorbewegungen identifizieren und diese unterstützen. Zwar meint Hösle, solche militärischen Maßnahmen seien „positivvölkerrechtlich ... zwar meist un-

⁴⁴ Hörmann, Friede, 65.

⁴⁵ Hösle, Moral, 1050.

zulässig“, jedoch sei eben „das positive Völkerrecht ... nicht das letzte Kriterium der Moral“, was von einem naturrechtlichen Standpunkt aus ganz allgemein durchaus bestätigt werden kann. Militärische Maßnahmen dürfen aber auch nach Hösle nur die „ultima ratio“ sein; zuerst seien wirtschaftliche Sanktionen einzusetzen, und man müsse schwachen Staaten Hilfen bei der Terrorismusbekämpfung anbieten.

Beim „Krieg gegen den Terrorismus“ handelt es sich um die möglicherweise bis zum Einsatz militärischer Gewalt reichende Entschiedenheit der internationalen Gemeinschaft und einzelner Staaten, dem Terrorismus beizukommen und ihn zu unterbinden. Was die Rede vom „War on Terror“ vermissen lässt, ist die Frage nach den möglichen Ursachen des Terrorismus. Ein „Krieg gegen den Terrorismus“ scheint sich die Lösung primär vom Einsatz staatlicher und internationaler Machtmittel gegen Terroristen erwarten zu wollen. Anzufragen ist, ob hier nicht eine bloße Unterdrückung von Gewaltphänomenen stattfindet, deren Ursachen möglicherweise weiterbestehen oder durch eine bestimmte Form der Unterdrückung sogar noch potenziert werden können.⁴⁶ Schlagzeilen wie „Why the War on Terror will never end“⁴⁷ vermögen diese reale Befürchtung gut zu illustrieren. Andere Konfliktlösungsstrategien werden aus der Position des vermeintlich Stärkeren von vornherein ausgeblendet oder mit nachgeordneter Präferenz behandelt, was sich mittel- und langfristig nur negativ auswirken kann.

Für die militärische Bekämpfung von Terrorstaaten stellt Hösle die Regel auf, man werde „Gewalt gegen Sachen, gegen Soldaten und gegen nicht betroffene Zivilisten unterscheiden müssen – erstere mag angemessen, letztere kann nie legitim sein: Die Tötung unschuldiger Zivilisten eines Nachbarlandes, das Terroristen deckt, ist keine irgendwie diskutable Re-

⁴⁶ Weder ökonomische Sanktionen noch militärische Vergeltungsmaßnahmen haben sich als restlos erfolgreich erwiesen, positive Veränderungen bei der Politik bestimmter Länder, die den Terrorismus förderten oder tolerierten, durchzusetzen. Vgl. Hoffman, *Terrorismus*, 257, der ein Diskussionspapier amerikanischer Geheimdienstkreise zitiert, in dem es heißt: „In der Praxis hat kein staatlicher Förderer des internationalen Terrorismus, gegen den die USA ein Embargo oder Sanktionen ergriffen haben, seine Rolle als Sponsor aufgegeben oder dem Terrorismus als Mittel der Außenpolitik abgeschworen.“

⁴⁷ Cover-Story von Time, 26. Mai 2003.

pressalie.“⁴⁸ Das direkte Ziel von Militäraktionen sind jene Staaten, die terroristische Aktionen unterstützen. Die Abstufung des Einsatzes von Gewaltmitteln je nach dem Status des Gegenübers ist wesentlich und unaufgebbar, auch aus ethischer Sicht. Ansonsten würde eine fundamentale Verletzung des Prinzips der Notwehr vorliegen. Unter dem Vorwand der Bekämpfung des Unrechts könnte so ein Staat im „Krieg gegen den Terror“ noch größeres Unrecht begehen als jenes, das er eigentlich beseitigen will.

„Tyrannenmord“ im „Krieg gegen den Terrorismus“?

Wie kann und darf gegen eine für terroristische Aktionen in hohem Maß mitverantwortliche politische Führungspersonlichkeit vorgegangen werden? Ist eine Tötung einer solchen Person (eines „Tyrannen“) als Element des Kampfes gegen den Terrorismus möglicherweise zu rechtfertigen? Kommt es zu einem von dieser Seite her zu verantwortenden Krieg (und manche sind der Meinung, das Terrornetzwerk als solches und seine auf Vernichtung gesellschaftlicher Fundamente zielenden Aktionen seien bereits dieser unerklärte, aber doch überaus gefährliche und wirksame Krieg), dann meint Höhle sogar: „Die gezielte Ermordung ziviler gegnerischer Regierungsmitglieder, die für einen ungerechten Krieg verantwortlich sind, ist m.E. moralisch unbedenklich, wenn damit der Krieg zu einem raschen Ende gebracht werden kann; es ist nicht einzusehen, warum Soldaten, die zum Teil gegen ihren Willen dienen müssen, mehr gefährdet sein sollten als diejenigen, die die Verantwortung für einen ungerechten Krieg tragen.“⁴⁹

Die Folge einer solchen Sicht wäre jedoch eine Willkür der Vorgangsweise, die Gewalt nicht mehr als „ultima ratio“ ansieht und den Unterschied zwischen militärischen und zivilen Personen aufzuheben droht. Vor allem ist der Terminus und das Zugeständnis der Erlaubtheit eines „Mordes“ abzulehnen: Ein Mord ist in sich schlecht und daher nie zulässig, während eine unter Umständen in einem Akt individueller oder auch gemeinsamer Notwehr erfolgende Tötung eines ungerechten Angreifers (als der der

⁴⁸ Höhle, *Moral*, 1050.

⁴⁹ Höhle, *Moral*, 1049.

Letztverantwortliche einer ungerechten militärischen Aktion zweifellos zu gelten hat) nach Abwägung aller relevanten Umstände und unter Ausschöpfung aller friedlichen und weniger gewaltsamen Mittel möglicherweise gerechtfertigt sein kann.⁵⁰

Terrorismus richtet sich gezielt auch gegen Unschuldige, d.h. gegen die Zivilbevölkerung im eigentlichen Sinn. Terroristische Aktionen können nie legitimiert werden. Als Mittel ethisch legitimer und zugleich effektiver Terrorbekämpfung schlägt Höhle vor, die unmittelbaren Täter (d.h. die Terroristen) zu bestrafen, „und zwar aufgrund rechtsstaatlicher Verfahren, gegebenenfalls nach ihrer Entführung aus dem Nachbarland; ihre Ermordung ist nur dann zu erwägen, *wenn* es keine Möglichkeit gibt, sie zur Rechenschaft zu ziehen, und *wenn* sie andernfalls weiterhin terroristische Akte ausüben würden.“⁵¹

Genau hier zeigt sich die Problematik des Übergangs von jedenfalls anzustrebenden rechtsstaatlichen Verfolgungsmaßnahmen gegen Terroristen und ihrer Bestrafung nach einem ordentlichen Gerichtsverfahren zur mehr oder weniger rechtlich gedeckten gewaltsamen Beseitigung von Terroristen, die freilich nie den Charakter eines Mordes haben darf, um ethisch noch legitim sein zu können (insofern ist es strikt abzulehnen, von „Er-

⁵⁰ Brian Johnstone kommt in dieser Frage zu einem negativen Ergebnis: Im Hintergrund stehen grundsätzliche Überlegungen der naturrechtlichen und theologischen Ethik, aber auch die spezifischen Erfahrungen, dass politische Morde jeweils mehr Unheil hervorbrachten als sie zu bekämpfen vorgaben: „The argument here is based on consequences, that is the claim is being made that these activities will most probably cause more harm than good. It is also drawn from experience. ... A moral tradition aimed at fostering and protecting life cannot accept practices which have been shown by experience to do neither.“ (Johnstone, *Assassination*, 46) Anders akzentuiert dies Clemens Breuer (Tyrannentötung), der zusammenfassend feststellt: „Erstes Ziel des Volkes muss es sein, durch passiven Widerstand den Tyrannen zur Gesinnungsänderung zu bewegen. Führt dies auf Dauer nicht zu einer Linderung der Tyrannenherrschaft, so steht einem Volk das aktive Widerstandsrecht zur Verfügung, das aber auch dann noch prinzipiell die Tyrannentötung ausschließt, da zunächst versucht werden muss, den Tyrannen festzunehmen und unschädlich zu machen (z.B. vor ein unabhängiges Gericht zu stellen). Besteht keine Aussicht auf Erfolg einer ‚Unschädlichmachung‘ des Tyrannen auf unblutige Art und Weise, darf als ‚ultima rati‘ die Tötung des Tyrannen in Erwägung gezogen werden. Eine weitere Voraussetzung für die sittliche Legitimität der Tyrannentötung unter den bislang genannten Bedingungen ist jedoch die gewissenhafte Prüfung mit Gleichgesinnten, ob die Beendigung der Schreckensherrschaft nicht ohne die Tötung des Tyrannen herbeigeführt werden kann. Das Motiv der Rache als Auslöser für die Tyrannentötung kann in sittlicher Hinsicht in keiner Weise gebilligt werden.“ Vgl. auch Spindelböck, *Widerstandsrecht*, 215 ff.

⁵¹ Höhle, *Moral*, 1050.

mordung“ als sittlich diskutabler Lösung zu sprechen, wie Höhle es tut). Nur eine Aktion der Notwehr kann in einem Extremfall die sittlich legitime Tötung jener Terroristen mit einschließen, von denen eine unmittelbare Gefahr ausgeht und die auf andere Weise nicht unschädlich gemacht und zur Verantwortung gezogen werden können.

Anzustreben wäre jedenfalls, dass solches Handeln zumindest grundsätzlich nur im Auftrag internationaler Instanzen der Weltgemeinschaft (Vereinte Nationen, Internationaler Strafgerichtshof etc.) geschieht, damit jeder Anschein der Rechtswillkür vonseiten einzelner oder von Staaten vermieden werden kann.⁵² Nur ein Tätigwerden im Namen des staatlichen und weltweiten Gemeinwohls ist bei der Bekämpfung des internationalen Terrorismus gerechtfertigt, nicht aber die Durchsetzung eigener Interessen und Machtansprüche.

Quellen

Thomas von Aquin, *Summa theologica* (= *STh*), Taurini 1922

Johannes Paul II., Enzyklika *Sollicitudo rei socialis* über die soziale Sorge der Kirche. Zwanzig Jahre nach der Enzyklika *Populorum progressio*, 30. Dezember 1987 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 82), online unter <http://198.62.75.1/www1/overkott/sollici.htm>

Johannes Paul II., Botschaft zum *Weltfriedenstag* am 1. Januar 2002: „Kein Friede ohne Gerechtigkeit, keine Gerechtigkeit ohne Vergebung“, online unter http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_20011211_xxxv-world-day-for-peace_ge.html

Katechismus der Katholischen Kirche. Neuübersetzung aufgrund der editio typica Latina, München-Wien-Leipzig-Freiburg 2003

⁵² „Eine multilaterale Politik der Schadensbegrenzung hingegen hat mit Institutionen wie dem Ständigen Internationalen Strafgerichtshof und mit einem corpus iuris mundi Instrumente zur Verfügung, die einzelne Terror-Staaten dem Schutz gewisser Großmächte entziehen und auch in der Wahrnehmung der entsprechenden Staatsführungen das Risiko, für Staatsterrorismus zur Verantwortung gezogen zu werden, signifikant erhöhen. Nur sie macht damit einen wesentlichen Rückgang der Häufigkeit, des Umfangs und der Grausamkeiten des staatlichen Terrors möglich und wahrscheinlich.“ – Scheerer, *Zukunft*, 140 f.

Literatur

U. Backes, *Terrorismus*, in: Staatslexikon, hg. von der Görres-Gesellschaft, Bd 5 (1989), 439-442

W.J. Bennett, *Why We Fight. Moral Clarity and the War on Terrorism*, Washington 2003

C. Breuer, *Die Tyrannentötung. Ein sozialetisches und moraltheologisches Problem* in: *Die neue Ordnung* 56 (2002), Nr. 4, online unter <http://www.die-neue-ordnung.de/Nr42002/CB.html>

B. Hoffman, *Terrorismus - der unerklärte Krieg. Neue Gefahren politischer Gewalt*. Aus dem Englischen von Klaus Kochmann, Frankfurt/Main 2003⁵

K. Hörmann, *Friede und moderner Krieg im Urteil der Kirche*, Wien 1964

V. Höhle, *Moral und Politik. Grundlagen einer Politischen Ethik für das 21. Jahrhundert*, München 1997

B.V. Johnstone, *The War on Terrorism: A Just War?*, in: *Studia Moralia* 40 (2002) 39-61

B.V. Johnstone, *Political Assassination and Tyrannicide: Traditions and Contemporary Conflicts*, in: *Studia Moralia* 41 (2003) 25-46

I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Philosophische Bibliothek, Bd 41), hg. v. B. Kraft und D. Schönecker, Hamburg 1999

J. Langan, *From Ends to Means: Devising a Response to Terrorism*, in: *America*, Oct 8th 2001, <http://americamagazine.org/articles/langan-terror.htm>

M. Novak, „*Asymmetrical Warfare*“ & Just War. A moral obligation, Vortrag am 10. Februar 2003 in Rom, in: *National Review Online* unter <http://www.nationalreview.com/novak/novak021003.asp>

C. Offe, *Staat, Demokratie und Krieg*, in: Joas H. (Hg.), *Lehrbuch der Soziologie*, Frankfurt/New York 2001, 417-446

W. Palaver, *Terrorismus*, in: Lexikon für Theologie und Kirche. Dritte Auflage, Bd 9 (Freiburg-Basel-Wien-Rom 2000), 1342 f

W. Palaver, *Terrorismus*. Wesensmerkmale, Entstehung, Religion, in: Wochenbericht der Bank Julius Bär, 7. März 2002, 2-8, Zitate nach den Absätzen der Online-Ausgabe unter <http://theol.uibk.ac.at/itl/161.html>

T.M. Renick, *Charity Lost: the Secularization of the Principle of Double Effect in the Just-war Tradition*, in: *The Thomist* 58 (1994) 441-462

S. Scheerer, *Die Zukunft des Terrorismus. Drei Szenarien*, Lüneburg 2002

J. Spindelböck, *Aktives Widerstandsrecht. Die Problematik der sittlichen Legitimität von Gewalt in der Auseinandersetzung mit ungerechter staatlicher Macht* (Moraltheologische Studien, Systematische Abteilung, Bd 20),

V Liebe und Sexualität

BINDUNGSWUNSCH UND BINDUNGSANGST

Aspekte der theologischen und pastoralen Antwort der Kirche zur Situation unverheiratet zusammenlebender Paare

Die Situation unverheiratet zusammenlebender Paare, die katholisch getauft sind, verlangt nach einer in der kirchlichen Lehre verankerten pastoralen Antwort. Dabei gilt es, nicht nur Defizite aufzudecken, sondern auch zu fragen, welche positiven Ansätze bei Betroffenen gegeben sein können, damit diese ungeordnete Verbindung zu einer im christlichen Sinn geordneten und sakramental fruchtbaren werden kann. In diesem Beitrag wird versucht, darauf eine Antwort zu geben, die nicht nur bei den Symptomen ansetzt, sondern die tieferen Ursachen der Bindungskrise zu erfassen sucht und ihnen im Geist des Evangeliums zu begegnen will.

Wer kennt nicht – sei es im eigenen Familien-, Verwandten- und Freundeskreis, sei es aus der seelsorglichen Begegnung oder zumindest aus der Beobachtung gesellschaftlicher Vorgänge – die Problematik junger Paare, die unverheiratet zusammenleben und auf diese Weise entweder erst später eine Ehe eingehen oder aber sich irgendwann wieder trennen oder schließlich dieses Zusammenleben (Kohabitation) zu einem relativ stabilen Dauerzustand ihres Lebens machen, ohne überhaupt an eine Heirat zu denken? Wenn die Kirche darauf eine Antwort sucht, so schwingt sie nicht die „Moralkeule“, wie ihr das mitunter vorgeworfen wird, sondern sucht die Situation jener Menschen zu verstehen, ohne dabei einfach alles gutzuheißen. Es geht nicht nur um das Benennen von Defiziten der interpersonalen Beziehung jener Paare – so notwendig und heilsam dies im Rahmen pastoraler Klugheit ist –¹, sondern auch um das Entdecken positiver Werthaltun-

¹ Die Klarheit in der Sache macht Aussagen wie folgende nötig und hilfreich: „Unzucht ist die körperliche Vereinigung zwischen einem Mann und einer Frau, die nicht miteinander verheiratet sind. Sie ist ein schwerer Verstoß gegen die Würde dieser Menschen und der menschlichen Ge-

gen, wie sie sich faktisch bei derartigen Beziehungen und Lebensgemeinschaften Unverheirateter oft vorfinden und die einen Ansatz für eine mögliche Weiterführung bieten. Von daher ist zu fragen, welche pastoralen Perspektiven sich für eine Überwindung bestimmter Zustände in Richtung des von der Kirche verkündeten Ehe- und Familienideals ergeben.

Die Situation junger Menschen im Hinblick auf Ehe und Familie

Hilfreich für eine Analyse der gegenwärtigen Situation sind statistische Erhebungen. Allerdings sagen diese über den Einzelfall und das persönliche Schicksal nichts aus; sie können nur generelle Orientierungsmarken für die Beschreibung bestimmter gesellschaftlicher Gegebenheiten sein.

Shell Jugendstudien 2002 und 2000

Im Hinblick auf den Themenbereich „Familie, Clique und Karriere“ hat die in der Bundesrepublik Deutschland durchgeführte *Shell-Jugendstudie 2002* gezeigt, dass 75% der weiblichen und 65% der männlichen Jugendlichen davon überzeugt sind, dass man eine Familie braucht, um glücklich zu sein. Neben „Karriere machen“ (82%) steht „Treue“ mit 78% überraschenderweise ganz oben auf der Skala jener Dinge und Werte, die von den Jugendlichen heute als „in“ bezeichnet werden. Hinsichtlich des vielfach vorhandenen Kinderwunsches (zwei Drittel der jungen Menschen wollen später eigene Kinder) gilt freilich, dass dieser oft nicht realisiert wird. In der zeitlichen Entwicklung betrachtet steigt das Durchschnittsalter, in welchem Frauen heute in Deutschland Kinder bekommen, tendenziell weiter an, mit der Konsequenz, dass immer mehr Frauen in ihrem Leben wahrscheinlich gar keine Kinder bekommen werden.² Die *Shell-Jugendstudie 2000* hatte festgestellt, dass unabhängig vom Geschlecht voreheliche und eheliche Partnerschaften für die übergroße Mehrheit der Jugendlichen die am

schlechtlichkeit selbst, die von Natur aus auf das Wohl der Ehegatten sowie auf die Zeugung und Erziehung von Kindern hingeorndet ist. Zudem ist sie ein schweres Ärgernis, wenn dadurch junge Menschen sittlich verdorben werden.“ – KKK, Nr. 2353. Zu grundlegenden sittlichen und pastoralen Aspekten vgl. Windisch, Sexualität; Laun, Enthaltbarkeit; Demmer, Enthaltbarkeit; Demmer, Geschenk.

² Vgl. Deutsche Shell (Hg.), Jugend 2002.

meisten angestrebten Partnerschaftsmodelle sind. Etwa drei Viertel der Jugendlichen befürworten für sich ein Zusammenwohnen mit der Option einer Heirat, fast jede/r Zweite befürwortet eine eheliche Lebensgemeinschaft. Die Familie wird in einer Zeit des Wandels überwiegend als emotionaler Rückhalt und als Ort der Verlässlichkeit verstanden.³

Österreichische Jugendwertestudie 1990-2000

Eine umfassende Untersuchung von Werthaltungen, wie sie bei jungen Menschen gegeben sind, bietet die *Österreichische Jugendwertestudie 1990-2000*. Das Projekt wurde vom Österreichischen Institut für Jugendforschung (ÖIJ), dem Ludwig Boltzmann-Institut für Werteforschung (LBI) und dem Institut für Pastoraltheologie der Universität Wien (IPT) unter Mitarbeit des Instituts für Soziologie der Universität Graz (ISG) im Auftrag des Bundesministeriums für Bildung, Wissenschaft und Kultur sowie des Bundesministeriums für soziale Sicherheit und Generationen durchgeführt.⁴

Die Thematik von Beziehung, Ehe und Familie stellt sich folgendermaßen dar: In den Lebensperspektiven der österreichischen Jugendlichen hat die fixe (Paar-)Beziehung einen großen Stellenwert. Als wichtiges Leitmotiv lässt sich hier zunächst ein klares „Ja“ zu einer fixen Beziehung ausmachen, wobei Kinder jedoch erst für später geplant sind. Das zweite Motiv identifiziert sich mit dem Lebensmotto: „Genieße die Jugend und binde dich erst später!“ Die Perspektive, möglichst bald eine Familie (mit Kindern) zu gründen, ist – unabhängig vom Geschlecht – nur für eine Minderheit attraktiv. „Gern Zeit miteinander verbringen“, „gemeinsam Spaß haben“, „Vertrauen“ und „sich auf den anderen verlassen können“ wird von den Jugendlichen generell hoch bewertet. Einen Trend zur Single-Gesellschaft spiegelt die Einstellung wider, wonach Jugendliche in ihren Paarbeziehungen nach einem balancierten Verhältnis von Nähe und Autonomie streben. „Zusammen wohnen“ ist ihnen vergleichsweise unwichtig. Paarbeziehungen stehen in der Vorstellungswelt der Jugend einerseits im Zeichen von Erlebniswert plus emotionaler Nähe und andererseits im Zeichen von per-

³ Deutsche Shell (Hg.), Jugend 2000.

⁴ Vgl. <http://www.oiej.at/doku/jugendwertestudie.pdf>.

sönlicher Eigenständigkeit. Treue, Toleranz und eine erfüllte Sexualität sind aus der Sicht der Jugendlichen die Top-Kriterien für eine gut funktionierende Lebensgemeinschaft bzw. eine gut funktionierende Ehe. Kinder als Basis für eine Lebensgemeinschaft und Ehe werden von den Jugendlichen heute als vergleichsweise unwichtig eingeschätzt.

Niederösterreichische Jugendstudie 2003

Die NÖ Jugendstudie 2003, die im Juni 2003 bei 1971 niederösterreichischen Schülern und Lehrlingen durchgeführt wurde, brachte folgendes Ergebnis im Hinblick auf die Erwartungen junger Menschen an eine stabile Partnerschaft und ihre Vorstellungen von Ehe und Familie: Festzustellen ist eine veränderte Prioritätensetzung in der familiären Bedürfnispyramide junger Menschen. Höchste Priorität hat heute, verlässliche Freunde zu haben. An zweiter Stelle rangiert, besonders bei Mädchen, der Wunsch nach finanzieller und ideeller Eigenständigkeit und Unabhängigkeit. So ist der größte Teil der Mädchen nicht mehr bereit, für eine Partnerschaft die berufliche Eigenständigkeit zu opfern. Familie und Kinder sind erwünscht, werden aber in ihrer Bedeutung hinter die finanzielle und ideelle Eigenständigkeit gesetzt. So wird die Realisierung des Wunsches nach einer eigenen Familie mit Kindern oft auf einen deutlich späteren Zeitpunkt verschoben. 55% der Mädchen haben im Jahr 2003 den Wunsch nach einer Familie als „sehr wichtig“ bezeichnet (bei den Burschen sind es 46%), während 15% der Mädchen und 17% der Burschen später keine eigene Familie haben wollen. Im Jahr 1980 sahen es noch 83% der Jugendlichen als sehr wichtig an, später eine eigene Familie zu gründen.⁵

Diese statistisch erhobenen Fakten in ihrer Vielschichtigkeit und teilweisen Widersprüchlichkeit zeigen eine gemeinsame Grundtendenz auf: Junge Menschen sehnen sich nach stabilen Paarbeziehungen und sind vielfach offen für eine spätere Ehe, sehen sich aber oft nicht in der Lage, ihren Bindungswunsch durch Heirat und Familiengründung wirksam umzusetzen. Von daher fällt neues Licht auf die verhältnismäßig große Zahl unverheiratet zusammenlebender Paare, deren Status unter Umständen weniger als

⁵ Vgl. NÖ Jugendstudie 2003.

freie Wahl denn vielmehr als Ausdruck von existentieller Unsicherheit und Unvermögen gedeutet werden kann.⁶

Anthropologische Deutung der Mann-Frau-Beziehung

Da der Mensch ein leibseelisches Wesen ist, das in Isolation nicht überleben und sich entfalten kann, sondern auf Gemeinschaft mit seinesgleichen ausgerichtet ist, lässt sich von da aus bereits die grundsätzliche Hinordnung der Geschlechter aufeinander begreifen. Mann und Frau ergänzen sich, sie unterscheiden sich und stehen zugleich in einem Verhältnis polarer Anziehung. Von daher sind die statistisch erhobenen Daten über die Interessenslage junger Menschen, ihre Sehnsüchte und Wertpräferenzen eingebunden in die allgemeine Wesensverfassung, wie sie zum Menschen als „animal rationale“ und „animal sociale“ gehört.⁷

Diese Ergänzungsbedürftigkeit des individuellen Menschen lässt sich nicht nur im leiblichen Bereich feststellen, sondern gilt auch für die Entfaltung seiner geistig-seelischen Fähigkeiten. Die eigentliche Berufung des Menschen liegt nicht primär in einem Zuwachs an Erkenntnis und Handlungsvermögen, sondern in der Verwirklichung seiner Befähigung zur Liebe. Liebes- und Hingabefähigkeit stellen das Zentrum und den Gipfel menschlichen Potentials dar, das zu entfalten ist, unabhängig davon, in welchem Lebensstand sich jemand befindet.

Jenes menschliche Handeln, das sich im Gesetz der Hingabe und des Schenkens der Personen ausdrückt, hat sein Fundament im Sein des Menschen. Das personale Sein als eine Struktur des Selbstbesitzes und der Selbstmächtigkeit ist zur selbstlosen Hingabe fähig, um gerade so sich selbst zu finden.⁸ Echte personale *Communio* geht über die allgemeine soziale Bezogenheit des Menschen hinaus; sie ist gleichsam die Hochform ihrer Verwirklichung.

⁶ Eine generelle oder überwiegende Eheunfähigkeit junger Menschen als absolute oder moralische Unmöglichkeit zur Übernahme der ehelichen Mindestpflichten darf von daher freilich nicht postuliert werden.

⁷ Vgl. meinen Beitrag in diesem Sammelband: Der Mensch als soziales Wesen.

⁸ Vgl. 2. Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „*Gaudium et spes*“, 7. Dezember 1965, Nr. 24.

Wenn der Mensch als Person sich als Gabe selbst verschenkt, dann handelt er gleichsam interesselos und ist nicht auf Nutzen oder Gewinn bezogen. In der personalen Hingabe seiner selbst verwirklicht sich Selbstlosigkeit und Selbstfindung zugleich. Diese Hingabe kann geschehen, indem sie entweder nur auf eine einzige, ganz bestimmte Person bezogen ist (z.B. das Du des Ehepartners) oder aber sich als Hingabe für viele verwirklicht (z.B. die elterliche Hingabe für die Kinder). Sie ist auch auf die Annahme durch den oder die anderen in einer ebenso personalen Weise bezogen. Dabei ist die Bereitschaft eingeschlossen, die personale Hingabe des oder der anderen anzunehmen. Damit wird die Grundlage für den Vollzug personaler Liebe gelegt.

Wenn junge Menschen daran denken, eine Partnerschaft mit einem Menschen des anderen Geschlechts einzugehen, so stehen sie innerhalb dieses Gesetzes der Liebe und Hingabe, das Mann und Frau leiblich und geistig zueinander zieht. Freilich heißt das noch nicht, dass sie in allem den Vorgaben entsprechen, welche die Berufung zur Liebe in sich schließt. Werte wie Aufrichtigkeit und Treue, gegenseitiger Respekt und Rücksichtnahme, Verbundenheit in gemeinsamen Werten und Überzeugungen sind gleichsam das Maß und Kriterium für eine Partnerschaft, welches dieser nicht von außen her aufgezwungen wird und ihre Beziehung stört, sondern ihrem tiefsten Wesen entspricht. Das Wesensgesetz der Liebe gilt es zu achten und in der Freiheit gegenseitiger Hingabe zu erfüllen.

Abgesehen von jenen flüchtigen Beziehungen, die nur auf den Genuss des Augenblicks ausgerichtet sind und das erotische Abenteuer suchen, ohne nach echter Liebe und Hingabe der Personen zu fragen, besteht bei vielen unverheiratet zusammenlebenden Paaren doch die Sehnsucht und die Bereitschaft für eine Beziehung, die eine gewisse Form der Treue und Annahme zu leben sucht. Was solche Paare von einer kirchlichen Heirat vorerst oder gar für immer abhält, sind verschiedene Gründe.

Möglicherweise besteht die (auch ideologisch abgeleitete) Auffassung, das Ja-Wort vor dem Standesamt reiche aus, um die Ehe unter katholischen Christen zu begründen.⁹ Die sakramentale Dimension wird hier ausgeblen-

⁹ In diesem Beitrag soll primär Bezug genommen werden auf jene Gläubigen, die der katholischen Kirche des lateinischen Ritus angehören. Diese schließen – unbeschadet der vom Recht vorgese-

det bzw. tritt von vornherein nicht in den Blick. Vielleicht ist das Paar der Meinung, die Beziehung müsse erst noch erprobt werden und könne dann, wenn man sich sicher sei, in eine Ehe übergeführt werden, mit Einschluss der Offenheit für eine kirchliche Trauung. Nur wenige unverheiratet zusammenlebende Paare haben von vornherein die Absicht, bloß eine Beziehung auf Zeit einzugehen. Der Wunsch: „Es möge für immer gut gehen!“ ist vielfach vorhanden, wird aber meist nicht in einen festen Willensentschluss umgesetzt, wie er sich im Ja-Wort der Ehe ausdrückt. Von daher kann man schließen, jener Beziehung fehle noch das Moment der letzten Reife und Entschiedenheit bräutlich-ehelicher Liebe, wo beide dann bereit sind, sich einander ganz, ausschließlich und ohne Vorbehalt zu schenken, bis der Tod sie scheidet. Der Bindungswunsch ist zwar vorhanden, die Bindungsangst lässt diesen aber nicht zur vollen Verwirklichung kommen, wie sie dem Maßstab der gültigen sakramentalen Ehe entspricht.

Ursachen für diese relative Bindungsunfähigkeit vieler junger Menschen sind in noch fehlender individueller Reife, in problematischer Erziehung oder in Einflüssen des Bekannten- und Freundeskreises oder aufgrund gesamtgesellschaftlicher Faktoren zu suchen. Von daher scheint es möglich, dass die objektiv schwerwiegende Verfehlung gegen das Sakrament der Ehe, wie sie bei unverheiratet zusammenlebenden Paaren vorliegt, einzelnen nicht in voller Weise schuldhaft anrechenbar ist.¹⁰ Eine generelle „Lössprechung“ ist freilich nicht angebracht, da dies zu einer Verharmlosung führen würde. Meist wissen die Betroffenen nämlich doch oder ahnen es zumindest (auch wenn sie das Gebot Gottes in der Verkündigung und Auslegung durch die Kirche nicht kennen), dass in ihrer gegenseitigen Liebe noch ein Rest an ungeklärtem Vorbehalt steckt, der die Beziehung als

henen Ausnahmen – eine gültige und sakramentale Ehe nur dann, wenn die Eheschließung erfolgt „unter Assistenz des Ortsordinarius oder des Ortspfarrers oder eines von einem der beiden delegierten Priesters oder Diakons sowie vor zwei Zeugen“ (CIC 1983, can. 1108). Für Ausgetretene und getaufte Nichtkatholiken gilt die kanonische Formpflicht nicht, sodass sich von daher andere Konsequenzen im Hinblick auf die Schließung einer gültigen sakramentalen Ehe ergeben. Diese Ehe kommt bei ihnen durch das freie Ja-Wort der Partner und bei gegebenem Nichtabschluss aller Wesenseigenschaften und -elemente der Ehe vor jedem öffentlich-rechtlichen Forum, d.h. auch vor dem Standesamt gültig zustande (vgl. CIC 1983, can. 1117).

¹⁰ „Heute muss zweifellos mehr als zu anderen Zeiten der Beeinträchtigung des Verstandes, der Lähmung des Willens, der Bestimmung durch Leidenschaften, der verborgenen Wurzel der meisten Schwächefaktoren, die zur aktuellen Verbreitung der faktischen Lebensgemeinschaften beigetragen haben, Rechnung tragen.“ – EFLG, Nr. 37.

solche belastet und sich mit den Vorstellungen einer idealen, auf Treue und Beständigkeit gegründeten Paarbeziehung nicht vereinbaren lässt.¹¹

Freilich fehlt vielen dann der Mut und die Kraft, die Konsequenzen zu ziehen, die da wären: Beendigung des Zusammenlebens und der damit fast immer verbundenen Akte sexueller Hingabe oder aber der gemeinsame Entschluss, die Beziehung durch ein beiderseitiges uneingeschränktes Ja zueinander auf eine neue Basis zu stellen und sich auf die Schließung einer sakramentalen Ehe vorzubereiten.

Die sakramentale Dimension von Ehe und Familie

Die anthropologische Perspektive will weitergeführt und ergänzt werden durch den Bezug auf die Ehe als Sakrament, d.h. als Zeichen und Werkzeug für die Vereinigung mit Gott und untereinander.¹²

Im Neuen Bund stellt Jesus selbst in authentischer Interpretation des ursprünglichen Willens Gottes für die Ehe die ausnahmslos geltende Verpflichtung zur Treue und zur Unauflöslichkeit heraus. In den Schriften des Neuen Testaments kommt überdies zum Ausdruck, dass die christliche Gemeinde von Anfang an den Ort der geschlechtlichen Begegnung und Hingabe ausschließlich in der Ehe sah. Darin drückt sich die personale Würde beider Ehepartner aus; die sexuelle Hingabe wird als Akt interpretiert, der die dauernde und ausschließliche Einheit von Mann und Frau voraussetzt und leibhaftig-konkret verwirklicht.¹³

Durch Christi erlösende Liebe wird die Ehe zum Ort und Zeichen des Heiles für die Verbundenen, weil hier die Gatten aufgerufen und befähigt werden, in Liebe ganz und für immer füreinander da zu sein. So wird die

¹¹ „Man schafft gefühlsmäßige Bindungen, die dem Grad der gegenseitigen vollen Annahme und ihrer öffentlich-rechtlichen Absicherung nicht entsprechen ... Man teilt alles, aber ein innerer Vorbehalt bleibt. Dass gegenseitige körperliche Hingabe ganzheitliche Hingabe und unwiderrufliche Annahme repräsentiert – der Symbolcharakter ist unverkennbar –, wird verdrängt.“ – Demmer, *Enthaltsamkeit*, 244.

¹² Die Deutung der Kirche als Sakrament des Heils, wie sie in der Dogmatischen Konstitution des 2. Vatikanischen Konzils über die Kirche „*Lumen gentium*“, Nr. 1, vorgenommen wurde, verwirklicht sich in einzigartiger Weise in der Sakramentalität der Ehe.

¹³ Vgl. dazu exemplarisch Mt 15,19; Joh 4,17 f; 1 Kor 5,9-11; 6,9,12-20; 2 Kor 12,20 f.

allgemein menschliche und im Schöpferwillen Gottes gründende Institution der Ehe in ihrem Wesen bewahrt, in ihrer Ursprünglichkeit wiederhergestellt und zugleich von innen her umgewandelt zum Raum lebendiger Gottesbegegnung. Der von Christus eingesetzte Neue Bund ist zugleich die Vollendung der Schöpfungsordnung.

Nicht zuletzt gilt es zu betonen, dass jedes Kind ein Recht darauf hat, in einer wirklichen Familie empfangen und geboren zu werden. Unbeschadet dessen, dass jeder Mensch als Person gleich viel wert ist, wie immer er ins Leben getreten ist, so verlangt doch die Würde eben dieser Person, „dass diese aus in der Ehe verbundenen Eltern, aus einer intimen, ganzheitlichen, gegenseitigen und dauerhaften – rechtlich verpflichtenden – Verbindung geboren wird, die sich aus dem Ehegatten-Sein ableitet.“ Die Ehe ist tatsächlich „das angemessenste menschliche und vermenschlichende Umfeld für die Annahme des Kindes: das geeignetste Milieu, wo affektive Geborgenheit, Einheit und Fortschritt im sozialen und pädagogischen Integrationsprozess am besten gewährleistet sind.“¹⁴

Von daher sind Ehen und Familien in besonderer Weise zu fördern. Wirksame Hilfen für allein erziehende Mütter oder Väter werden damit nicht ausgeschlossen. Es darf jedoch keine institutionelle Förderung unverheiratet zusammenlebender Paare in deren spezifischem Miteinander geben. Die Unterstützung für die Erziehung vorhandener Kinder in solchen nichtehelichen Lebensgemeinschaften ist im Hinblick auf das Wohl dieser Kinder zu gewähren, nicht aber im Hinblick auf die einer Ehe nicht gleichkommende Verbindung.

Mit Recht wird daher in der vom Heiligen Stuhl vorgelegten „Charta der Familienrechte“ die Forderung erhoben, dass „die Gesellschaft und insbesondere der Staat und internationale Organisationen die Familie durch politische, ökonomische, soziale und juristische Maßnahmen schützen müssen, die dahin zielen, die Einheit und Festigkeit der Familie zu stärken, damit sie ihre besondere Funktion erfüllen kann“.¹⁵

¹⁴ EFLG 26.

¹⁵ Charta der Familienrechte, Präambel I. Vgl. ebd., Art. 1c: „Der Wert der Ehe als Institution soll von den staatlichen Autoritäten hochgehalten werden; die Situation nicht verheirateter Partner darf nicht mit einer gültig geschlossenen Ehe gleichgesetzt werden.“

Die pastorale Antwort der Kirche auf die spezifische Not der Zeit

Bei der Suche nach einer pastoralen Antwort auf die Problematik unverheirateter zusammenlebender Paare wird zu unterscheiden sein zwischen dem unmittelbaren Umgang mit konkret Betroffenen, denen auch in irregulären Situationen stets mit der Sensibilität des Guten Hirten zu begegnen ist, und der generell durchzuführenden Vorbereitung auf das Sakrament der Ehe. Es wäre zu wenig, immer nur dort zu reagieren, wo sich bestimmte Probleme bereits stellen. Die Schwerpunktsetzung bei der Ehevorbereitung als solcher setzt nicht erst bei Symptomen an, sondern möchte gewisse Defizite gleichsam an der Wurzel kurieren sowie alle vorhandenen positiven Werteeinstellungen im Hinblick auf Ehe und Familie stärken. Welche inhaltlichen Anliegen verbindet die Kirche mit der entfernten Ehevorbereitung, die bereits im Kindesalter und in der eigenen Familie beginnt, aber auch mit der näheren und unmittelbaren Ehevorbereitung jener, die bereits entschlossen sind zu heiraten?

Die Erneuerung der Vorbereitung auf das Sakrament der Ehe

Das Ziel einer solchen Vorbereitung macht es nötig, sowohl auf anthropologische Grundgegebenheiten wie auch auf die Sakramentalität der Ehe Bezug zu nehmen. Ehevorbereitung ist vor allem die Einleitung eines Sensibilisierungsprozesses für grundlegende Werte des Menschseins und der christlichen Ehe. So geht es ganz entscheidend um eine „Erziehung zur Achtung vor dem Leben und zum Schutz des Lebens“¹⁶, das gerade im Heiligtum der Familie geschützt werden muss.

Die Sexualerziehung, die ihren primären Ort in der Familie hat, soll dem Profil der Menschenwürde entsprechen, die durch das Gesetz des Evangeliums neu begründet und durch die Gnade der Gotteskindschaft auf wunderbare Weise erhöht worden ist.¹⁷ Im Sakrament werden die Eheleute mit der sich verschenkenden Liebe Christi, des Bräutigams der Kirche, verbun-

¹⁶ VSE, Nr. 10.

¹⁷ Vgl. dazu grundlegend: Päpstlicher Rat für die Familie, Sexualität.

den, die sie durch ihren ehelichen Bund abbilden und woran sie partizipieren.¹⁸

In der Ehevorbereitung muss es auch darum gehen, dem offenen oder unterschwellig wirksamen Prozess der Säkularisierung entgegenzusteuern.¹⁹ Gerade Kinder und junge Menschen sind in einem geistigen Klima, in dem der Glaube an Gott seine Bedeutung verliert, in Frage gestellt oder sogar bekämpft wird, der Manipulation und dem Druck der Umwelt ausgesetzt. Auch jene Institutionen, die in der Schöpfungsordnung gründen, wie Ehe und Familie, werden systematisch infragegestellt und teilweise sogar in der Gesetzgebung diskriminiert, anstatt Förderung und Hilfe zu erfahren. Der Wille des Menschen wird als einzige Quelle von Werten anerkannt, was das Wertefundament der Gesellschaft insgesamt erschüttert. Diese Wertekrise erfasst auch viele Familien und „wird nicht gerade wenig von den sozialen Kommunikationsmitteln geschürt, insofern diese entgegen gesetzte Modelle vorgeben, als ob sie wahre Werte darstellten.“²⁰ Die Folgen all dessen können sein: „sexuelle Freizügigkeit, Rückgang der Eheschließungen oder das ständige Hinauszögern der Entscheidung, Anstieg der Ehescheidungen, Empfängnisverhütung, Anstieg willentlicher Abtreibungen, geistliche Leere und tiefe Unzufriedenheit, die zur Verbreitung von Drogen, Alkoholmissbrauch, Gewalt und Selbstmord unter den Jugendlichen und jungen Erwachsenen führen.“²¹

Die Kirche nimmt die Herausforderungen an, die sich ihrer Verkündigung auch im Hinblick auf die Ehe- und Familienpastoral heute stellen. Ziel der Vorbereitung auf die Ehe ist es, die Identität der christlichen Ehe und Familie herauszustellen, „damit die Familie wieder zu einer Gemeinschaft von Personen im Dienst am menschlichen Leben und am Glauben wird, zur ersten Lebenszelle der Gesellschaft, zu einer wirklich glaubenden und evangelisierenden Gemeinschaft“²², zu einer echten „Hauskirche“, die das „Evangelium vom Leben“ verkündet, lebt und feiert.

¹⁸ Eph 5,21-32.

¹⁹ Vgl. VSE 11.

²⁰ VSE 12; vgl. auch VSE 13.

²¹ VSE 12.

²² VSE 14.

Wenn die Verlobungszeit bewusst als solche gestaltet und gelebt wird, liegt in ihr eine Chance und zugleich eine sittliche Aufgabe. Die künftigen Ehepartner sollen in der gegenseitigen Liebe und auch im Glaubensleben reifen, da diese Zeit mit einer besonderen Gnade verbunden ist, was durch den Segen über die Verlobten deutlich wird.²³ Voreheliche Enthaltensamkeit sollte als Chance begriffen werden, den künftigen Partner besser kennen zu lernen und dabei die Reifungsgesetze der Liebe zu achten, denn: „Geschlechtlichkeit kann man nicht ausprobieren, der Partner ist kein Übungsfeld, das käme einer sublimen Verzweckung gleich.“²⁴

Schwierigkeiten und Belastungen können sich aus einer übermäßig langen Verlobungszeit ergeben, sowie wenn die eheliche sexuelle Begegnung gleichsam vorweggenommen wird, was auch bei subjektiv ehrlicher Motivation eine Verfälschung des objektiven Wesens vorehelicher und ehelicher Liebe darstellt. Die jeweiligen Familien sowie die ganze Kirche sind aufgerufen, für die Verlobten in besonderer Weise zu beten.

Zentrale Bedeutung kommt der Vermittlung des Wertes der ehelichen Treue zu, die bereits in der Verlobungszeit auf bräutliche Weise gelebt werden soll. Vorbild dafür ist die Treue Christi zu seiner Kirche. Kraft erhalten gläubige Braut- und Eheleute aus der geistlichen und sakramentalen Verbundenheit mit dem Geheimnis Christi und seiner Kirche. Hingabe der Person bedeutet aber auch Beständigkeit und Unwiderruflichkeit, worin die Unauflöslichkeit der Ehe gründet: „Die Unauflöslichkeit der Ehe entspringt hauptsächlich aus dem Wesen solcher Hingabe: Hingabe der Person an die Person. In diesem gegenseitigen Sich-Hingeben kommt der bräutliche Charakter der Liebe zum Ausdruck.“²⁵

Verlobungspastoral steht in einem engen Zusammenhang mit der Jugendpastoral insgesamt, die immer in Verbindung mit der Familienpastoral gesehen werden muss. Junge Menschen, die heiraten wollen, sind noch in ihrer eigenen Familie beheimatet, richten ihre Hoffnung aber schon aus auf jene Familie, die sie gründen werden. Ein besonderes Problem ergibt sich

²³ Vgl. Benediktionale, Nr. 55. Einleitend dazu heißt es (S. 245): „Die Verlobung ist der Ausdruck des festen Willens zweier Menschen, miteinander die Ehe einzugehen. Die Bekundung dieser Absicht ist so bedeutsam, dass eine religiöse Gestaltung der Verlobungsfeier sinnvoll ist.“

²⁴ Demmer, Geschenk, 156.

²⁵ Johannes Paul II., *Gratissimam sane*, Nr. 11.

aus der im heutigen soziokulturellen Kontext längeren Jugendzeit, wodurch man länger in der Familie bleibt bzw. vom „Single-Dasein“ lange nicht wekommt. Jungen Menschen gegenüber, die heiraten wollen, wird sich die Kirche um besondere Sensibilität für ihre spezifischen Nöte und Erfahrungen zu bemühen haben. Vieles von dem, was Älteren noch selbstverständlich war, wird man bei Jüngeren nicht einfach voraussetzen können. Es können trotz besten Willens objektive Hindernisse bestehen, die es nicht leicht machen, das Wesen von Ehe und Familie zu erfassen und als Ideal für die eigene Lebensberufung zu bejahen. Stufen des Wachstums und der Reifung werden hier in Rechnung zu stellen sein. Nur ein geduldiger, oft mühsamer Weg der pastoralen Begleitung auch in schwierigen Situationen kann den jungen Menschen die Sicherheit vermitteln, nicht allein zu stehen, sondern in christlicher Solidarität von der kirchlichen Gemeinschaft und ihren Hirten mitgetragen zu werden. Gerade hier leisten Gemeinschaften von Familien einen wichtigen Dienst, wenn sie katechisierend und evangelisierend auf die Jugendlichen wirken.

Antworten auf besondere Situationen der Irregularität

Wie immer die einzelnen Situationen jener Paare sind, die unverheiratet zusammenleben, so stellt doch dies insgesamt „die Kirche vor schwierige pastorale Probleme, und zwar wegen der ernsten Folgen, die sich daraus ergeben sowohl in religiös-sittlicher Hinsicht (Verlust der religiösen Bedeutung der Ehe im Licht des Bundes Gottes mit seinem Volk, Fehlen der sakramentalen Gnade, schweres Ärgernis) als auch in sozialer Hinsicht (Zerstörung des Familienbegriffs, Schwächung des Sinnes für Treue auch gegenüber der Gesellschaft, mögliche seelische Schäden bei den Kindern, zunehmender Egoismus).“ Die Kirche trägt den Seelsorgern und der kirchlichen Gemeinschaft auf, „solche Situationen und deren konkrete Ursachen Fall für Fall kennen zu lernen; diskret und taktvoll mit denen, die zusammenleben, Kontakt aufzunehmen, mit geduldiger Aufklärung, liebevoller Ermahnung und dem Zeugnis christlich gelebter Familie darauf hinzuwirken, dass ihnen der Weg gebahnt werde, ihre Situation zu ordnen.“²⁶

²⁶ FC 81.

- Die Ehe auf Probe

Nicht wenige Paare meinen, ihre Beziehung gleichsam schon in Vorwegnahme all jenes Künftigen, was an sich erst in der Ehe begründet wird, prüfen und erproben zu müssen. Dahinter steht oft große Bindungssehnsucht und zugleich eine schwer zu überwindende Bindungsangst; mitunter ist sogar echte Bindungsunfähigkeit gegeben. Die Auffassung wird vertreten, nur wenn man wisse, dass man geistig und auch körperlich-sexuell zusammenpasse und harmoniere, könne man das „Ja“ der Ehe wagen. Durchaus anzuerkennen ist, dass die wenigsten dieser Paare die Ehe als solche ablehnen und diese Art der Bindung zu einem Zweck in sich machen. Viele haben die Sehnsucht, eine „Ehe auf Probe“ nach einer gewissen Zeit überzuführen in eine institutionell abgesicherte Beziehung, wenn auch nicht immer mit dem Wunsch nach einer kirchlichen Trauung.

Dennoch enthält eine derartige Lebensform ein Fehlverständnis der menschlichen Person und der ganzheitlich-personalen ehelichen Liebe²⁷: Das Moment der Unbedingtheit, das im unauflöselichen Ja-Wort zum Ausdruck kommt, wird ausgeklammert, obwohl man gewisse Rechte aus der Ehe in Anspruch nehmen möchte. Insbesondere ist der Ausdruck sexueller Gemeinschaft ohne die Voraussetzung einer vorbehaltlosen, unwiderruflichen Liebe ein Verkennen der darin enthaltenen anthropologischen Bedeutung. Weder die Erfahrung tiefsten ehelichen Glücks ist in solchen Gemeinschaften möglich, da dieses in der Unbedingtheit gegenseitiger Liebe gründet, noch sind aus solchen Beziehungen entstandene Kinder in einem Raum ausreichenden Schutzes und elterlicher Zuwendung geborgen. Von daher ist auch eine gewisse Verhütungsmentalität verständlich, die sich dann fortsetzen kann, wenn diese Paare vielleicht später einer kirchlichen Eheschließung zustimmen. Kommt es hingegen zu Trennungen, so bleiben oft tiefe Verwundungen zurück, da durch das eheähnliche Leben mehr versprochen wurde, als gehalten werden konnte und die beiden im Herzen

²⁷ Die Würde der menschlichen Person verlangt, „dass sie für immer und ausschließlich das Ziel liebender Hingabe“ ist, „ohne jegliche zeitliche oder sonstige Begrenzung.“ – FC 80.

zu geben bereit waren. Die Enttäuschungen bestimmter Erwartungen sind daher fast unvermeidlich.²⁸

Kirchliche Pastoral wird sich der Menschen in derartigen Verbindungen in aller Liebe anzunehmen haben, ohne den Status als solchen gutzuheißen, da er eindeutig dem Gebot Gottes widerspricht. Ansetzen kann man bei der Sehnsucht nach dauerhafter Liebe und der grundsätzlichen Bereitschaft zur Ehe. So sehr man es begrüßen wird, wenn derartige Paare heiraten, so ist auch vor einem „Ehezwang“ in der Weise zu warnen, als dadurch das Moment der Freiwilligkeit der Bindung gefährdet werden könnte, was im Extremfall zur Ungültigkeit einer derartigen Ehe führen würde. Eine wirkliche Erziehung zur Liebe kann und soll dem Aufkommen von „Ehen auf Probe“ vorbeugen. Darüber hinaus wird es hilfreich sein, den Ursachen dieses Phänomens in psychologischer und soziologischer Hinsicht nachzugehen.

- Freie Verbindungen

In einer bestimmten Form sexueller Gemeinschaft wird die Bindungslosigkeit als solche zum Ideal erhoben. Dahinter steht vielfach der Wunsch des heutigen Menschen, möglichst lange „frei“ und ungebunden zu leben, was auch durch die hohe Zahl an Single-Existenzen belegt wird. Übersehen wird der Wert personaler Liebe, die zu echter Hingabe fähig ist. Liebe wird reduziert auf den Reiz des sexuellen Abenteurers, dessen man jedoch schnell überdrüssig wird, wenn nicht ständig neue Partner auftauchen. Wenn es in dieser Mentalität überhaupt noch Bindungen gibt, so wechseln diese sehr schnell: Vom „Lebenspartner“ ist man zum „Lebensabschnittspartner“ übergegangen. Die Person des anderen wird in ihrer bleibenden

²⁸ Der Zusammenhang derartiger Lebensformen mit einer verbreiteten „Scheidungsmentalität“ wäre eigens zu untersuchen. Die Vermutung könnte sich erhärten, dass viele unverheiratete Paare gerade wegen der Häufigkeit von Scheidungen als Negativbeispielen davor zurückschrecken, selbst eine Ehe einzugehen. Umgekehrt könnte sich auch die relative Unverbindlichkeit vorehelichen Zusammenlebens auswirken auf eine spätere eheliche Beziehung und damit – sofern die vorehelichen Bindungsdefizite nicht aufgearbeitet und überwunden, ja auch durch Hineinnahme in eine sakramentale Beichte geheilt werden – die Gefahr für spätere Scheidungen erhöhen. Ähnlich beurteilt Demmer (Enthaltsamkeit, 240) das Experiment des vorehelichen Zusammenlebens: „Je mehr man vorwegnimmt, umso weniger engagiert man sich, wenn das Prüfen seiner selbst, des Partners und der anstehenden Wahl auf einen zukommt. Das bringt insofern einen erhöhten Risikofaktor in die Stabilität der Wahl ein, als die eigene Freiheit bereits konditioniert ist. Man besitzt schon nicht mehr die notwendige kritische Distanz, um einander in Frage stellen zu können.“

Bedeutung, geschweige denn in ihrer Ewigkeitsdimension nicht mehr ernst genommen, sondern zu einer austauschbaren Ware. Auch gewisse Medien tragen dazu bei, derartige Mentalitäten zu fördern. Man wird auch sagen müssen, dass Menschen mit einer derartigen Haltung für die Tiefe echter Gottesbeziehung nicht mehr zugänglich sind. Insofern ist „Unzucht“ eine Sünde, die das Gottesverhältnis in schwerer Weise beeinträchtigt und zerstört. Eine Änderung wird hier nur möglich sein durch grundlegende Bekehrung der Herzen, zuweilen veranlasst durch gewisse Lebensereignisse positiver, aber auch negativer Natur.²⁹ Jedenfalls sollte die Kirche in ihrer Pastoral dem Prinzip gerecht werden, dass im Himmel mehr Freude ist über einen einzigen Sünder, der sich bekehrt, als über neunundneunzig Gerechte, die der Bekehrung nicht bedürfen.³⁰

Davon zu unterscheiden sind Formen sog. „freier Verbindungen“, bei denen an sich ein Ehewille gegeben ist, aber z.B. aufgrund äußerster Armut infolge ungerechter oder unzureichender sozioökonomischer Strukturen die Möglichkeit zu einer Heirat nicht besteht. Hier kann die Kirche ansetzen und diesen Menschen, sofern der Ehewille vorhanden ist und eine ausreichende gemeinsame Lebensbasis besteht, die sakramentale Ehe ermöglichen, auch wenn dies im gesellschaftlichen und politischen Bereich keine offizielle Anerkennung findet. Freilich sollten hier Gesellschaft und öffentliche Verantwortungsträger Sorge tragen dafür, dass beispielsweise ein familiengerechter Lohn gesichert wird, Wohnmöglichkeiten bereitgestellt werden und entsprechende Arbeits- und Lebensverhältnisse geschaffen werden.³¹

Auch andere Gründe spielen eine Rolle, warum Menschen sich weigern, institutionell abgesicherte eheliche Verbindungen einzugehen, und dennoch ein mehr oder weniger konstantes eheähnliches Zusammenleben pflegen. Hier ist pastorales Unterscheidungsvermögen angesagt. „Vor allem sollte man sich jedoch darum bemühen, solchen Erscheinungen vor-

²⁹ Beispielsweise: Der Vater eines ungewollt gezeugten Kindes entdeckt plötzlich über den „Umweg“ des Kindes den Wert personaler Liebe und Bindung; Krankheiten und Schicksalsschläge lassen tiefere Dimensionen des Menschseins wieder hervortreten, und man lernt neu, was es heißt, von anderen beschenkt zu werden und dankbar zu sein. Oder: Jemand findet zum Gebet und spürt dann, dass er sein Leben nach Gottes Geboten neu ordnen und ausrichten muss.

³⁰ Vgl. Lk 15,7.

³¹ Vgl. FC 81.

zubeugen, indem man in der ganzen sittlichen und religiösen Erziehung der Jugend den Sinn für Treue pflegt, ihr die Bedingungen und Strukturen erklärt, welche einer solchen Treue förderlich sind, ohne die es keine wahre Freiheit gibt, und sie im geistlichen Reifen fördert sowie ihr die reiche menschliche und übernatürliche Wirklichkeit des Ehesakramentes erschließt.“³²

- Katholiken, die nur zivil getraut sind

Nicht selten geschieht es, dass katholische Christen – vor allem, wenn sie nicht praktizierend sind – es mit der standesamtlichen Trauung bewenden lassen und diese für ausreichend ansehen. Darin kann sich eine Distanz zu Glaube und Leben der Kirche ausdrücken. Es kann jedoch auch eine gewisse Nachlässigkeit vorhanden sein, eine ursprünglich geplante und dann verschobene kirchliche Hochzeit doch noch vorzunehmen. Auch hier wird es Not tun, die Gründe zu erheben, warum Paare in dieser Weise zusammenleben.

„Die Pastoral wird die Notwendigkeit einer Übereinstimmung zwischen der Lebenswahl und dem Glauben, den man bekennt, verständlich zu machen suchen und möglichst bemüht sein, diese Menschen dahin zu bringen, ihre eigene Situation im Licht christlicher Grundsätze in Ordnung zu bringen. Obwohl man ihnen mit viel Liebe begegnen und sie zur Teilnahme am Leben ihrer Gemeinden einladen wird, können sie von den Hirten der Kirche leider nicht zu den Sakramenten zugelassen werden.“³³ Sofern keine Hindernisse gegeben sind und der Ehewille vorhanden war und weiterhin ist³⁴, steht einer kirchlichen Trauung nichts im Wege. In bestimmten Umständen ist bei Vorhandensein eines schwerwiegenden Grundes auch eine „sanatio in radice“ möglich, die sich als unauffälliger Weg empfiehlt, eine

³² FC 81.

³³ FC 82.

³⁴ Mitunter drückt sich jedoch gerade in der Wahl eines solchen Lebensstandes eine Haltung aus, die von vornherein mit einer Scheidung als realer Möglichkeit rechnet und auf diese Weise die eheliche Zustimmung relativiert.

derartige Ehe in der Wurzel zu heilen.³⁵ Freilich ist dies dann in geeigneter Weise bekannt zu machen, um Ärgernis zu vermeiden.

Das unüberbietbare Zeugnis gelungener christlicher Ehen

Ein direkter Ansatzpunkt der pastoralen Antwort der Kirche ist das gelebte Zeugnis gelungener christlicher Ehen, die in der Weise des gemeinsamen Priestertums aller Getauften und Gefirmten sowie kraft des Ehesakramentes am Zeugnis und an der Sendung der Kirche Christi teilhaben. Mehr als alle noch so einleuchtende Theorie kann das Lebensbeispiel geglückter ehelicher und familiärer Gemeinschaften eine Antwort sein auf die Suche vieler einzelner und von Paaren nach dauerhafter Liebe und Geborgenheit. Hier wird eine Dimension eröffnet, die den Weg weist für die menschliche und christliche Vollendung in der Liebe Gottes.

In diesem Zusammenhang stellt der Päpstliche Rat für die Familien fest: „Den enttäuschten Männern und Frauen, die sich zynisch fragen: ‚Kann denn aus dem Herzen des Menschen etwas Gutes kommen?‘, muss man entgegen können: ‚Kommt und seht unsere Ehe und unsere Familie‘. Das wirkliche Zeugnis, durch das die christliche Gemeinschaft mit der Gnade Gottes zum Zeichen der Barmherzigkeit Gottes mit den Menschen wird, kann ein entscheidender Ausgangspunkt sein. Außerdem ist in allen Milieus festzustellen, wie wirksam und positiv der Einfluss gläubiger Christen sein kann. Durch ihre bewussten Glaubens- und Lebensentscheidungen sind sie mitten unter ihren Zeitgenossen wie der Sauerteig im Teig, wie das Licht, das in der Finsternis leuchtet.“³⁶

³⁵ „Die *sanatio in radice*, also die Heilung in der Wurzel, ist eine Form der Konvalidation (Gültigmachung) der ungültig geschlossenen Ehe. Im Gegensatz zur einfachen Gültigmachung ist keine Erneuerung des Ehekonsenses erforderlich, die Gültigmachung erfolgt hier von außen durch die zuständige Autorität. Eine *sanatio in radice* ist nur möglich, wenn bei der Eheschließung ein Ehehindernis oder ein Formfehler vorgelegen hat und wenn auch zum Zeitpunkt der Gültigmachung ein einwandfreier Ehwille vorliegt, denn gemäß c. 1057 §1 kann der Ehekonsens durch keine menschliche Macht ersetzt werden. Zuständig für die Gewährung der Heilung in der Wurzel ist der Apostolische Stuhl, in Einzelfällen der Diözesanbischof (vgl. c. 1165). In der Praxis gewährt jedoch in der Regel der Diözesanbischof die *sanatio in radice*.“ – Neimes, Wörterbuch. Vgl. auch Geringer, Konvalidation.

³⁶ EFLG 41.

Hier mitzuhelfen, gute christliche Ehen vorzubereiten und bestehende zu begleiten und zu ermutigen, dürfte für jeden, der dazu befähigt und berufen ist, eine kaum überschätzbare Aufgabe darstellen. Auf diese Weise wird die Problematik unverheiratet zusammenlebender Paare zwar nicht gelöst, aber doch entscheidend entschärft und wenigstens ansatzweise immer auch ein Stück weit überwunden werden können in Richtung einer erfüllten ehelichen Gemeinschaft der Liebe.

Abschließend ist ein Hinweis nötig, der den pastoralen Aspekt überführt in den spirituellen: Die Kirche als ganze und insbesondere der verantwortliche Priester vor Ort und die jeweilige Gemeinde stehen in der Pflicht, eine „Solidarität des Gebetes“ mit all jenen zu pflegen, die sich in schwierigen Lebenslagen befinden. Das menschliche Bemühen um Lösung kann keinen Erfolg finden, wenn die Hilfe Gottes fehlt. Insofern ist hier verstärkt anzusetzen. Dies gilt gerade dann, wenn sich die direkt Betroffenen selber nicht in der Lage sehen, ihr Gebetsleben zu aktivieren. In diesem Fall tritt die Kirche als Heilsgemeinschaft stellvertretend für sie ein.

Quellen (chronologisch)

Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben „*Familiaris Consortio*“ über die Aufgaben der christlichen Familie in der Welt von heute (= FC) vom 22. November 1981

Codex Iuris Canonici, auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, Libreria Editrice Vaticana MDCCCCLXXXIII (= CIC 1983)

Charta der Familienrechte, vom Heiligen Stuhl allen Personen, Institutionen und Autoritäten vorgelegt, die mit der Sendung der Familie in der heutigen Welt befasst sind, 22. Oktober 1983

Benediktionale. Studienausgabe für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Erarbeitet von der internationalen Arbeitsgemeinschaft der liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet. Freiburg-Basel-Wien 1989

Johannes Paul II., Brief an die Familien „*Gratissimam sane*“ vom 2. Februar 1994

Päpstlicher Rat für die Familie: Menschliche *Sexualität*: Wahrheit und Bedeutung. Orientierungshilfen zur Erziehung in der Familie, 8. Dezember 1995

Päpstlicher Rat für die Familie, Die Vorbereitung auf das Sakrament der Ehe (= VSE), 13. Mai 1996

Päpstlicher Rat für die Familie, Ehe, Familie und „Faktische Lebensgemeinschaften“ (= EFLG), 26. Juli 2000

Deutsche Shell (Hg.), *Jugend 2000*. 13. Shell Jugendstudie, Opladen 2000; Zusammenfassung der Ergebnisse unter <http://ehe-familie.de/Familie/Kids/kids2/kids2.html>

Österreichische Jugendwertestudie 1990-2000, Zusammenfassung der Ergebnisse der Untersuchung im Pressedossier vom 25. Juni 2001 unter <http://www.oeij.at/doku/Jugendwertestudie.pdf>

Deutsche Shell (Hg.), *Jugend 2002*. 14. Shell Jugendstudie, Frankfurt/Main 2002; Zusammenfassung der Ergebnisse unter http://www.shell-jugendstudie.de/download/hauptergebnisse_2002.pdf

NÖ *Jugendstudie 2003*: Kurzfassung „Die besonnene Jugend“, Teil A: Familie. Wertewandel (Netzwerkgeneration), Gesundheit, durchgeführt im Auftrag des NÖ Landesjugendreferates bei 1971 NÖ Schülern und Lehrlingen im Juni 2003; siehe auch Niederösterreichische Landeskorespondenz, 8. Oktober 2003, unter http://www.noel.gv.at/PRESSE/msg2003/2003-10-08_12-49-24.htm

Katechismus der Katholischen Kirche (= KKK). Neuübersetzung aufgrund der Editio typica Latina, München u.a. 2003

Literatur

K. Demmer, Voreheliche *Enthaltsamkeit*. Erwägungen zu einem pastoralen Notstand, in: *Theologie der Gegenwart* 31 (1988) 237-246

K. Demmer, Das *Geschenk* ehelicher Liebe als Ermächtigung zur Familie, in: ders., *Angewandte Theologie des Ethischen* (Studien zur theologischen Ethik 100), Freiburg i.Ue. u.a. 2003, 149-194

K.-Th. Geringer, Die *Konvalidation* der Ehe, in: Handbuch des katholischen Kirchenrechts. Zweite, grundlegend neubearbeitete Auflage, hg. v. Joseph Listl und Heribert Schmitz, Regensburg 1999, 981-987

A. Laun, Zur sexuellen *Enthaltsamkeit* vor der Ehe, in: ders., Aktuelle Probleme der Moraltheologie, Wien 1991, 99-118

K. Neimes, Kleines kirchenrechtliches *Wörterbuch*, durchgesehen von A. E. Hierold, online unter <http://www.uni-bamberg.de/ktheo/kr/forsch/kwb.html>

H. Windisch, *Sexualität* und Glaube. Hilfen zur Ehepastoral, Regensburg 1990

DIE SITTICHE BEURTEILUNG DER HOMOSEXUALITÄT

Moralhistorische Anmerkungen zum christlichen Standpunkt¹

Einführung

Die christliche und insbesondere die römisch-katholische Beurteilung der Homosexualität als Neigung und in ihren Vollzügen hinsichtlich ihrer sittlichen Qualität scheinen in der postmodernen Gesellschaft wenig konsensfähig. So sehr sich die Kirche der Welt öffnen muss im Sinn eines missionarischen Dialogs mit der Zeit und im Hinblick auf ihre spezifischen „Zeichen“, so wenig darf sie sich zur unkritischen Übernahme nichtchristlicher Denkmuster und Verhaltensweisen bereit finden. Wo nötig, ist sie aufgerufen, „Zeichen des Widerspruchs“ zu sein, gerade um des Menschen und seiner unveräußerlichen Würde willen!

Wenn im folgenden der Versuch unternommen wird, einige Streiflichter auf die historische Entwicklung der Beurteilung des überaus vielschichtigen Phänomens der „Homosexualität“² zu werfen und hier vor allem auf die christliche Wertung einzugehen, so soll gleich zu Anfang eine methodische Vorentscheidung offengelegt werden: Es geht dem katholischen Moraltheologen, wenn er moralhistorische Gesichtspunkte in seine Argumentation einbezieht, nicht um eine (prinzipiell gar nie mögliche) „wertfreie“ Darstellung. Zugrunde liegt den folgenden Überlegungen die Sicht des

¹ Der für diese Publikation aktualisierte Beitrag geht zurück auf einen Vortrag bei der Studententagung „Homosexualität und Kirche“ in Salzburg vom 04.-06.09.2000 und erschien erstmals in: Laun (Hg.), *Homosexualität*, 161-178.

² Der Terminus „Homosexualität“ wurde erst im Jahre 1869 vom ungarischen Schriftsteller Kertbeny alias Benkert geprägt (vgl. Hoheisel, *Homosexualität*, 291). Mitunter erfolgt eine Abgrenzung zu Homoerotik und Homophilie, welche dann nur die besondere gleichgeschlechtliche Neigung und Empfindung bezeichnet, gleichgeschlechtliche Akte aber ausschließt. Auch behandeln viele das Phänomen der lesbischen Sexualität in eigener Weise, was hier allerdings – ohne die spezifischen Differenzen zu leugnen – unter dem Gesamtbegriff „Homosexualität“ zusammengefaßt werden soll.

katholischen Lehramts, wie sie sich auch im „Katechismus der Katholischen Kirche“ (Nr. 2357-59) ausdrückt: Homosexualität als Neigung ist zwar ungeordnet, aber in sich nicht sündhaft. Sündhaft sind hingegen die homosexuellen Akte, wenn sie bewußt und frei gesetzt werden.³ Damit wird zugleich dem objektiven Bereich der Norm und des göttlichen Gebotes als auch der subjektiven Sphäre der menschlichen Person und ihrer Verantwortlichkeit Rechnung getragen. Diese Unterscheidung war im christlichen Horizont zumindest implizit auch früher gegeben und ist nicht ganz so neu, wie meist angenommen wird⁴, wobei für die richtige Interpretation der Kontext und der lebensgeschichtliche Zusammenhang wichtig sind.

Eine wenigstens ansatzweise historische Betrachtung – mehr kann an dieser Stelle nicht erwartet werden – bietet den Vorteil, aufgrund der Kenntnis des Entwicklungsgangs der ethischen Beurteilung und Diskussion zu einem vertieften Verständnis des Problems in der Gegenwart zu finden.⁵

Die sittliche Beurteilung der Homosexualität in der Antike

Wenn festgestellt wird, bis in die Spätantike sei im Mittelmeerraum der „Strukturierungsprozess der Sexualität“ nicht abgeschlossen gewesen, ausgenommen in der christlichen⁶, so kann das hingehend interpretiert werden, dass zwar „alle Gesellschaftsformationen ... bisher Homosexualität als Ausnahme von der Regel“ ansahen⁷, ihre eindeutige moralische (Dis-)Qualifikation im Hinblick auf den aktuellen Vollzug aber nur im jüdisch-christlichen Verständnishorizont möglich war.

³ Ein Kernsatz lautet: „Gestützt auf die Heilige Schrift, die sie als schlimme Abirrung bezeichnet, hat die kirchliche Überlieferung stets erklärt, „dass die homosexuellen Handlungen in sich nicht in Ordnung sind“ (KKK 2357, mit Berufung auf „Persona humana“, Nr. 8). In der neuen deutschen Fassung, welche der für authentisch erklärten lateinischen Fassung des KKK folgt, heißt es in Nr. 2358, dass die homosexuelle Neigung „objektiv ungeordnet“ ist („obiective inordinata“).

⁴ Vgl. z.B. Niedermeyer, Handbuch, Bd 1, 258.

⁵ Nach H. Weber (Moraltheologie, 201, Anm. 521) gibt es bisher „noch keine Gesamtgeschichte der christlichen Sexualethik“, wohl aber Monographien zur historischen Entwicklung von Einzelfragen.

⁶ Holderegger, Homosexualität, 228; ähnlich Hoheisel, Homosexualität, 290.

⁷ Gründel, Homosexualität, 3.

Gewisse „primitive“ Stammeskulturen gestatteten dem zum Mann heranreifenden Jüngling erst nach zunächst passiver, dann aktiver Homosexualität auch den heterosexuellen Umgang, weil man meinte, „erst Männerliebe“ gewähre „dem Knaben die Fülle der männlichen Kraft“.⁸

Ägypten und Kanaan werden im Alten Testament wegen ihrer homosexuellen Praktiken – oft im Rahmen von Tempelprostitution – kritisiert (vgl. Lev 18,3 ff). Diese Praktiken in ihrer relativen Häufigkeit aufgrund von Originaldokumenten nachzuweisen ist allerdings schwierig.⁹

In Mesopotamien und Altsyrien wurde männliche Homosexualität in früherer Zeit allem Anschein nach nicht unterdrückt und auch nicht als sittlich negativ qualifiziert. Nach dem Grundmuster der babylonisch-assyrischen Kulte manifestierten sich die Gottheiten auch in der Sexualität. So trugen sie durch ihre Dienerinnen und Diener allen Anhängern, Männern wie Frauen, auch in sexueller Hinsicht Rechnung, egal ob sich ihr Verlangen auf das gleiche, das andere oder auf beide Geschlechter richtete.¹⁰

Homosexualität war im Iran weit verbreitet, sie wurde aber von der zoroastrischen Religion verurteilt.¹¹

Was das antike Griechenland betrifft, so war die Homosexualität nicht nur in Sparta und Kreta gängige Praxis, sondern sie war mancherorts gar zu einer „Art ständischer Initiation“¹² geworden, durch welche männliche Jugendliche in die Welt der adligen Männergesellschaft aufgenommen wurden. Als solche war sie vorübergehend, aber anerkannt. Gesetze gab es gegen Nötigung zur Homosexualität, doch waren z.B. Sklaven ohne Rechtsschutz und somit jedem Mißbrauch ihrer Herren ausgesetzt.¹³ Außerdem existierte eine „philosophische Homosexualität“, wobei persönlich nicht involvierte Philosophen wie Sokrates oder Platon die Homosexualität im Lehrer-Schüler-Verhältnis theoretisch rechtfertigten, da die gleichgeschlechtliche Liebe sowohl einen epistemologischen wie pädagogischen Wert in sich trage¹⁴,

⁸ Hoheisel, Homosexualität, 291.

⁹ Vgl. Hoheisel, Homosexualität, 293 f.

¹⁰ Vgl. Hoheisel, Homosexualität, 294-296.

¹¹ Hoheisel, Homosexualität, 298.

¹² Hoheisel, Homosexualität, 301, der A. Winterling zitiert.

¹³ Vgl. Hoheisel, Homosexualität, 307.

¹⁴ Vgl. Hoheisel, Homosexualität, 308.

eine für die christlich-jüdische Denkweise inakzeptable Vorstellung! Trefend bemerkt in diesem Zusammenhang Karl Hoheisel über diesen dunklen Schatten antiker griechischer Philosophie: „Doch Sokrates hatte mit dem Feuer gespielt: Platon und alle seine Nachfolger gerieten in die Nähe zur Tradition der Homosexualität.“¹⁵

Im *antiken Rom* wurde ursprünglich nicht die Homosexualität als solche, sondern nur die in Griechenland wichtigste Form der Homosexualität unter Freigeborenen abgelehnt.¹⁶ Allmählich kam es zu einer philosophischen Entwertung männlicher Liebesbeziehungen.¹⁷ Christliche Kaiser erließen in der Folgezeit auch gesetzliche Bestimmungen gegen Homosexualität.¹⁸

Ein kurzer Blick auf den *Islam* zeigt, dass die Homosexualität zwar religiös-ethisch verboten, eine rechtliche Sanktionierung in der Praxis aber durch strenge Beweisregeln fast unmöglich gemacht wurde. Teilweise wurde sie offiziell geduldet und praktiziert, besonders an Fürstenhöfen. Homosexuelle Kontakte wurden durch die strenge Geschlechtertrennung in bestimmtem Ausmaß gefördert.¹⁹

Die sittliche Beurteilung der Homosexualität in der Heiligen Schrift

Im Folgenden soll keine exegetische Spezialuntersuchung geboten werden, wohl aber ein auf bibelwissenschaftlichen Erkenntnissen fußender Überblick über die Stellungnahme der Bibel des Alten und Neuen Testaments zur Homosexualität. Darauf baut die folgende Tradition der Kirche auf; die Schrift als Wort Gottes ist bleibend normativ für die Kirche und ihr Lehramt.

¹⁵ Hoheisel, Homosexualität, 310.

¹⁶ Vgl. Hoheisel, Homosexualität, 313. „In puncto Homosexualität ist alles erlaubt – aber nur mit Sklaven“, urteilt Bleibtreu-Ehrenberg (Tabu 184) über die römischen Anschauungen. Brown (Keuschheit, 44) präzisiert: „Was streng verurteilt wurde, war die Tatsache, dass manche Männer in Verfolgung ihrer Lust den Wunsch entwickelten, die weibliche Rolle zu spielen, indem sie sich von ihren Liebhabern penetrieren ließen: Ein solches Verhalten stellte die Ärzte vor ein Rätsel und war für die meisten Leute schockierend.“

¹⁷ Vgl. Hoheisel, Homosexualität, 321 ff.

¹⁸ Vgl. Hoheisel, Homosexualität, 355 ff.

¹⁹ Vgl. Fleischer, Homosexualität, 115.

Altes Testament

Die hebräische Bibel (AT) bietet eine Sicht, die sich von der Umwelt Israels und den antiken Völkern völlig unterscheidet: Volles Menschsein bedeutet Zuordnung und Gemeinschaft mit dem anderen Geschlecht.²⁰

Gott schuf den Menschen als Mann und Frau (Gen 1,27), die einander ergänzen und die im Bund der Liebe „ein Fleisch“ werden sollen. „Das biblische Menschenbild ist somit heterotrop. Homosexuelle Vergehen werden verurteilt (Lev 18,22; 20,13; Röm 1,24-32; 1 Kor 6,9-10; 1 Tim 1,8-11). Sie entsprechen nicht der Schöpfungsordnung.“²¹

Die Geschichte von Sodom in neuerer exegetischer Auffassung kein eindeutiges Argument für die biblische Verurteilung der Homosexualität, da hier auch das Gastrecht verletzt wird – dafür erfolgt die Bestrafung.²²

Dass die innige Freundschaft Davids mit Jonathan (1 Sam 18,2-4) einen homosexuellen Charakter gehabt habe, lässt sich weder beweisen noch auch zwingend widerlegen. In der traditionellen kirchlichen Interpretation hat diese Auslegung jedenfalls keine Grundlage. Doch selbst bei Annahme einer homoerotischen oder gar homosexuellen Prägung dieser Freundschaft wäre damit keine Billigung von Homosexualität durch die Bibel vorgenommen, da die Heilige Schrift vieles darstellt und beschreibt, ohne es zugleich sittlich und religiös gutzuheißen.²³

Das Alte Testament und das Judentum kennen einen Topos, nach dem der sittliche Verfall im Heidentum zurückzuführen ist auf die Leugnung des einen Gottes. Dies trifft auch auf die sittlich negativ beurteilte praktizierte Homosexualität zu.

Eine wichtige Stelle ist hier *Weish* 14,26 f, wo es über die heidnische Welt heißt: „Es herrscht Umkehrung der Werte, undankbare Vergeßlichkeit, Befleckung der Seelen, widernatürliche Unzucht, Zerrüttung der Ehen, Ehebruch und Zügellosigkeit. Die Verehrung der namenlosen Götzenbilder ist

²⁰ Vgl. Hoheisel, Homosexualität, 327.

²¹ Gründel, Homosexualität, 3.

²² Gen 19,1-11. Vgl. Hoheisel, Homosexualität, 329 f. „Der Sache nach könnte ... eine Strafvergewaltigung zur Bestätigung der geltenden Rangordnung vorliegen.“ – Ebd., 331.

²³ Vgl. Hoheisel, Homosexualität, 331 f.

aller Übel Anfang, Ursache und Höhepunkt.“ Die eigentliche Sünde ist also der Abfall von Gott, der alle anderen Übel im Gefolge nach sich zieht, so auch die Verkehrung des Verhaltens im sexuellen Bereich.

Neues Testament

Auf dieser Linie liegt auch der Völkerapostel *Paulus*, wenn er in Röm 1,26 f die praktizierte Homosexualität als schuldhaftige Verirrung beurteilt, die eine tiefere Ursache hat: „Der schlimme Zustand der Heidenwelt ist Folge ihres Götzendienstes. Weil sie die *doxa* Gottes mit Götzenbildern *vertauscht* haben, hat dieser bewirkt, dass sie nun bei sich selber Richtung und Ziel im Sexuellen *vertauschen*.“²⁴ Es wird beide Male das selbe Verbum „vertauschen“ (alláссо) gebraucht. Paulus geht es nicht um psychologische Erklärung, wohl aber um Deutung der theologischen Zusammenhänge. Es ist darum nicht möglich, eine Aussage über den Einzelfall homosexueller Veranlagung hinsichtlich ihrer Ursache zu treffen. Auch ist mit dieser auf die objektiven Zusammenhänge abzielenden Beurteilung des Apostels die Bewertung subjektiver Schuld bei homosexuellem Tun nicht vorweggenommen.

Von Paulus werden alle nicht zwischen Mann und Frau vollzogenen Geschlechtsakte als „para physin“ (an der Natur vorbei) abgelehnt: „Wie die Menschen mit dem Abrücken von der Erkenntnis des wahren Gottes wenn nicht in Widerspruch zu, so doch neben die Ordnung Gottes bzw. der Schöpfung gerieten, so steht Geschlechtsverkehr von Männern untereinander, selbst ein Ergebnis des Abweichens vom einen Gott, im selben Sinne außerhalb dieser Ordnung.“²⁵

Wenn heute manche meinen, Paulus habe Homosexualität „nur als frei gewählte Form der Lustbefriedigung, also als Perversion und Sünde“ abgelehnt²⁶, aber nicht jede Form ihrer Aktualisierung, so nimmt diese Inter-

²⁴ Weber, Moraltheologie, 294.

²⁵ Hoheisel, Homosexualität, 338.

²⁶ Hoheisel, Homosexualität, 339. Gründel (Sexualmoral, 539) relativiert die Sicht des Paulus: „Sicherlich hat Paulus die Homosexualität als Symptom menschl. Ursünde verworfen, entsprechend seiner zeitgenössischen Wertung der Päderastie als Zeichen der Verworfenheit und Dekadenz.“ Oder in anderer Version (Gründel, Homosexualität, 3): „Aus Röm 1,24-27 kann keine konkrete Anweisung zur Beurteilung der Homosexualität entnommen werden. Diese Stelle deutet vielmehr an, dass die Abkehr von Gott negative Auswirkungen hat auf das Zusammenleben der

pretation den Paulustext in seiner Aussageabsicht nicht ernst und gelangt dadurch zu einer mit dem heutigen Zeitgeist leichter vereinbaren Sicht, welche nicht mehr heilsame Provokation bedeutet, sondern nachträgliche Bestätigung dessen, was sich menschlicher Autonomismus auch im sexuellen Bereich gegenüber dem Gottes Gebot herausnimmt. Demgegenüber faßt Korff zusammen, dass für Paulus homosexuelles Verhalten „geradezu zum Symbol einer von Gott abgewandten, in sich verkehrten Welt“ geworden sei.²⁷

Jesus Christus nimmt nicht ausdrücklich Stellung zur Homosexualität. In diesem Zusammenhang ist seine klare und positive Bewertung der Ehe und der darin vollzogenen sexuellen Hingabe von Bedeutung (vgl. Mt 19,3-12). Dies schließt die Anerkennung der gottgewollten Polarität von Mann und Frau ein, zu der eine homosexuelle Haltung und Praxis in Widerspruch stellt. Indem Jesus die Ehe auf das Geheimnis des Anfangs – den Schöpfungsplan Gottes – zurückführt, zeigt er einschlußweise auch, dass alles, was im Widerspruch zur rechten Sicht der Ehe und ihren aus der gegenseitigen Liebe und Treue kommenden Vollzug steht, gegen diese Schöpfungsordnung Gottes gerichtet ist. Wer um des Himmelreiches willen wie Jesus auf die Ehe verzichtet (Jungfräulichkeit, Zölibat), anerkennt diese doch als hohen Wert und verneint nicht ihre gottgewollte Ordnung sowie die darin vollzogene sexuelle Begegnung von Mann und Frau.

Die in den Lasterkatalogen 1 Kor 6,9 f und 1 Tim 1,8-10 verwendeten Termini „malakoi“ und „arsenokoitai“ lassen sich kaum eindeutig in ihrer genauen Bedeutung bestimmen; die Interpretation in Richtung Homosexualität ist aber wahrscheinlich zutreffend.²⁸

Auf der Basis der Schrift lässt sich also eine eindeutige Ablehnung homosexuellen Verhaltens nachweisen. Zugestanden werden kann, dass über

Menschen.“ Bei Holderegger (Homosexualität, 229) findet sich sogar eine gewisse Umdeutung von Röm 1,26 f: „Homosexualität als Ausrichtung auf das gleiche Geschlecht ist hier nicht im Blick, sondern offensichtlich eine entehrende und instrumentalisierende homosexuelle Praxis von Menschen, von denen angenommen wird, sie könnten durchaus auf das andere Geschlecht hin bezogen leben. Nicht Homosexualität als gleichgeschlechtliche Beziehung, sondern Homosexualität als eine Form der Lustbefriedigung wird abgelehnt.“

²⁷ Korff, Homosexualität, 256; vgl. auch Schlier, Römerbrief, 59-62; Schnackenburg, Botschaft, Bd 1, 240 f.

²⁸ Vgl. Hoheisel, Homosexualität, 339 f.

Homosexualität als Neigung noch kaum reflektiert wurde, was aber die *biblich negative Wertung der homosexuellen Akte* in ihrer Normativität für die spätere theologische Reflexion nicht aufhebt.

Die sittliche Beurteilung der Homosexualität bei den Kirchenvätern

Die sittliche Bewertung der Homosexualität verbindet in Weiterführung von Röm 1,26 f das von der Stoa entwickelte Naturrechtsparadigma mit einer schöpfungstheologischen Sicht: „Schöpfungsgemäßes Handeln bedeutet *secundum naturam vivere*. Homosexuelles Handeln ist ein Handeln *contra naturam*.“²⁹

Justin verurteilt Homosexualität als spezifisch heidnisches Laster.³⁰ Bei Lactantius gilt homosexuelles Tun als besonders schwere Sünde und als Erfindung des Teufels.³¹

Cyprian von Karthago verurteilt die homosexuelle Praxis entschieden.³² Er hält aber im Gegensatz zu Tertullians Rigorismus³³ keine Sünde für unvergebbar, auch nicht die homosexuelle Abirrung.³⁴

Bisweilen findet sich bei Apologeten und Kirchenvätern auch der „Reflex zutiefst sexualitätsfeindlicher Zeitströmungen“.³⁵ So ansatzweise auch bei Clemens von Alexandrien, der die Lust als legitimen Aspekt der Sexualität auszuklammern scheint und „jede Form der Geschlechtslust, die nicht ihrem einzigen Zweck, der Zeugung, diene, kategorisch“ ablehnt.³⁶ Bezüglich der homosexuellen Akte urteilt er: „Deshalb ist es für uns ohne jeden

²⁹ Holderegger, Homosexualität, 229.

³⁰ Justin, Dialog mit dem Juden Tryphon, 95,1.

³¹ Vgl. Hoheisel, Homosexualität, 346 mit Hinweis auf Lactantius, *Divinae institutiones* VI,23,8.

³² Vgl. Cyprian, An Donatus, 8 f.

³³ Siehe z.B. Tertullian, *De corona* 6,2 (aus der montanistischen Zeit).

³⁴ Vgl. Cyprian, Briefe 59, 13 f; 64, 5. Vgl. Hoheisel, Homosexualität, 345.

³⁵ Hoheisel, Homosexualität, 342. Im Grundsätzlichen erfolgt bei Clemens von Alexandrien bereits eine gegenläufige Wertung. Trotz seiner bisweilen rigoros erscheinenden Einzelweisungen zeigt er auf, dass die Ehe und die mit ihr verbundene Sexualität eine wahre christliche Berufung darstellen. Vgl. dazu Brown, Keuschheit, 137-154.

³⁶ Hoheisel, Homosexualität, 348. „Wenn man aber geschlechtlich verkehrt, ohne Kinder erzeugen zu wollen, so heißt das gegen die Natur freveln“ (Clemens von Alexandrien, *Der Erzieher*, II 95,3). „Denn die bloße Lust ist, auch wenn sie in der Ehe gewonnen wird, gesetzwidrig und ungerecht und unvernünftig“ (ebd., II 92,2).

Zweifel klar, dass man die Unzucht mit Männern und die unfruchtbaren Begattungen und die Päderastie und die von Natur unmöglichen Verbindungen der Androgynen vermeiden muss, gehorsam der Natur, die selbst solches durch den Bau der Glieder verbietet, indem sie dem männlichen Geschlecht die Manneskraft verliehen hat, nicht dass es den Samen in sich aufnehme, sondern dass es ihn von sich ergieße.“³⁷

Die Synode von Elvira (305) verbot die Rekonziliation von Knabenschändern selbst in der Todesstunde³⁸; dagegen wandte sich das Konzil von Nicäa (325).³⁹ Die Novellen Nr. 77 und 141 des christlichen Kaisers Justinian aus den Jahren 538 bzw. 559 befassen sich mit homosexuellen Vergehen, die aufs schärfste verurteilt werden. Unter anderem heißt es: „Denn wegen solcher Vergehen entstehen Hungersnot, Erdbeben und Pest, und darum ermahnen wir sie, sich der angegebenen unerlaubten Handlungen zu enthalten, damit sie nicht ihr Seelenheil verlieren.“⁴⁰ Von einer solchen pauschalen Feststellung aus, die Justinian in der alttestamentlichen Sodom-erzählung begründet wissen will, war es nicht weit dazu, Sündenböcke für Naturkatastrophen gerade bei praktizierenden Homosexuellen zu finden – ein Beispiel für ungerechte Diskriminierung und Verdächtigung, die Homosexuellen oft widerfahren ist.

Am umfassendsten wandte sich Johannes Chrysostomos gegen die Homosexualität bei den Heiden, aber auch unter Christen.⁴¹ In seinem Römerbriefkommentar meint er: „Es gibt nichts, was schlimmer wäre als dieser Frevel.“ Als Hauptgrund für die sittliche Verwerflichkeit nennt er die krasse Widernatürlichkeit der Homosexualität. Und er fragt: „Welche Höllenstrafen werden groß genug sein für solche Menschen?“⁴² Die unmittelbare Strafe liegt nach seinen Worten bereits in der Sünde selbst, in der

³⁷ Clemens, *Der Erzieher*, II 87,3.

³⁸ Synode von Elvira, can. 71: „Päderasten werden auch auf dem Totenbette nicht mehr zur Communion zugelassen.“ Zitiert nach Bleibtreu-Ehrenberg, *Tabu*, 204.

³⁹ Vgl. Hoheisel, *Homosexualität*, 356 f.

⁴⁰ Justinian, *Novelle*, Nr. 77, dt. bei Bleibtreu-Ehrenberg, *Tabu*, 192.

⁴¹ Vgl. Hoheisel, *Homosexualität*, 351 f. Gerade im Werk „*Adversus oppugnatores vitae monasticae*“ 3,8 schildert Johannes Chrysostomos den diesbezüglichen Verfall der Sitten auch bei Christen.

⁴² Johannes Chrysostomos, *Kommentar zum Römerbrief*, Homilie V 3.

Abkehr von der rechten Ordnung, die den Sündern in ihrer Verblendung oft gar nicht mehr bewußt ist.⁴³

Augustinus betont, „dass Männer beim Geschlechtsverkehr die Rolle des Weibes spielen, ist nicht naturgemäß, sondern widernatürlich.“ Und er tadelt jene, die im Namen der heidnischen Götter „diese Seuche, dies Verbrechen, diese Schmach“ sogar „in jenem Kult gewerbsmäßig“ betreiben.⁴⁴

Dieser kurze Überblick zeigt: Es gab bei den Kirchenvätern und kirchlichen Schriftstellern gerade in Bezug auf die sittliche Wertung der Homosexualität *zeitbedingte Elemente* und leider auch echte *Diskriminierungen* von homosexuellen Menschen. Unbeschadet aller diesbezüglichen Trübungen und Verzerrungen hielt sich in der Kirche die von der Offenbarung vorgegebene *Grundlinie* durch: Homosexuelles Verhalten ist Ausdruck des Abfalls von Gott und gegen die Schöpfungsordnung gerichtet. Daher ist es in schwerer Weise ein Verstoß gegen das Gebot Gottes und für einen Christen auf jeden Fall zu meiden.

Die sittliche Beurteilung der Homosexualität in Kirche und Theologie des Mittelalters

In den mittelalterlichen Bußbüchern wurde homosexuelles Tun unter die schuldhaften sexuellen Verfehlungen gerechnet.⁴⁵ Extreme Anschauungen – die keineswegs den kirchlichen und theologischen „mainstream“ reprä-

⁴³ Johannes Chrysostomos, Kommentar zum Römerbrief, Homilie V 2.

⁴⁴ Augustinus, De civitate Dei, lib. VI, c.8.

⁴⁵ Eine detaillierte Zusammenfassung über kanonische Strafbestimmungen bei homosexuellen Handlungen bietet Bleibtreu-Ehrenberg (Tabu, 209-218). Besonderes Augenmerk widmet sie den Pseudo-Kapitularen des Benedictus Levita (ca. 848-850), welche ausgerechnet in der praktizierten Homosexualität die Ursache für Naturkatastrophen, Kriege und politische Niederlagen (!) sahen und sogar die Todesstrafe durch Verbrennen für derartige Vergehen anführten (vgl. ebd., 218-231). Über die Tragweite dieser Aussagen und die praktische Anwendung dieser Bestimmungen gibt es unter den Forschern keinen Konsens. Bleibtreu-Ehrenberg wertet die besonders in den späteren Hexenprozessen erfolgte Verbindung von Sodomie mit Hexerei als direkte Folge dieser Kapitularien (vgl. ebd., 253-296, bes. 283). Ungeachtet der tatsächlichen praktischen Auswirkungen sind derartige Wertungen und Strafmaßnahmen wie in den Pseudo-Kapitularen als pauschale Diskriminierungen und Verfolgungen homosexueller Menschen entschieden abzulehnen – und dies in vollem Einklang mit der kirchlichen Lehre! Es muss Christen mit Schmerz erfüllen, dass solche Thesen und Vorgangsweisen von Vertretern der Kirche vorgebracht wurden und auch ein gewisses Echo fanden.

sentieren – qualifizierten bereits die ungeordnete Lust als solche als sündhaft. In dieser Linie gab es keinen Raum für eine adäquate Unterscheidung von homosexueller Neigung und homosexuellem Tun.

„In den früh- und hochmittelalterlichen Bußbüchern wird die Homosexualität ohne besondere Hervorhebung im Rahmen der sonstigen Sexualdelikte mit verschiedenen Kirchenstrafen belegt. Theologen aus der Zeit des ‚Reformpapsttums‘ fordern eine schärfere Strafpraxis (Petrus Damiani).“⁴⁶ Dieser Theologe hat in seinem um 1049 verfaßten „Liber Gomorrhianus“ die homosexuelle Betätigung auf schärfste verurteilt.⁴⁷ Im Hintergrund standen konkrete Vorkommnisse auch innerhalb des Klerus, gegen die sich Petrus Damiani wenden musste. Homosexualität sah er als Bedrohung nicht nur für die Kirche, sondern auch für die Gesellschaft. Die „von Petrus geprägten Metaphern (Krebsgeschwür, Gift, Virus)“ übten „großen Einfluß auf die Perhorreszierung der Gleichgeschlechtlichkeit im gesamten Mittelalter“ aus.⁴⁸

Im 3. Laterankonzil (1179) wurde angeordnet, als homosexuell überführte Kleriker zu degradieren sowie Laien aus der Kirchengemeinschaft auszuschließen.⁴⁹

Nach *Thomas von Aquin* zählt Homosexualität zu den widernatürlichen Unzuchtssünden („vitium contra naturam“). Er nimmt eine zweifache Einteilung der Unzuchtssünden („luxuria“) vor: Es gibt solche, die der rechten Vernunft („ratio recta“) entgegenstehen, und es gibt andere, die darüber hinaus auch noch direkt „gegen die natürliche Ordnung des sexuellen Aktes“ gerichtet sind, wie sie dem Menschen entspricht.

Zu diesem „vitium contra naturam“ zählt er dann wiederum vier Gruppen: Jemand sucht „ohne sexuelle Vereinigung um der Lust willen“ den Orgasmus (= Selbstbefriedigung); jemand bedient sich einer „Sache nicht derselben Art“ für den geschlechtlichen Vollzug (= Bestialität); jemand vollzieht den „Beischlaf mit dem nicht gebührenden Geschlecht“ (= Homosexualität); jemand beachtet „nicht die natürliche Art und Weise des Bei-

⁴⁶ Hergemöller, Homosexualität, 113.

⁴⁷ Vgl. dazu Boyd, Norm.

⁴⁸ Hergemöller, Einführung, 70.

⁴⁹ Vgl. Hergemöller, Homosexualität, 113 mit Bezug auf X 5.31.4.

schlafs“, entweder in Hinsicht auf ein „ungebührliches Mittel“ oder im Hinblick auf „andere scheußliche und bestialische Weisen des sexuellen Vollzugs“ (z.B. Anal- und Oralverkehr).⁵⁰

Der Aquinate fragt nach der objektiven Schwere der Sünden gegen die Natur, zu denen die schon erwähnten vier Gruppen zählen. Seine Auffassung ist, dass diese Sünden innerhalb der Unzuchtssünden von der Sache her die schwersten sind, da der Mensch dabei das übertritt, „was gemäß der Natur bezüglich des geschlechtlichen Vollzugs festgelegt ist“ („quod est secundum naturam determinatum circa usum venereorum“).⁵¹ Eine Aussage über die Schwere der Schuld im Einzelfall macht er dabei nicht, da für Thomas von Aquin feststeht, dass zur subjektiven Anrechenbarkeit einer Schuld als schwer die bewusste und freiwillige Zustimmung zur Übertretung des Gebotes Gottes in einer wichtigen Sache gegeben sein müssen.

Über die generelle Entwicklung urteilt Hergemöller: In der theologischen und kirchenrechtlichen Diskussion des späten Mittelalters könne „ein Trend zur Aufwertung der ‚sodomitischen Sünde‘ als schlimmste aller Unzuchtssünden, ja als die größte aller Verfehlungen überhaupt, beobachtet werden. Sodomie wird seit dem 13. Jahrhundert als Angriff auf die von Gott geschaffene Naturordnung, auf die Heiligkeit des Ehebandes und auf die Grundlagen von Staat und Gesellschaft unter Androhung der Höchststrafe verfolgt“.⁵²

Im weltlichen Bereich erfolgte in (straf-)rechtlicher Hinsicht eine Kriminalisierung der Homosexualität. Als Beispiel dafür kann die Peinliche Gerichtsordnung von 1532 genannt werden, die jenen die Verbrennung androhte, die gleichgeschlechtliche Unzucht trieben (Art. 116).⁵³ „Insgesamt ergibt sich der Eindruck, dass Verstümmelungs-, Ehren-, Geld- und Exilstrafen (insbesondere für Minderjährige und passive Partner) häufiger verhängt wurden als Todesurteile. In Venedig wurden z.B. im 15. Jh. ca. 70 öffentliche Hinrichtungen vollzogen (meist Feuertod bzw. Enthauptung

⁵⁰ Vgl. Thomas von Aquin, S.Th. II-II q.154 a.11.

⁵¹ Thomas von Aquin, S.Th. II-II q.154 a.12.

⁵² Hergemöller, Einführung, 73.

⁵³ Vgl. Schroeder, Homosexualität, 227.

mit anschließender Verbrennung). Die Todesstrafe für Frauen wegen analoger Delikte konnte für die Zeit des Mittelalters bislang nicht nachgewiesen werden.“⁵⁴

Die sittliche Beurteilung der Homosexualität in Kirche und Theologie der Neuzeit

Ökumenisch bedeutsam ist die Einschätzung der Homosexualität und ihrer Akte bei *Martin Luther*. Während er in seinem Kommentar zum Römerbrief die Homosexualität als sittliche Abirrung der Menschen infolge ihres Gottesverlustes nur en passant zur Sprache bringt, da er hier die Selbstbefriedigung einbezieht⁵⁵, zeigt er in seinem Traktat vom ehelichen Leben die Ehe als gottgewolltes und in der Schöpfungsordnung begründetes Heilmittel gegen jede Art von sexueller Zügellosigkeit und Perversion auf, wie sie nach seiner Auffassung auch die homosexuellen Akte darstellen.⁵⁶ Am deutlichsten wird der Reformator in seiner Vorlesung zum Buch Genesis: Das homosexuelle Ansinnen der Bewohner Sodomas wertet er als „contra naturam“ sowie als „perversitas“. Ihre eigentliche Wurzel habe diese Verkehrung in der Anstiftung des Teufels.⁵⁷ Damit fällt er ein klares Urteil, das der Wertung katholischer Theologen seiner Zeit in nichts nachsteht.

Als exemplarischer Vertreter der katholischen Moral der Neuzeit soll der heilige *Alfons von Liguori* angeführt werden. Seine Moraltheologie ist am Evangelium orientiert, bedient sich aber auch der rechtlich-kasuistischen Kategorien seiner Zeit. Nach seiner Auffassung besteht die besondere Häßlichkeit („deformitas“) der Sodomie im Verkehr mit dem ungebürenden Geschlecht. Es bestehe ein Unterschied in der sittlichen Bewertung, je nachdem jemand dabei die aktive oder passive Rolle übernommen habe.⁵⁸ In bezug auf die Straffolgen der Sodomie überrascht folgender Satz:

⁵⁴ Hergemöller, Homosexualität, 114; vgl. ders., Einführung, 74 f.

⁵⁵ Vgl. Steinhäuser, Homosexualität, 379 ff.

⁵⁶ Vgl. Steinhäuser, Homosexualität, 381 ff.

⁵⁷ „... at appetentium, quod contra naturam poenitus est, unde haec est perversitas? sine dubio ex Satana, qui, postquam a timore Dei semel deflexum est, tam premit naturam valide, ut extinguat naturalem concupiscentiam, et excitet eam, quae contra naturam est.“ – Martin Luther, Genesis-Vorlesung, in: WA 43, 57. Hier zitiert nach Steinhäuser, Homosexualität, 384, Anm. 969.

⁵⁸ Vgl. Alfons von Liguori, Homo Apostolicus, 24.

„Quoad poenas sodomitarum, si sint laici, damnantur morte, et combustione.“⁵⁹ Heißt das, dass Alfons hier nicht nur die gesetzliche Regelung seiner Zeit referiert, sondern die Todesstrafe bei Sodomie sogar befürwortet? Sofern dies zutrifft, ist er hier beeinflusst von einer rigoristischen Zeitströmung in Bezug auf die strafrechtliche Verfolgung Homosexueller. Für Kleinerer allerdings treten andere Strafen ein (wie Amtsverlust etc.). Im Übrigen fällt gerade bezüglich der Behandlung des 6. Gebotes die kasuistische Sichtweise auf, die aus heutiger Sicht in manchen Bereichen skrupelhaft anmutet.⁶⁰

Dominicus Prümmer (+ 1931) gehört zur jüngsten Vergangenheit. Er anerkennt, dass es „sexuelle Perversion“ („perversio sexualis“) in der Weise gibt, dass jemand ein ungestümes sexuelles Verlangen in Bezug auf eine Person desselben Geschlechtes hat („appetitus sexualis valde vehemens in personam eiusdem sexus“). Eine solche Perversion sei bisweilen gleichsam angeboren („quasi innata“), manchmal durch sexuell zügellose Akte erworben („acquisita actibus valde libidinosi“). Hier könne die sittliche Verantwortung gemindert sein. Deren völlige Aufhebung zieht er kaum in Erwägung: Weil der menschliche Geist überaus selten durch eine derartige sexuelle Perversion in völlige Verwirrung gerate, würden die von der sexuellen Begierde initiierten Akte dem Handelnden prinzipiell angerechnet.⁶¹

An der grundsätzlichen Auffassung der katholischen *Kirche* bezüglich der sittlichen Verwerflichkeit homosexueller Akte hat sich in der Neuzeit nichts geändert, obwohl die Kirche ihren gesellschaftlichen Rückhalt vielfach verlor und darum mitunter zu einem einsamen Zeugnis der von ihr vertretenen Wahrheit in Fragen der Glaubens- und Sittenlehre aufgerufen war.

Gesellschaftlich kann der Weg der Bewertung von Homosexualität und ihrer Akte in der Neuzeit so skizziert werden: Homosexualität wurde von einem Vergehen bzw. Verbrechen zu einer privaten Sünde, dann zu einer Krank-

⁵⁹ Alfons von Liguori, *Homo Apostolicus*, 26.

⁶⁰ Vgl. Alfons von Liguori, *Homo Apostolicus*, 36.

⁶¹ „Cum autem rarissime mens totaliter perturbetur hac perversione sexuali, actus libidinosi peracti imputantur agenti.“ - Prümmer, *Vademecum*, Nr. 526.

heit, schließlich zu einer tolerierten und heute zu einer als gleichwertig mit der Heterosexualität anerkannten Lebensform. Diesem Wandel hat sich die Kirche allerdings nicht in der von vielen erwarteten Weise angeschlossen, was ihr nicht selten Widerspruch einbringt.

Die sittliche Beurteilung der Homosexualität in Kirche und Theologie der Gegenwart

Nicht zuletzt aufgrund des Beitrags der Humanwissenschaften hat sich eine Unterscheidung zwischen homosexueller Ausrichtung⁶², homosexuellem Verhalten und homosexueller Identität als hilfreich erwiesen. Hinsichtlich des verantwortlichen Umgangs von Christen mit einer homosexuellen Neigung gebe es zwei Lösungswege, meint W. Korff: Entweder den „Weg des *Verzichts* auf sexuelle Betätigung bei gleichzeitiger Sublimierung des geschlechtlichen Antriebslebens im Rahmen eines individuell und sozial produktiven Lebensentwurfs“ oder den „Weg der *Integration* der homosexuellen Orientierung und des daraus fließenden Verhaltens in eine auf Dauer ausgerichtete homosexuelle Partnerschaft“.⁶³ Er meint dann, eine „undifferenzierte und grundsätzliche Verwerfung homosexuellen Verhaltens erscheint aber besonders dort problematisch, wo sich die Betroffenen nicht nur keinerlei strafrechtlicher Verfehlungen schuldig machen ..., sondern umgekehrt ihre Homosexualität in eine dauerhafte, auf personale Bindung gerichtete partnerschaftliche Beziehung integrieren.“⁶⁴

Dieses Beispiel, das sich leicht durch viele andere ergänzen ließe, zeigt, dass selbst innerhalb der katholischen Theologie die Beurteilung von Homosexualität als ungeordnete Neigung und die sittliche Wertung homosexueller Akte als in sich schlecht, wie sie vom Lehramt der katholischen Kirche in Konsens mit Bibel und Tradition vorgenommen wird, nicht mehr auf ungeteilte Zustimmung stößt. Was ist in den letzten Jahren geschehen, was hat zu dieser Entwicklung geführt?

⁶² Von manchen wird die homosexuelle Neigung als „Orientierung“ bezeichnet, was mitunter die Annahme impliziert, es handle sich hier um eine quasi-normative Vorgabe der sexuellen Triebrichtung, die der heterosexuellen Ausrichtung gleichzusetzen sei.

⁶³ Korff, Homosexualität, 257.

⁶⁴ Korff, Homosexualität, 258.

Zur sogenannten „Entpathologisierung“ der Homosexualität

Längst wird es in einschlägigen Kreisen nicht mehr als Fortschritt für eine angemessene Beurteilung individueller Verantwortlichkeit angesehen, homosexuelle Neigung in bestimmtem Ausmaß als unfreiwillig zu beurteilen und sie in eine Reihe mit anderen Abweichungen von der rechten Norm zu stellen oder als eine Form krankhafter Prägung der Persönlichkeit zu werten. 1973 beschloß die „American Psychiatric Association“, die Homosexualität als solche zu entpathologisieren und aus dem „Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders“ (DSM) zu streichen.⁶⁵

Die Herausnahme von Homosexualität aus dem Verzeichnis krankhafter Erscheinungen verleitet zur Annahme, es handle sich dabei um eine völlig normale, der heterosexuellen Orientierung durchaus gleichwertige Form menschlicher Sexualität. Mitunter wird impliziert, die Zuschreibung einer Krankheit sei per se eine Diskriminierung der Person. In dieser Weise setzt Rauchfleisch einfach voraus, dass eine „stark pathologisierende“ Sicht der Homosexualität zugleich eine „diskriminierende“ Sicht sei.⁶⁶ Homosexuelle „Orientierung“ finde „schon im Verlauf der Kindheit und Jugend ihre definitive Ausgestaltung“. Daher sei Therapie nicht nur unmöglich, „sondern geradezu antitherapeutisch und inhuman“, da sie für die Klienten „zu einer Verleugnung und einem Vorbeileben an ihrer wahren Identität“ führe. Homosexuelle Menschen seien oft Opfer von Gewalt, in offener oder subtiler Form, auch „durch soziale Ausgrenzungen, Pathologisierungen ihrer Orientierung mittels medizinischer und psychologischer Theorien und nicht zuletzt auch durch offizielle kirchliche Verlautbarungen.“⁶⁷

Angefragt werden soll, ob die Neubewertung der Homosexualität aufgrund ideologischer Vorentscheidungen oder gemäß medizinisch-therapeutischen Kriterien erfolgt ist. Die Antwort darauf können allerdings

⁶⁵ Vgl. Dannecker, Homosexualität, 225.

⁶⁶ Vgl. Rauchfleisch, Homosexualität, 254.

⁶⁷ Rauchfleisch, Homosexualität, 255.

nicht Theologie und Kirche geben. Diese Aufgabe muss der psychiatrischen Wissenschaft zugewiesen werden.⁶⁸

Aufwertung der Homosexualität als der Heterosexualität gleichwertige Schöpfungsvariante?

Die Stoßrichtung jener Theologen, die eine Neubewertung der Homosexualität vornehmen und dies auch von der Kirche einfordern, ist klar. Es geht um nichts Geringeres als um eine Anerkennung homosexueller Praxis als legitime Variante von Schöpfungserfahrung.⁶⁹

So sehen manche nur mehr *ein* Defizit bei homosexueller Praxis als gegeben an: die Unmöglichkeit, Leben weiterzugeben. „Den Fortfall der geschlechtlichen Ergänzung sieht man offenbar kompensiert durch die Möglichkeit personaler Partnerschaft.“⁷⁰ Das Verbot homosexueller Akte wird nur mehr als rein kirchliche Verbotsnorm interpretiert, deren Übertretung in der Sache nicht schwer zu gewichten wäre.⁷¹ Ausnahmen gemäß dem Spruch des individuellen Gewissens seien legitim. Die Kirche müsse dies respektieren. Damit wird die Frage objektiver Normativität elegant umschifft.

Auf diese Weise ist eine Kehrtwendung von der biblischen, patristischen und theologischen Tradition hin zu einer dem momentanen Zeitgeist folgenden Sicht vollzogen.

Eheschließung für Homosexuelle?

Der kirchliche und kirchenrechtliche Standpunkt ist klar: „Nach herrschender Lehre und Rechtsprechung sind Männer und Frauen mit unterschiedener homosexueller Neigung zur heterosexuellen Ehe in der Regel

⁶⁸ Lütz (Wissen, 12) betont, dass die Ursachen der Homosexualität nach Auffassung der Fachleute noch weitgehend ungeklärt sind und warnt vor vorschnellen Zuschreibungen.

⁶⁹ Vgl. z.B. Steinhäuser, Homosexualität, 360-374, der als evangelischer Theologe sogar Paulus in dieser Weise uminterpretiert. Nach seiner Auffassung müsse man angesichts der universalen Intention in Röm 1,26 f verdeutlichen, „inwiefern die homosexuelle Lebensgestaltung gerade *keinen* Mißbrauch der Schöpfungsgaben, wie er dort vorausgesetzt wird, darstellt.“ – Ebd., 374.

⁷⁰ Weber, Moraltheologie, 325.

⁷¹ Vgl. z.B. Fraling, Sexualethik, 242.

unfähig (c. 1095 n. 3). Eine ‚Ehe‘ zwischen gleichgeschlechtlichen Partnern ist kirchenrechtlich unmöglich.“⁷²

Das genügt vielen allerdings nicht. Wenigstens für den gesellschaftlichen Bereich fordern sie eine Art von „Homosexuellen-Ehe“ als institutionelles Äquivalent der Homosexualität.⁷³

In diesem Sinn existiert auch eine Resolution des Europäischen Parlaments vom 8.2.1994 für eine gesetzliche Ermöglichung der zivilen „Eheschließung“ für homosexuelle Paare. Wenn aktuelle politische Entwicklungen in bestimmten Staaten analysiert werden, dann zeigt sich, dass zumindest die Bestrebungen stark sind, dies auch zu realisieren. Diese Bestrebungen hat die Kongregation für die Glaubenslehre zum Anlass genommen, in einem eigenen Schreiben darauf hinzuweisen, dass eine derartige institutionelle Aufwertung homosexueller Beziehungen naturrechtlichen Prinzipien, aber auch der Offenbarung widerspricht, ja in Wahrheit eine Diskriminierung gegenüber der Ehe zwischen Mann und Frau darstellt.⁷⁴

Theologische Klärungen

Die *homosexuelle Neigung* ist nicht als der heterosexuellen Ausrichtung gleichwertig anzusehen. „So wenig es eine Diskriminierung der Person geben darf, so wenig darf man andererseits den Mangel übersehen, den die Person mit der homosexuellen Ausrichtung und Orientierung erleidet.“⁷⁵ Vor allem die Bedeutung, die der Weitergabe des Lebens zukommt, aber auch die der leiblichen und affektiven Ergänzung von Mann und Frau sprechen gegen eine Gleichwertigkeit. Es ist sogar nach Auffassung Gründels „nicht zu erwarten, dass der Homosexualität die gleiche Wertschätzung eingeräumt wird wie der Heterosexualität; geht man von dem zei-

⁷² Bier, Homosexualität, 259.

⁷³ Vgl. Holderegger, Homosexualität, 230.

⁷⁴ Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, Erwägungen zu den Entwürfen einer rechtlichen Anerkennung der Lebensgemeinschaften zwischen homosexuellen Personen, 03.06.2003.

⁷⁵ Weber, Moralthologie, 346.

chenhaften Charakter der Leiblichkeit der sexuellen Begegnung aus, so behält eben doch die Homosexualität die Eigenart einer Anomalie.“⁷⁶

Jene Argumente, die sogar eine sittliche Anerkennung *homosexueller Akte* fordern, erweisen sich als nicht stichhaltig:

- Homosexualität sei eine gleichwertige Variante der Natur. Man müsse daher der Natur gemäß handeln dürfen. Hier wird die faktische von der normativen Natur nicht unterschieden. „Als Norm kann vielmehr immer nur die Natur in ihrer Finalität gelten: Es ist so zu handeln, dass die in der Natur liegenden Zwecke realisiert werden.“⁷⁷
- Der Homosexuelle dürfe sein eben so geprägtes Wesen nicht verstümmeln. Als Antwort darauf könnte auf Mk 9,43 verwiesen werden, wo Jesus Christus sehr wohl Opfer verlangt für jene, die in seine Nachfolge eintreten, was für Außenstehende sogar den Charakter scheinbarer Selbstverstümmelung haben kann.
- Nicht jeder eheliche Akt diene dem Leben. So könnten auch homosexuelle Akte berechtigt sein. Doch ist hier festzustellen, dass die Ehe in ihrer Gesamtheit auf die Weitergabe des Lebens ausgerichtet ist, worin sich die „Fleischwerdung“ der Liebe vollendet. Jeder sexuelle Einzelakt ist vom Menschen für das Leben offenzuhalten. Wenn es auch aufgrund biologischer Gründe unfruchtbare Ehen gibt, so ist doch die sexuelle Gemeinschaft von Mann und Frau an sich auf Fruchtbarkeit hingeordnet und dafür offen. Bei homosexuellen Akten fällt diese Offenheit aufgrund natürlicher Grenzen von vornherein weg. Somit sind diese sittlich nicht positiv zu werten.
- Homosexuelle Akte seien Ausdruck der Liebe zwischen gleichgeschlechtlich empfindenden Menschen. Dem steht entgegen, daß die Sprache des Leibes keine willkürliche ist und daher die Frage zu stellen ist, ob homosexuelle Akte überhaupt zum Ausdruck personaler Liebe werden *können*.

⁷⁶ Gründel, Homosexualität, 4.

⁷⁷ Weber, Moraltheologie, 346.

- Der Mensch mit homosexuellen Neigungen könne eben nicht anders, als sich homosexuell zu verhalten. Hier wird von Ausnahmen auf die Regel geschlossen. Doch selbst da, wo persönliche Schuld fehlt oder gemindert ist, bleibt die objektive Unrichtigkeit homosexueller Akte bestehen.
- Man müsse Homosexuellen mit Barmherzigkeit begegnen und dürfe daher ihr Tun nicht verbieten. Doch kann es gerade ein Zeichen von Barmherzigkeit sein, Menschen auf die Unrechtmäßigkeit ihres Verhaltens hinzuweisen, auch im Bereich des Sexuellen und seiner Vollzüge!

Zusammenfassung und Wertung

Die kirchliche Wertung der Homosexualität hat sich im Wesentlichen nicht verändert. Dennoch ist eine Entwicklung festzustellen. So lässt sich das Ergebnis wie folgt zusammenfassen:

- Unverrückbar ist das Urteil, dass Homosexualität nicht der Schöpfungsordnung entspricht und dass homosexuelles Handeln objektiv sündhaft ist. Homosexualität ist eine Anomalie und keine Variante der Schöpfung, die zwar weniger wertvoll, aber immer noch gut wäre. Diese Wertung ist das Kernstück der lehramtlichen Texte zum Thema.⁷⁸
- Vor allem auch aufgrund humanwissenschaftlicher Erkenntnisse gibt es heute keinen Moraltheologen mehr, der Homosexualität schlechthin als die „Sünde aller Sünden“ werten würde. Es gibt eine Reihe von Sünden, die objektiv viel schlimmer sind als homosexuelle Beziehungen.
- Auch die subjektive Verantwortung wird viel vorsichtiger abzuwägen sein als dies früher der Fall war, unter anderem in Hinblick auf die heute deutlichere Unterscheidung zwischen unfreiwilliger Neigung und in Freiheit vollzogenem sittlich-bewußten Handeln.

⁷⁸ Angaben zu Titel und Erscheinungsdatum der Dokumente finden sich im folgenden Verzeichnis unter den Quellen des kirchlichen Lehramtes.

- Klarer ist auch geworden, dass es eine wichtige Unterscheidung zwischen dem Rechtsbereich und der Ebene des moralischen Verhaltens gibt. Der Staat soll durch das Gesetz jene Werte schützen, die die Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung garantieren und die Fundamente der Gesellschaft betreffen. Er kann aber nur jene Übertretungen sittlicher Gebote unter Strafe stellen, die zugleich eine Schädigung der Werte des Gemeinwohls sowie der personalen Würde anderer Menschen bedeuten. Für homosexuelle Akte Erwachsener trifft dies im Allgemeinen nicht zu, außer diese sind mit der Verführung Minderjähriger verbunden oder sie geschehen unter dem Einfluß von Furcht und Gewalt bzw. erregen öffentliches Ärgernis.
- Strafrechtliche Exzesse früherer Zeiten und in anderen Kulturräumen sind für den heutigen Betrachter unverständlich. Wenn es so etwas wie eine „Entschuldigung“ für Unrecht gibt, das Vorgänger in (staatlichen und kirchlichen) Amtspositionen begangen haben, ist eine solche gewiß auch Homosexuellen gegenüber angebracht. Mit einer moralischen Anerkennung der Homosexualität an sich hat dies allerdings nichts zu tun.

Für einen Beobachter von außen mag die Haltung der Kirche zu restriktiv und zu negativ erscheinen. Es kann hilfreich sein festzustellen, dass es nicht um Verbote an sich geht, sondern dass gerade auch die negativen Gebote des Sittengesetzes immer den Sinn haben, positive Werte zu schützen und zu fördern. Was hier auf dem Spiel steht, ist nichts anderes als die rechte Ordnung der menschlichen Sexualität als Ausdruck der Liebe von Mann und Frau und damit auch die gottgewollte Institution der Ehe als Grundlage von Familie, Gesellschaft und Kirche. Für die Verteidigung dieser unersetzbaren Werte wird es sich daher mit Sicherheit lohnen, auch manchen Widerspruch auf sich zu nehmen!

Quellen

- *Kirchenväter und Theologen*

Alfons von Liguori, *Homo Apostolicus* (= Istruzione e pratica pei confessori), in: Opere di S. Alfonso Maria de Liguori, Vol. IX, Torino 1880, online unter <http://www.intratext.com/X/LATSA0042B.HTM>

Aurelius Augustinus, *De civitate Dei*, in: PL 41,13-804; dt.: Vom Gottesstaat, 2 Bde, München 1985²

Clemens von Alexandrien, *Der Erzieher*. Buch II-III, dt. in: Bibliothek der Kirchenväter, Zweite Reihe, Bd VIII, München 1934, engl.: <http://newadvent.org/fathers/0209.htm>

Cyprian von Karthago, *An Donatus*, dt. in: Bibliothek der Kirchenväter, Bd 34, Kempten-München 1918, 39-55

Cyprian von Karthago, *Briefe*, dt. in: Bibliothek der Kirchenväter, Bd 60, Kempten-München 1928

Johannes Chrysostomus, *Kommentar zum Römerbrief*, 5. Homilie, dt. in: Bibliothek der Kirchenväter, Des heiligen Kirchenlehrers Johannes Chrysostomus ausgewählte Schriften. Aus dem Griechischen übersetzt, V. Band, München-Kempten 1922, 51-60; englisch online: <http://www.ccel.org/fathers2/NPNF1-11/npnf1-11-68.htm>

Johannes Chrysostomos, *Adversus oppugnatores vitae monasticae*, 3,8, in: PG 47, 360-362; englisch: <http://www.fordham.edu/halsall/pwh/chrysos-opp3.html>

Justin der Märtyrer, *Dialog mit dem Juden Tryphon*, dt. in: Bibliothek der Kirchenväter, Bd 33, München-Kempten o.J., 1-231

Lactantius, *Divinae institutiones*, in: PL 7, 111-822, bes. lib VI, cap. 23; engl./lat.: <http://www.newadvent.org/fathers/07016.htm>

Martin Luther, *Vorlesung zum Römerbrief*, 1515/1516

Martin Luther, *Traktat vom ehelichen Leben*, 1522

Martin Luther, *Vorlesung zum Buch Genesis*, 1535-1545

Petrus Damianus, *Liber Gomorrhianus*, in: PL 145, 159-90; neu editiert in den Monumenta Germaniae Historica; Einleitung unter <http://www.fordham.edu/halsall/source/homo-damian1.html>

Tertullian, *De corona*, dt. „Vom Kranze des Soldaten“, in: Bibliothek der Kirchenväter, Bd 24, München-Kempten o.J., 230-263

Thomas von Aquin, *Summa theologica*, Taurini 1922, abgekürzt mit *S.Th.*

- *Kirchliches Lehramt*

Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung zu einigen Fragen der Sexualethik „*Persona humana*“ vom 29. Dezember 1975 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 1) , lat. in: AAS 68 (1976) 77-96

Kongregation für das katholische Bildungswesen, *Orientierung zur Erziehung in der menschlichen Liebe*. Hinweise zur geschlechtlichen Erziehung, 1. November 1983, online unter http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_19831101_sexual-education_ge.html

Kongregation für die Glaubenslehre, Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über die Seelsorge für homosexuelle Personen „*Homosexualitatis Problema*“, 1. Oktober 1986, lat. in: AAS 79 (1987) 543-554, online unter: <http://www.nuntiatur.at/doku/Glaubenslehre.htm#Kongr>

Kongregation für die Glaubenslehre, *Verantwortung für die öffentliche Moral*. Anmerkungen zur gesetzlichen Nicht-Diskriminierung von Homosexuellen, Orig. engl. in O.R. 24.7.92; dt. in: O.R. dt., 14.08.1992, N. 33/34, S. 2, online unter: <http://www.nuntiatur.at/doku/Glaubenslehre.htm#Moral>

Kongregation für die Glaubenslehre, *Erwägungen zu den Entwürfen einer rechtlichen Anerkennung der Lebensgemeinschaften zwischen homosexuellen Personen*, 03.06.2003, online unter http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20030731_homosexual-unions_ge.html

Katechismus der Katholischen Kirche (= KKK), 1992/93, franz. Paris 1992, dt. München u.a. 1993; Neuübersetzung aufgrund der Editio typica Latina,

München u.a. 2003; lat.: Catechismus Catholicae Ecclesiae, Città del Vaticano 1997

Literatur

G. Bier, *Homosexualität*, IV. Rechtlich bzw. kirchenrechtlich, in: LThK³, Bd 5, 259,

online unter <http://www.dominikaner.de/hsx/artlthk.htm#recht>

G. Bleibtreu-Ehrenberg, *Tabu Homosexualität. Die Geschichte eines Vorurteils*, Frankfurt/Main 1978

D. L. Boyd, *Disrupting the Norm: Sodomy, Culture, and the Male Body in Peter Damian's Liber Gomorrhianus*,

online unter <http://www.luc.edu/publications/medieval/vol11/11ch5.html>

P. Brown, *Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit im frühen Christentum*, München 1994, engl.: *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York 1988

M. Dannecker, *Homosexualität*. 1. Zum Problemstand, in: W. Korff u.a. (Hg.), *Lexikon der Bioethik*, Gütersloh 1998, Bd 2, 224-227

C. H. Fleischer, *Homosexualität*. III. Islamischer Bereich, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd 5, 115

B. Fraling, *Sexualethik*. Ein Versuch aus christlicher Sicht. Paderborn u.a. 1995

J. Gründel, *Homosexualität*. I. Ethisch-moraltheologisch, in: *Staatslexikon*⁷, Bd 3, 3 f

J. Gründel, *Sexualmoral*, in: *Sacramentum mundi*, Bd IV, 526-541

B.-U. Hergemöller, *Einführung in die Historiographie der Homosexualitäten (Historische Einführungen, Bd 5)*, Tübingen 1999

B.-U. Hergemöller, *Homosexualität*. I. Westlicher Bereich, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd 5, 113 f

- K. Hoheisel, *Homosexualität*, in: E. Dassmann (Hg.), *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd XVI, Stuttgart 1994, 290-363
- A. Holderegger, *Homosexualität*. 3. Ethisch, in: W. Korff u.a. (Hg.), *Lexikon der Bioethik*, Gütersloh 1998, Bd 2, 228-230
- W. Korff, *Homosexualität*, III. Theologisch-ethisch, in: LThK³, Bd 5, 255-259, online unter <http://www.dominikaner.de/hsx/artlthk.htm>
- A. Laun (Hg.), *Homosexualität* aus katholischer Sicht, Eichstätt 2001
- M. Lütz, *Wenig wirklich gesichertes Wissen*. Kirche und Homosexualität, in: *Deutsche Tagespost*, 19.09.2000, 12
- A. Niedermeyer, *Handbuch* der speziellen Pastoralmedizin, Bd 1, Wien 1953
- D. M. Prümmer, *Vademecum* theologiae moralis in usum examinandorum et confessoriorum, Friburgi 1921
- U. Rauchfleisch, *Homosexualität*. I. Anthropologisch. II. Soziologisch, in: LThK³, Bd 5, 254 f, online unter <http://www.dominikaner.de/hsx/artlthk.htm>
- H. Schlier, *Der Römerbrief* (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, hg. v. A. Wikenhauser, A. Vögtle, R. Schnackenburg, Bd 6), Freiburg-Basel-Wien 1987³
- R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft* des Neuen Testaments. Völlige Neubearbeitung (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, hg. v. A. Wikenhauser, A. Vögtle, R. Schnackenburg, Supplementband I+II), Bd 1: Von Jesus zur Urkirche, Bd 2: Die urchristlichen Verkünder, Freiburg-Basel-Wien, Bd 1: 1986, Bd 2: 1988
- F.-C. Schroeder, *Homosexualität*. 2. Rechtlich, in: W. Korff u.a. (Hg.), *Lexikon der Bioethik*, Gütersloh 1998, Bd 2, 227 f
- M. Steinhäuser, *Homosexualität* als Schöpfungserfahrung. Ein Beitrag zur theologischen Urteilsbegründung, Stuttgart 1998
- H. Weber, *Spezielle Moraltheologie*. Grundfragen des christlichen Lebens, Graz-Wien-Köln 1999

SEX FÜR BEHINDERTE?

Ein Beispiel für eine radikale Fehlinterpretation päpstlicher Aussagen¹

Medial transportierte Vorurteile

„Papst Johannes Paul II. hat sich für das Recht von körperlich und geistig behinderten Menschen auf ein erfülltes Sexualleben eingesetzt“, titelte die Nachrichtenagentur AFP am 9. Januar 2004. Diese Meldung wurde von vielen Zeitungen unbesehen übernommen oder in ähnlicher Weise wiedergegeben. Auch die Kritik darauf ließ nicht lange warten: Und zwar Kritik nicht an den Medien über eine verfälschende, einseitige und tendenziöse Darstellung, sondern Kritik am Papst persönlich und dessen angeblichen Aussagen. So schrieb trad.info, das Internetorgan der Priesterbruderschaft St. Pius X. (verantwortlich: P. Bernhard Zaby), es sei „sehr ärgerlich, dass diese Sexualisierung Behinderter ausgerechnet vom greisen Papst gefordert“ werde. Natürlich hätten „auch Behinderte - sofern sie nicht durch ihre Behinderung eheunfähig sind - ein Recht auf die Schließung einer Ehe mit allen ihren Rechten und Pflichten“. Ehe sei „aber ganz etwas anderes als ein ‚erfülltes Sexualleben!‘“ Die päpstliche Botschaft, „die ‚emotionale und sexuelle Dimension behinderter Menschen‘ ernstzunehmen und ihr durch ‚Zärtlichkeit und Intimität‘ gerecht zu werden“, lasse befürchten, dass „nach den Prozessen wegen Missbrauchs Minderjähriger“ wieder einiges „an Prozessen wegen sexuellen Missbrauchs Behinderter auf die Kirche zukommen“ werde.²

Dies sind in der Tat schwere Vorwürfe. In ähnlicher Weise hieß es beim Internetdienst ETIKA (verantwortlich: Rainer Lechner): „Papst erlaubt Sex

¹ Dieser Beitrag erschien als Kommentar unter <http://kath.net/detail.php?id=6802> sowie in erweiterter Form in: Theologisches 34 (2004) 101-106.

² Der Link unter <http://www.trad.info/news/news.php?show=450> ist nicht mehr verfügbar, da trad.info am 29. April 2004 geschlossen wurde.

außerhalb der Ehe. Papst ermuntert Millionen zur Unzucht. Erstmals stellt sich ein Papst offen gegen die Morallehre (Ethik) der Katholischen Kirche.“ Es sei dies ein „Fressen für die Pädophilen, die sich künftig alles erlauben können und sich gar noch einbilden, gute Werke zu tun, denn der Vatikan will ja den Sex für Behinderte!“³

Beide Medien haben ihre Kritik formuliert, bevor sie das italienische Original der Papstansprache kannten.⁴ Vom Verfasser dieses Kommentars auf den Ursprungstext aufmerksam gemacht, waren sie nicht bereit, ihre Position zu revidieren. Er danke für den Hinweis – so der Webmaster von trad.info –, könne aber „keinen Anlass für eine ‚Richtigstellung‘ finden“. Man empfinde eine solche Rede aus päpstlichem Mund als „skandalös“ und „anstößig“. Ähnlich ETIKA.

Zum Text der päpstlichen Ansprache: Wertschätzung für behinderte Menschen

Inzwischen liegt eine deutsche Übersetzung der Papstansprache vor.⁵ Johannes Paul II. hatte seine Botschaft am 5. Januar 2004 an die Teilnehmer des internationalen Symposions „Würde und Rechte geistig behinderter Menschen“ gerichtet, das auf Initiative der Glaubenskongregation zum Abschluss des Europäischen Jahres der Menschen mit Behinderung vom 7. bis 9. Januar 2004 im Vatikan stattfand.

Was bei unbefangener Lektüre des ganzen Textes sofort auffällt: In dieser Papstbotschaft geht es keineswegs in erster Linie um das besagte Thema, sondern es wird die Würde des behinderten Menschen hervorgehoben und im Licht des christlichen Glaubens dargestellt. So führt Johannes Paul II. unter anderem aus: „Der Behinderte ist trotz der erkennbaren Beeinträchti-

³ Der diesbezügliche Text unter <http://www.etika.com/d92/92a21.htm> wurde zwar inzwischen modifiziert, blieb jedoch in der Substanz der Aussage erhalten.

⁴ Dieses findet sich auf der vatikanischen Internetseite unter der URL http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/2004/january/documents/hf_jp-ii_spe_20040108_handicap-mentale_it.html.

⁵ Botschaft von Johannes Paul II. an die Teilnehmer des internationalen Symposions über „Würde und Rechte geistig behinderter Menschen“, dt. in: „Die Tagespost“ vom 13.01.2004, online unter http://www.die-tagespost.de/Archiv/titel_anzeige.asp?ID=6981. Die folgenden Zitate daraus werden mit Angabe der Artikelnummer gekennzeichnet.

gung seiner Wahrnehmungs- und Verstandesfähigkeiten im Vollsinn Mensch, ausgestattet mit den heiligen und unveräußerlichen Rechten, die jedem menschlichen Geschöpf eigen sind. Denn unabhängig davon, unter welchen Umständen sein Leben verläuft, und unabhängig von den Fähigkeiten, die er zu entfalten vermag, besitzt der Mensch von Anbeginn seiner Existenz bis zum Augenblick seines natürlichen Todes eine einzigartige Würde und einen einmaligen Wert.“⁶ Behinderte offenbarten gerade in ihrer radikalen Zerbrechlichkeit „die geheimnisvolle Schönheit dessen, der sich entäußert hat und gehorsam wurde bis zum Tod. Sie zeigen uns, dass der Mensch jenseits allen Anscheins seinen letzten Grund in Jesus Christus hat.“⁷

Auf der Basis dieser christlichen Anthropologie des behinderten Menschen, der dem Nichtbehinderten an Würde und Rechten in nichts nachsteht, ergeben sich praktische Konsequenzen für den Umgang mit ihnen, wie der Papst erläutert: „Die verletzte Menschlichkeit des Behinderten ist für uns eine Herausforderung, in jedem dieser unserer Brüder und Schwestern den unvergleichlichen Wert des Menschen zu erkennen, anzunehmen und zu fördern, der von Gott geschaffen wurde, um im Sohn Kind Gottes zu sein.“⁸ Die Gesellschaft solle es „auch dem körperlich und geistig behinderten Menschen“ ermöglichen, „am Leben der Gesellschaft teilzunehmen und mit entsprechender Hilfe seine sämtlichen physischen, psychischen und geistigen Möglichkeiten zu entfalten. Nur wenn die Rechte der Schwächsten anerkannt werden, kann eine Gesellschaft von sich behaupten, auf Recht und Gerechtigkeit gegründet zu sein.“⁹ Man dürfe ihnen nicht die notwendige Unterstützung und den notwendigen Schutz versagen, „auch wenn das eine größere wirtschaftliche und soziale Belastung mit sich bringt. Vielleicht brauchen geistig behinderte Menschen mehr als andere Kranke Aufmerksamkeit, Zuneigung, Verständnis und Liebe. Man darf sie in der schwierigen Aufgabe der Lebensbewältigung nicht gleichsam wehr- und schutzlos allein lassen.“¹⁰

⁶ Ebd., Nr. 2.

⁷ Ebd., Nr. 6.

⁸ Ebd., Nr. 2.

⁹ Ebd., Nr. 3.

¹⁰ Ebd., Nr. 4.

Ein Abschnitt, der zu Missverständnissen Anlass gegeben hat

Dann folgt jener Abschnitt, der von den Medien teilweise falsch wiedergegeben oder tendenziös interpretiert wurde: „Besondere Aufmerksamkeit verdient in diesem Zusammenhang die Sorge um die emotionale und sexuelle Dimension des geistig behinderten Menschen. Dieser Aspekt wird oft verdrängt oder nur oberflächlich oder sogar ideologisch behandelt. Die sexuelle Dimension ist jedoch eine der konstitutiven Dimensionen des Menschen, der als Abbild der Liebe Gottes von seinem Ursprung her dazu gerufen ist, sich in der Begegnung und in der Gemeinschaft zu verwirklichen. Die Voraussetzung für die emotional-sexuelle Erziehung des behinderten Menschen liegt in der Überzeugung, dass er dasselbe Bedürfnis nach Zuwendung hat wie jeder andere Mensch. Auch er hat das Bedürfnis, zu lieben und geliebt zu werden, sehnt sich nach Zärtlichkeit, Nähe und Intimität. Die Realität sieht leider anders aus: Der geistig Behinderte kann diese ihm zustehenden und natürlichen Bedürfnisse oft nur unter äußerst ungünstigen Bedingungen leben, was beim Übergang von der Kindheit zum Erwachsenenalter immer deutlicher zutage tritt. Der Behinderte sucht trotz seiner geistigen und sozialen Beeinträchtigungen nach aufrichtigen Beziehungen, in denen er als Person anerkannt und respektiert werden kann.“¹¹

Wer diesen Text genau liest, wird erkennen, dass hier keineswegs davon die Rede ist, Behinderte sollten vor- oder außereheliche sexuelle Akte setzen. Es wird nur allgemein von der „emotionalen und sexuellen Dimension

¹¹ Ebd., Nr. 5. Im italienischen Original liest sich der entsprechende Abschnitt so: „A questo proposito, particolare attenzione merita la cura delle dimensioni affettive e sessuali della persona handicappata. Si tratta di un aspetto spesso rimosso o affrontato in modo superficiale e riduttivo o addirittura ideologico. La dimensione sessuale è, invece, una delle dimensioni costitutive della persona la quale, in quanto creata ad immagine di Dio Amore, è originariamente chiamata ad attuarsi nell'incontro e nella comunione. Il presupposto per l'educazione affettivo-sessuale della persona handicappata sta nella persuasione che essa abbia un bisogno di affetto per lo meno pari a quello di chiunque altro. Anch'essa ha bisogno di amare e di essere amata, ha bisogno di tenerezza, di vicinanza, di intimità. La realtà, purtroppo, è che la persona con handicap si trova a vivere queste legittime e naturali esigenze in una situazione di svantaggio, che diventa sempre più evidente col passaggio dall'età infantile a quella adulta. Il soggetto handicappato, pur leso nella sua mente e nelle sue dimensioni interpersonali, ricerca relazioni autentiche nelle quali poter essere apprezzato e riconosciuto come persona.“

des geistig behinderten Menschen“ gesprochen, die besondere Aufmerksamkeit verdiene. Es geht dabei um nichts anderes als um die geschlechtliche Prägung jedes Menschen, auch des Behinderten. Er oder sie soll in seinem Mann-Sein bzw. in ihrem Frau-Sein ernst genommen werden. Gott erschuf ja den Menschen als Mann und Frau, und beide sind Gottes Abbild (vgl. Gen 1,27). Behinderte sollen nach Auffassung des Papstes in dieser ihrer geschlechtlichen Prägung wahrgenommen und als Mann oder Frau geschätzt werden. Wenn sie in ihrer spezifischen Emotionalität und Intimität anerkannt werden, dann hat dies nichts mit dem Vollzug sexueller Akte zu tun. Spricht der Papst vom Bedürfnis Behinderter nach „Zärtlichkeit, Nähe und Intimität“, so ist dies nicht im Sinne eines sexuellen Stimulierens dieser Menschen zu verstehen, sondern als Weise der ganzheitlichen Zuwendung, da auch sie Menschen sind, die der Liebe bedürfen und Liebe schenken wollen. Wer bei Liebe zuerst an das denkt, was heute mit „Sex“ gemeint ist, geht irre und unterliegt zumindest indirekt den Vorurteilen einer Haltung des oberflächlichen sexuellen Genusses und Konsums.

Eigens spricht der Papst anschließend davon, dass „die Einübung der Steuerung von Impulsen und die Entwicklung eines gesunden Schamgefühls im Umgang mit der eigenen Intimität es oftmals ermöglichen, Menschen mit geistiger Behinderung emotional auszugleichen und sie an das Erleben reicher, fruchtbringender und befriedigender zwischenmenschlicher Beziehungen heranzuführen.“¹² Hier wird klar, dass unter „Intimität“ im Kontext der päpstlichen Botschaft etwas anderes gemeint ist als das sexuelle Intim-Werden von zwei Menschen. Es geht um den Schutz der „Intimsphäre“, um jenen ganz persönlichen Bereich, den jeder braucht, um leben und sich entfalten zu können, was durch ein kultiviertes Schamgefühl ermöglicht werden soll.

¹² Ebd., Nr. 5. Im Original: „Le esperienze compiute in alcune comunità cristiane hanno dimostrato che una vita comunitaria intensa e stimolante, un sostegno educativo continuo e discreto, la promozione di contatti amichevoli con persone adeguatamente preparate, l’abitudine a incanalare le pulsioni e a sviluppare un sano senso del pudore come rispetto della propria intimità personale, riescono spesso a riequilibrare affettivamente il soggetto con handicap mentale e a condurlo a vivere relazioni interpersonali ricche, feconde e appaganti. Dimostrare alla persona handicappata che la si ama significa rivelarle che ai nostri occhi ha valore. L’ascolto attento, la comprensione dei bisogni, la condivisione delle sofferenze, la pazienza nell’accompagnamento sono altrettante vie per introdurre la persona handicappata in una relazione umana di comunione, per farle percepire il suo valore, per farle prendere coscienza della sua capacità di ricevere e donare amore.“

Abschließende Klärungen

Für gläubige Katholiken, die Papst Johannes Paul II. und sein Lehramt in den 25 Jahren seines Pontifikates einigermaßen kennen lernen konnten¹³, steht fest, dass der gegenwärtige Heilige Vater niemals vor- und außerehelichen Geschlechtsverkehr gutheißen wird (dies könnte auch kein anderer Papst erlauben, da der Schutz von Ehe und Familie im natürlichen Sittengesetz und in der göttlichen Offenbarung verankert ist). Johannes Paul II. ist es gewesen, der im Apostolischen Schreiben „Familiaris consortio“¹⁴, in zahlreichen Katechesen¹⁵ und schließlich auch im Katechismus der Katholischen Kirche¹⁶ genau dies immer ausgeschlossen hat. Wieso sollte er sich jetzt selber widersprechen?

Es bleibt die Frage, wieso der Papst im Zusammenhang der angeführten Botschaft nicht die Ehe erwähnt, innerhalb derer allein sexuelle Akte ihren legitimen Ort haben, weil sie dort zugleich mit ihrer Fähigkeit menschliches Leben zu wecken auch Ausdruck jener ganzheitlichen Bindung von Mann und Frau in Liebe sind, wie sie in der treuen und unauflöslichen Ehe verwirklicht werden soll. Der Kontext der Papstbotschaft und des Kongresses hat es mit geistig Behinderten zu tun. Gerade bei solchen Personen dürfte eine Ehesfähigkeit meist nicht gegeben sein, wodurch es der Papst nicht für nötig hielt, diesen Aspekt mit einzubeziehen.¹⁷ Grundsätzlich

¹³ Vgl. zur Analyse und Würdigung: Dominik Schwaderlapp, Erfüllung durch Hingabe. Die Ehe in ihrer personalistischen, sakramentalen und ethischen Dimension nach Lehre und Verkündigung Karol Wojtylas/ Johannes Pauls II. (Moraltheologische Studien Neue Folge, Bd. 2), St. Ottilien 2002.

¹⁴ Nachsynodales Apostolisches Schreiben „Familiaris Consortio“ von Papst Johannes Paul II. an die Bischöfe, die Priester und die Gläubigen der ganzen Kirche über die Aufgaben der christlichen Familie in der Welt von heute vom 22. November 1981, dt. in der Reihe „Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls“ als Nr. 33 hg. vom Sekretariat der Dt. Bischofskonferenz.

¹⁵ Vgl. Johannes Paul II. (hg. und eingel. Norbert und Renate Martin), Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan. Katechesen 1979-1981. Vallendar-Schönstadt 1985; Johannes Paul II. (hg. und eingel. Norbert und Renate Martin), Die Erlösung des Leibes und die Sakramentalität der Ehe. Katechesen 1981-1984. Vallendar-Schönstadt 1985; Johannes Paul II. (hg. und eingel. Norbert und Renate Martin), Die Familie - Zukunft der Menschheit. Aussagen zu Ehe und Familie 1978-1984. Vallendar-Schönstadt 1985.

¹⁶ Katechismus der Katholischen Kirche. Neuübersetzung aufgrund der Editio typica Latina, München-Wien-Leipzig-Freiburg 2003.

¹⁷ Zu einer Eheschließung sind Menschen dann nicht fähig, wenn die für die Eheschließung erforderliche Erkenntnis- und Willensfähigkeit nicht gegeben sind. Der Ehekonsens ist jener „Willens-

wird man wohl sagen dürfen, dass nicht jede Art von Behinderung von vornherein eine Unfähigkeit zur Eheschließung oder Eheführung mit sich bringt. Schließen Behinderte – und hier ist vor allem an körperliche Behinderung zu denken, weniger an geistig Behinderte – eine gültige und sakramentale Ehe, dann gelten für sie grundsätzlich alle Rechte und Pflichten, wie sie Eheleuten zukommen.

An Papst Johannes Paul II. ist durch diese Fehlinterpretationen vonseiten öffentlicher Medien, aber auch durch Kreise, die nicht mehr in voller Einheit mit dem Stuhl Petri stehen, Unrecht geschehen.¹⁸ Wäre es da nicht angebracht, dass sich die Verantwortlichen in aller Form dafür entschuldigen und künftig dazu beitragen, dass die Lehre des Papstes richtig dargestellt wird? Wäre es nicht für uns alle ein Anlass, uns noch mehr in die kirchliche Lehre zu Ehe, Liebe und Sexualität zu vertiefen, wie sie das Lehramt des Papstes und der mit ihm verbundenen Bischöfe verkündet? Es würde sich jedenfalls lohnen.

akt, durch den Mann und Frau sich in einem unwiderruflichen Bund gegenseitig schenken und annehmen, um eine Ehe zu gründen“ (Can. 1057 des Codex des kanonischen Rechtes der Katholischen Kirche aus dem Jahre 1983). Die Entscheidung zur Ehe und noch mehr die konkrete Verwirklichung dieser umfassenden Gemeinschaft des Lebens und der Liebe stellen hohe Anforderungen, denen nicht jeder Mensch gewachsen ist. Einem möglicherweise vorhandenen Ehewunsch Behinderter wird man dort, wo seine Erfüllung nicht möglich ist, mit Respekt und Einfühlungsvermögen zu begegnen haben.

¹⁸ Selbstverständlich müssen auch jene, die päpstliche Ansprachen und Schreiben vorbereiten und übersetzen, darauf bedacht sein, Anlässe für mögliche Missverständnisse zu vermeiden. Im konkreten Fall ist zu hoffen, dass in Zukunft noch sensibler formuliert wird und nötige Abgrenzungen deutlich vernehmbar erfolgen, sodass die lehnmäßige und pastorale Intention kirchlicher Aussagen auch in den Medien der Kommunikation richtig erfasst und dargestellt wird.

VI Medizinische Ethik

SITTLICHE VERANTWORTUNG IN DER MEDIZIN AUS DER PERSPEKTIVE DER THEOLOGISCHEN ETHIK

Grundsätzliche Überlegungen und konkrete Anwendungen im Hinblick auf die Plastische Chirurgie¹

Theologische Ethik in der Medizin – eine heilsame Provokation

Auf medizinischen Kongressen und Fortbildungsveranstaltungen werden nicht nur fachlich-medizinische Gesichtspunkte erörtert und diesbezügliche Erkenntnisse und Erfahrungen ausgetauscht, sondern bei den Fragestellungen der einzelnen Themenfelder und Probleme bleibt im Hintergrund die *alles umfassende ethische Perspektive* stets präsent. Welche besonderen Hilfestellungen kann die Medizin von der theologischen Ethik, die man traditionell als Moralthologie bezeichnet, erwarten? Ist es nur möglich, Einsichten säkularer Ethik zu wiederholen oder gar in einem weitverbreiteten ethischen Indifferentismus und Pluralismus nur das Nebeneinander von unversöhnlichen Standpunkten zu reflektieren, oder gibt es vielleicht gerade von einer sowohl mit der Einsicht natürlicher Vernunft wie auch mit der Offenbarung Gottes rechnenden theologischen Ethik Ansätze zu einer höchst notwendigen Klärung umstrittener Standpunkte, um gerade hier Fundamente zu entdecken, auf sich denen menschenwürdiges Leben und Handeln dauerhaft gründen kann?

Einerseits stehen wir in einer *kulturellen Prägung durch das Christentum*. Die ärztliche Heilkunst verdankt sich vielfach christlicher Inspiration, und die *persönliche christliche Überzeugung kann und soll motivieren* zu einem mutigen und verantwortungsbewußten Einsatz für das Leben von seinem ersten

¹ Bei diesem Artikel handelt es sich um die überarbeitete Fassung eines Vortrags im Rahmen der „Aus- und Fortbildungsveranstaltung“ der „Österreichischen Gesellschaft für Plastische, Ästhetische und Rekonstruktive Chirurgie“ am 18./19. Mai 2001 in Bad Aussee. Die Publikation erfolgte in: Forum katholische Theologie 19 (2003) 296-310.

Anfang bis zum natürlichen Tod. Das Ethos der *Menschenrechte und Menschenwürde* auch in seiner säkularen Gestalt ist schließlich nicht denkbar ohne den historischen Beitrag der christlichen Religion. Von der christlichen Lehre als solcher ist dies klar: Als Religion der *Menschwerdung Gottes* ist ihr eine humanisierende Tendenz und Ausrichtung zutiefst innerlich.² Das schließt geistige Blindheit von Christen und auch praktiziertes Unrecht im Laufe der Geschichte allerdings nicht aus.³

Es ist weiterzufragen: Was kann die christliche Botschaft gerade von ihrem inhaltlichen Anspruch her über das Verhältnis von Gesundheit und Krankheit und die Aufgabe und Tätigkeit medizinisch-therapeutischer Berufe sagen?

Das Evangelium vom Leben

Der Arzt dient dem menschlichen Leben in der Weise der Lebensförderung und Lebenserhaltung. Krankheiten, Verletzungen und Funktionsstörungen sollen geheilt und behoben werden, „*Gesundheit*“ als Zustand umfassenden physischen, psychischen und sozialen Wohlbefindens soll hergestellt bzw. erhalten werden.⁴ Hier verweist die ärztliche Berufung, wenn sie den gan-

² Vgl. Graf, Ethik, 134 ff: Die schon von der Schöpfung her bestehende Würde des Menschen wird durch die Menschwerdung und Erlösung Jesu Christi auf neue Weise bestätigt, begründet und vertieft. Auf die inkarnatorische Dimension des Christentums in ihrer Relevanz für die medizinische Ethik hat unlängst auch Johannes Huber hingewiesen: vgl. Huber, Geheimakte, 211 ff. Im übrigen ist vom Standpunkt der katholischen Moralthologie den Positionen dieses Autors in verschiedener Hinsicht ein kritischer Vorbehalt entgegenzustellen: Insbesondere fehlt bei Huber die unbedingte Anerkennung des Menschenrechts auf Leben in allen seinen Phasen und Krisen: vgl. Spindelböck, Leben.

³ In diesem Fall trifft zu: „Denn in der Schrift steht: Euret wegen wird unter den Heiden der Name Gottes gelästert.“ – Röm 2,24. Die historische Schuld der „Söhne und Töchter der Kirche“ hat Papst Johannes Paul in einem Akt der Reue und der Bitte an Gott um Vergebung in einer feierlichen Zeremonie im Rahmen des „Heiligen Jahres“ am 1. Fastensonntag des Jahres 2000 anerkannt. Vgl. dazu das Dokument „Erinnern und Versöhnen“ der Internationalen Theologischen Kommission.

⁴ Die Weltgesundheitsorganisation (WHO) definiert: „Health is a state of complete physical, mental and social well-being and not merely the absence of disease or infirmity. The enjoyment of the highest attainable standard of health is one of the fundamental rights of every human being without distinction of race, religion, political belief, economic or social condition.“ – Constitution of the World Health Organisation. Die inhaltliche Bestimmung des Begriffs „Gesundheit“ öffnet sich in ihrer umfassenden Perspektive einer endgültigen Erfüllung im Sinne des von Gott geschenkten Heils. Allerdings kann sie in obiger Formulierung auch rein säkular interpretiert und mithin als

zen Menschen in seiner Würde fördern will, auf das Heilsangebot der christlichen Religion.

Das *Leben* ist in der Sicht der Religionen ein hoher Wert. Wenn es nicht auf das Dasein hier auf Erden beschränkt wird, das mit dem physischen Tod endet, dann erscheint es gleichsam als *der Wert schlechthin*: „*Ewiges Leben*“ – unabhängig davon, was man sich im einzelnen darunter vorstellt – ist eine Schlüsselkategorie des Religiösen.⁵ Hoffnung auf erfülltes Leben begründet eine innere Dynamik, die für den Sinnvollzug des menschlichen Daseins unabdingbar ist.

Im Bereich der *Naturreligionen* sog. primitiver Völker, aber durchaus auch bei *entwickelten Kulturen* finden sich mitunter *magische Züge* in der Deutung von Leben und Gesundheit: *Krankheit* wird als *Resultat negativer Kräfte* aus dem numinosen oder dämonischen Bereich verstanden, welche nur mit Hilfe ritueller und magischer Praktiken günstig geneigt, neutralisiert oder besiegt werden können. Im *jüdischen und christlichen Glauben* ist diese Auffassung prinzipiell überwunden: *Krankheit* ist *Zeichen der Begrenztheit des Lebens*, seiner Unzulänglichkeit und Kreatürlichkeit und insofern etwas Natürliches. Sie ist auch – in einem grundsätzlichen, nicht zwangsläufig individuellen Sinn – Folge menschlicher Schuld. Der Glaubende braucht Leid und Krankheit nicht passiv zu ertragen, sondern ist *aufgerufen, sich ihrer mit all seinen Kräften zu erwehren*, freilich in der Bereitschaft, den Willen Gottes anzunehmen, wenn eine Heilung nicht möglich sein sollte.⁶

Das biblische Gottesbild macht radikal ernst damit, dass unser Gott ein *Gott der Lebenden* und nicht der Toten ist (vgl. Mt 22,32). Er ist der Schöpfer von allem, was existiert, der Herr und Schöpfer insbesondere des Lebens der Pflanzen, Tiere und Menschen sowie auch der Engel. Es ist der Lebensodem Gottes, der den Menschen zu einem lebendigen Wesen macht (vgl.

„Heilersatz“ verstanden werden. Gemäß dieser Definition ist kaum jemand als „gesund“ in jeder Hinsicht anzusehen; der Umkehrschluß, er sei also krank und bedürfe darum bestimmter therapeutischer Maßnahmen, ist dennoch nicht gerechtfertigt.

⁵ Vgl. die grundlegende Feststellung bei Müller, *Leben*, 373: „Aus der hoffenden und sinnzentrierten Mitte der Person entsteht mit metaphysischer Notwendigkeit – und nicht nur aus einer günstigsten Psyche, die den Illusionen der Selbstliebe verfällt – die universale Hoffnung auf die Bewahrung und Neugründung des Lebens in einem unvergänglichen, den Tod endgültig überwindenden ewigen Leben.“

⁶ Vgl. Autiero, *Religionen*, 909.

Gen 2,7). Damit trifft die jüdische und christliche, ja auch die islamische Religion keine Aussage über die Entstehung des Lebens im einzelnen, steckt aber gleichsam den Rahmen ab, indem sie alles letztlich auf Gott zurückführt und insbesondere den Menschen in seiner leib-geistigen Einheit in eine direkte Beziehung zum Schöpfer-Gott stellt.

„Jahwe“ – so der Name Gottes in der Offenbarung an Mose im brennenden Dornbusch – bedeutet: „Ich bin da für euch, ich stehe euch bei“, sinngemäß: „Ich verheiße und schenke euch Leben in Fülle.“⁷ Gott hat nicht nur das Leben, sondern er *ist das Leben* in eigener Vollmacht und Ursprünglichkeit, und wer in Verbindung mit ihm steht, der „lebt“. Gott fern zu sein bedeutet den Tod. *Gottes Wille ist es, den Menschen von den Einschränkungen der Krankheit befreit zu sehen*, da diese die Kräfte der Person lähmt und ihre Lebensfreude beeinträchtigt.

Verhängnisvoll kann allerdings das alttestamentliche „Tat-Folge-Schema“ sein, das Krankheit allzuoft als direkte Folge menschlicher Schuld deutet, als persönliche Strafe Gottes, und kranke Menschen dadurch in die Isolation treibt.⁸ Diese Sicht wird mit dem Fortschreiten der Offenbarung zunehmend überwunden, endgültig dann im Neuen Testament im Urteil und Wirken Jesu: „Weil vor Gott *alle* Menschen Sünder sind, wird der Unterschied zwischen Kranken und Gesunden vor ihm bedeutungslos.“⁹

Wie ist die Haltung der biblischen Offenbarungsreligion zum *Beruf des Arztes*? In einer älteren Überlieferungsschicht hat es den Anschein, als werde der Arzt als Konkurrent gegenüber dem göttlichen Heilungsmonopol empfunden. Im späteren Judentum und auch im Christentum erfreute sich der ärztliche Beruf hingegen einer hohen Wertschätzung, wobei der Arzt nicht mehr als Konkurrent Gottes gesehen wird, sondern als dessen berufener Mitarbeiter im Dienst an der leidenden Menschheit.

Im Buch *Jesus Sirach 38,1-15* findet sich in diesem Sinn eine einzigartige *Empfehlung* des Arztes, der in Abhängigkeit von Gottes Vorsehung seinen notwendigen Beitrag für die Heilung der Menschen leistet:

⁷ Vgl. Ex 3,14: „Da antwortete Gott dem Mose: Ich bin der ‚Ich-bin-da‘. Und er fuhr fort: So sollst du zu den Israeliten sagen: Der ‚Ich-bin-da‘ hat mich zu euch gesandt.“

⁸ Vgl. Schockenhoff, Ethik, 271 f.

⁹ Schockenhoff, Ethik, 279.

„Schätze den Arzt, weil man ihn braucht; denn auch ihn hat Gott erschaffen. Von Gott hat der Arzt die Weisheit, vom König empfängt er Geschenke. Das Wissen des Arztes erhöht sein Haupt, bei Fürsten hat er Zutritt. Gott bringt aus der Erde Heilmittel hervor, der Einsichtige verschmähe sie nicht. Mein Sohn, bei Krankheit säume nicht, bete zu Gott; denn er macht gesund. Lass ab vom Bösen, mach deine Hände rechtschaffen, reinige dein Herz von allen Sünden! ... Doch auch dem Arzt gewähre Zutritt! Er soll nicht fernbleiben; denn auch er ist notwendig. Zu gegebener Zeit liegt in seiner Hand der Erfolg; denn auch er betet zu Gott, er möge ihm die Untersuchung gelingen lassen und die Heilung zur Erhaltung des Lebens. Wer gegen seinen Schöpfer sündigt, muss die Hilfe des Arztes in Anspruch nehmen.“

Mit dem Christentum wurde der *innere Zusammenhang von Erlösung und Gesundheit* noch deutlicher als im Alten Testament, da Jesus als Messias angetreten ist, um Kranke zu heilen und sie von ihren Sünden zu befreien: Der Ausspruch: „Nicht die Gesunden brauchen den Arzt, sondern die Kranken“ (Mt 9,12), ist gleichsam sein Motto. In Jesus Christus schenkt Gott Leben in Fülle.¹⁰ Seine wunderbaren Heilungen sind ein sichtbares Zeichen dafür, dass in ihm das Reich Gottes angebrochen ist, das die Verheißung umfassenden Heil-Seins für den Menschen in sich birgt.¹¹ Darum wird in der Geschichte des Christentums *Jesus Christus* schon bald *als der wahre Arzt* bezeichnet („Christus medicus“).¹² Für die *Seelsorge* und die *Medizin* ergibt sich so ein spezifischer Auftrag des Dienstes am kranken Menschen, um ihm zu *Heil und Heilung für Leib und Seele* zu verhelfen.

Eine hoffnungsgebende Perspektive für die Heilung von Krankheit und Leid wird in der *österlichen Botschaft* von Leiden, Tod und Auferstehung Christi verkündet. Die *gläubige Hoffnung* in der Situation schwerer Krankheit und Not richtet sich darauf, „dass in der aussichtslosen Lage des Kranken durch die Kraft Gottes das eigentlich nicht mehr Mögliche doch

¹⁰ Wichtige Aussagen Jesu, die im Johannes-Evangelium überliefert werden, sind: „Wer an den Sohn glaubt, hat das ewige Leben; wer aber dem Sohn nicht gehorcht, wird das Leben nicht sehen, sondern Gottes Zorn bleibt auf ihm.“ – Joh 3,36. „Denn wie der Vater das Leben in sich hat, so hat er auch dem Sohn gegeben, das Leben in sich zu haben.“ – Joh 5,26. „Ich bin gekommen, damit sie das Leben haben und es in Fülle haben.“ – Joh 10,10 b.

¹¹ Vgl. Schockenhoff, Ethik, 275 f.

¹² Vgl. Schipperges, Medizin, 403.

noch geschieht“¹³ und auch beim Scheitern ärztlicher Kunst und menschlicher Möglichkeiten das Leben in Gott seine Vollendung findet.

Leiden und Schmerz sind zwar oft unabwendbar, doch prinzipiell überwunden. Sie sind eine existentielle Infragestellung des Menschen, aber zugleich eine Einladung zu einem tieferen Reifen der Person. Eine Verherrlichung des Leidens als solchen – ein sog. „Dolorismus“ oder eine Mystifizierung von Leiden und Krankheit – ist unchristlich. Denn *nicht durch Leid an sich hat uns Gott erlöst, sondern durch seine Liebe!* Diese bewährt sich in allen Lebenslagen, in Gesundheit und Wohlergehen, aber auch in Leiden, Schmerz und Krankheit. Papst Johannes Paul II. drückt dies im Apostolischen Schreiben „*Salvifici doloris*“ so aus: „Im Kreuz Christi hat sich nicht nur die Erlösung durch das Leiden erfüllt, sondern *das menschliche Leiden selbst ist dabei zugleich erlöst worden.*“¹⁴

In der Perspektive des Glaubens wird das Leiden dort, wo es wirklich unabwendbar ist, zum Mitleiden mit Christus, das in der Verheißung der Verherrlichung bei Gott Hoffnung erfährt über den Tod hinaus. Die Leiden der Kranken können für das Leben der Kirche fruchtbar werden. Das Gebet und die Fürbitte der Kirche hilft den Kranken, ihr Leid zu bestehen.¹⁵ In dieser Weise kam es durch die christliche Botschaft zu einer neuen sozialen Integration der Kranken, was sich in der Geschichte des Christentums als „*signum distinctivum*“ einer besonderen Sorge für die Kranken und Leidenden erwies.

Eberhard Schockenhoff betont die Wichtigkeit der *Integration der Kranken und Leidenden* in unsere Gesellschaft: „Wo kranke und sterbende Menschen nicht aus dem gesellschaftlichen Lebenszusammenhang ausgesiedelt sind, da stellt ihr bloßes Dasein einen heilsamen Protest gegen die unheilige kultische Allianz von Gesundheit, Schönheit und Jugendlichkeit dar, die den Menschen vergessen lässt, worin seine Würde besteht: dass er nämlich als endliches Wesen in seinen Grenzen leben darf.“¹⁶ Solche Worte, die auf die verborgene Würde des kranken und leidenden Menschen hinweisen, dür-

¹³ Schockenhoff, Ethik, 277.

¹⁴ Johannes Paul II., *Salvifici doloris*, Nr. 19.

¹⁵ Vgl. Schockenhoff, Ethik, 280.

¹⁶ Schockenhoff, Ethik, 285.

fen allerdings nicht davon abhalten, das Ziel von Gesundheit und Heilung – wo immer dies möglich erscheint – durch die Anwendung geeigneter medizinischer Maßnahmen ernsthaft anzustreben!

All das, was der Integrität des Menschseins dient, ist zu bejahen und zu fördern. Kein noch so großer Mißerfolg, keine Grenze und Schranke darf die prinzipielle Hoffnung nehmen, dass den Kranken und Leidenden geholfen werden kann und soll. Das Kreuz Christi, das sich in der Auferstehung vollendet, bleibt aufgerichtet als ein Zeichen der Verheißung für alle Leidenden und Bedrängten. Gerade im Tod Christi hat das Leben Gottes endgültig triumphiert!¹⁷

Medizin in der Falle von Säkularismus und Technisierung: Bleibt der Mensch auf der Strecke?

Die vom Glauben bestimmte Sicht, dass es ohne Gott kein Leben, kein Heil und letztlich auch keine Heilung gibt, ist in der säkularisierten Atmosphäre unserer Tage weitgehend verlorengegangen.

In der „*no future generation*“ erscheint Leben als etwas zufällig Hingeworfenes, nicht unbedingt Erstrebenswertes, von vornherein Belastendes, wenig Erfreuliches. Das Leben wird zum Leiden, und das wirkliche Leid erscheint als völlige Absurdität des Daseins. Dies verweist auf der philosophischen Ebene auf den Pessimismus eines Schopenhauer oder auf den existentialistischen Nihilismus eines Jean-Paul Sartre. Die Postmoderne ist hier nicht besser, indem sie die „Dekonstruktion“ alles Seienden zu ihrem Programm erhebt. Die innere Einheit und der Eigenwert des Lebendigen gehen verloren; auch die menschliche Person verliert ihren Wert und ihre Grundlage.

¹⁷ Vgl. Johannes Paul II., *Evangelium vitae*, Nr. 27: „Die Fülle ihrer religiösen und moralischen Bedeutung erreicht die bedingungslose Entscheidung für das Leben dann, wenn sie aus dem Glauben an Christus erwächst, von ihm geformt und gefördert wird. Bei einer positiven Auseinandersetzung mit dem Konflikt zwischen Tod und Leben, in dem wir stecken, hilft uns nichts so sehr wie der Glaube an den Sohn Gottes, der Mensch geworden und zu den Menschen gekommen ist, ‚damit sie das Leben haben und es in Fülle haben‘ (Joh 10,10): es ist der Glaube an den Auferstandenen, der den Tod besiegt hat; es ist der Glaube an das Blut Christi, ‚das mächtiger ruft als das Blut Abels‘ (Hebr 12, 24).“

Auf der anderen Seite findet sich in der heutigen Gesellschaft vielfach ein derart *unbändiger Drang zum Leben*, dass in diesem irdischen Leben das Einzige erblickt wird, was der Mensch besitzt und das er unter gar keinen Umständen verlieren möchte. Er ist bereit, dafür alles zu geben und einzusetzen. Gesundheit wird zum höchsten Wert schlechthin („Hauptsache, gesund!“)¹⁸ oder zumindest zur unabdingbaren organischen Basis für die als schrankenlos postulierte menschliche Autonomie. Der ärztliche Heilungsauftrag gerät unter dem Druck derartiger Erwartungen an die „Götter in Weiß“ unweigerlich zu einer Sisyphos-Arbeit, deren Scheitern spätestens mit dem Tod eines Menschen jedesmal neu erfahren wird. Dies ist vielleicht auch ein Grund für die Verdrängung des Todes in unserer Gesellschaft, auch bei Medizinerinnen, die es nicht ertragen können, wenn der Patient stirbt und sie auf diese Weise einen scheinbaren Mißerfolg ihrer Tätigkeit erleben müssen.

Angesichts herausragender technischer Entwicklungen der letzten Jahre und Jahrzehnte wird eine Frage immer drängender: *Wie lassen sich die vielfältigen Errungenschaften der „Medizintechnik“ und die neuen wissenschaftlichen Erkenntnisse und Verfahrensweisen so einsetzen, dass sie dem Menschen dienen?* Wollte ein Mediziner diese Frage konsequent ausblenden, dann hätte er seinen eigentlichen Auftrag verfehlt, und wäre er noch so ein hervorragender Vertreter seiner Disziplin!

Die *leitende Perspektive für die medizinische Wissenschaft und Tätigkeit* ist stets *der Mensch in seiner Einmaligkeit*, in seiner Persönlichkeit, die er auch dann besitzt, wenn er schläft oder bewußtlos ist, wenn er schwer krank ist oder mit dem Tode ringt.

Der christliche Glaube bekennt sich aus Prinzip zu diesem Menschen, der der „Weg der Kirche“ ist, wie dies Johannes Paul II. in seiner Antrittsenzy-

¹⁸ Eine kritische Beurteilung einer derartigen Geisteshaltung ist vom Lehramt der Kirche in folgender Weise formuliert worden: „Zwar fordert die Sittenlehre auf, das leibliche Leben zu achten, aber sie erklärt dieses nicht zu einem absoluten Wert. Sie wendet sich gegen eine neuheidnische Auffassung, die dazu neigt, einen *Körperkult* zu treiben, ihm alles zu opfern, körperliche Tüchtigkeit und sportlichen Erfolg zu vergötzen. Durch eine einseitige Auslese der Starken kann diese Auffassung die menschlichen Beziehungen verzerren.“ – Katechismus der Katholischen Kirche, Nr. 2289. Gesundheit ist zwar ein fundamentales Gut, aber nicht das höchste Gut. „Ein gelingendes Leben deckt sich nicht einfach mit Gesundheit, anderenfalls könnten nicht Kranke, wie die Erfahrung zeigt, trotz ihrer Krankheit ein sinnvolles Leben führen.“ – Pöltner, Grundkurs, 293.

klika „Redemptor hominis“ programmatisch formuliert hat.¹⁹ In der Menschwerdung des Sohnes Gottes in Jesus Christus hat Gott selber unwiderruflich „Ja“ zum Menschen gesagt. Der Mensch ist zu bejahen in allen seinen Phasen und Krisen, als Gesunder und Kranker, in Freude und Leid. „Der Ruhm Gottes“ – so sagte der Kirchenvater Irenäus²⁰ – „ist der lebendige Mensch!“

Es ist darum wünschenswert und unabdingbar, dass solche *Grundüberzeugungen* über den Wert und die Würde eines jeden Menschen, wie wir sie im christlichen Glauben vorfinden, lebendig bleiben und menschliches Handeln und vor allem den ärztlichen Dienst inspirieren.

Soweit die Technik in der Medizin eingesetzt wird, um dem Menschen zu dienen, ist sie zu befürworten – im Rahmen einer vernünftigen Abwägung der Chancen und Risiken für eben diesen Menschen und nicht für eine abstrakte „Menschheit“ an sich. Wo sie sich verselbständigt und den Menschen instrumentalisiert für Zwecke außerhalb dieses Menschen, besteht höchste Gefahr und ist Wachsamkeit geboten.²¹

Die Kirche respektiert die Autonomie der Wissenschaften in dem Sinn, dass diese mit ihren je eigenen Methoden forschen sollen und ihre gesicherten Ergebnisse anerkannt werden.²² Zwischen Glaube und Wissen

¹⁹ Vgl. Johannes Paul II., *Redemptor hominis*, Nr. 14, wo es u.a. heißt: „Der Mensch in der vollen Wahrheit seiner Existenz, seines persönlichen und zugleich gemeinschaftsbezogenen und sozialen Seins - im Bereich der eigenen Familie, auf der Ebene der Gesellschaft und so vieler verschiedener Umgebungen, auf dem Gebiet der eigenen Nation oder des eigenen Volkes oder vielleicht auch nur des eigenen Klans oder Stammes, schließlich auch im Bereich der gesamten Menschheit - dieser Mensch ist der erste Weg, den die Kirche bei der Erfüllung ihres Auftrags beschreiten muss: er ist der *erste und grundlegende Weg der Kirche*, ein Weg, der von Christus selbst vorgezeichnet ist und unabänderlich durch das Geheimnis der Menschwerdung und der Erlösung führt.“

²⁰ „Gloria enim Dei vivens homo, vita autem hominis visio Dei.“ – Irenäus von Lyon, *Adversus haereses*, IV, 20,7.

²¹ Vgl. Katechismus der Katholischen Kirche, Nr. 2294.

²² Vgl. 2. Vatikanisches Konzil, *Gaudium et spes* 36, wo es zu einer recht verstandenen Autonomie der irdischen Wirklichkeiten u.a. heißt: „Wenn wir unter Autonomie der irdischen Wirklichkeiten verstehen, dass die geschaffenen Dinge und auch die Gesellschaften ihre eigenen Gesetze und Werte haben, die der Mensch schrittweise erkennen, gebrauchen und gestalten muss, dann ist es durchaus berechtigt, diese Autonomie zu fordern. Das ist nicht nur eine Forderung der Menschen unserer Zeit, sondern entspricht auch dem Willen des Schöpfers. Durch ihr Geschaffensein selber nämlich haben alle Einzelwirklichkeiten ihren festen Eigenstand, ihre eigene Wahrheit, ihre eigene Gutheit sowie ihre Eigengesetzlichkeit und ihre eigenen Ordnungen, die der Mensch unter Anerkennung der den einzelnen Wissenschaften und Techniken eigenen Methode achten muss. Vorausgesetzt, dass die methodische Forschung in allen Wissensbereichen in einer wirklich wis-

kann es keinen letzten Widerspruch geben, sofern beides legitime Zugänge zur einen Wirklichkeit im Reichtum der Vieldimensionalität ihres Seins sind. Prinzipiell darf es diesen Widerspruch auch nicht zwischen theologischer Ethik und Medizin geben. Auf nötige Klärungen zur Vermeidung von Mißverständnissen ist in gegenseitigem Dialog, in interdisziplinärem Austausch, immer wieder neu hinzuarbeiten. Die *Grundforderung* einer theologischen Ethik an die Medizin lautet, die unveräußerlichen *Rechte der menschlichen Person* in ihrer Einzigartigkeit zu wahren und zugleich den einzelnen Menschen in seinem *sozialen Bezugsfeld* und in seiner *Offenheit für die Transzendenz Gottes* anzuerkennen. Hier zählt jeder gleich viel; einer Elite-Medizin ist damit von vornherein eine Absage erteilt.

Ethische Prinzipien in der Medizin aus der Sicht der theologischen Ethik

Um zu allgemeinen und konkreten Antworten auf die Frage zu gelangen: „Was soll im Bereich der Medizin getan werden, um dem Menschen wirklich zu dienen? Was ist jedenfalls oder unter bestimmten Umständen zu unterlassen?“, sind die *Grundvoraussetzungen* der philosophischen und theologischen Ethik *auf die besonderen ärztlichen Problemfelder anzuwenden* und im Hinblick auf das gesamte Gesundheitswesen einschließlich der biomedizinischen Forschung zu befragen.

Die *normative Seite* ist zu unterscheiden von der *motivationalen*, obwohl die beiden Aspekte des Sittlichen keineswegs voneinander getrennt werden dürfen. Bei der Frage nach der *Normativität* geht es um die Erkenntnis dessen, welche Handlungen *sittlich gut und böse* ist. Es wird also im Bereich der Medizinischen Ethik danach gefragt: Was soll oder muss der Arzt tun, um seinem ärztlichen Auftrag im Dienst am Wohl des Patienten gerecht zu werden? Was ist auf jeden Fall bzw. unter Umständen zu unterlassen, da es sich direkt gegen das Leben oder die Gesundheit richtet oder mit unverhältnismäßigen Risiken verbunden ist? Der Arzt muss danach trachten, die

senschaftlichen Weise und gemäß den Normen der Sittlichkeit vorgeht, wird sie niemals in einen echten Konflikt mit dem Glauben kommen, weil die Wirklichkeiten des profanen Bereichs und die des Glaubens in demselben Gott ihren Ursprung haben.“

medizinischen Mittel und Maßnahmen auf den objektiven und subjektiven Lebenssinn des Patienten zu beziehen; insofern steht sein Handeln nicht nur unter der Differenz von richtig und falsch, sondern von gut und böse.²³

Motive hingegen sind Handlungsantriebe, die aus einer umfassenden *Wertperspektive* stammen. Das Ziel des geglückten Lebens steht zumindest umrißhaft vor Augen und verweist auf leitende Handlungsorientierungen. Hier geht es um *Gesinnung*, um die rechte innere Haltung und um die Bereitschaft, das erkannte normative Gute auch unter schwierigen Umständen und womöglich mit persönlichen Nachteilen zu verwirklichen. Religiöse und weltanschauliche Optionen spielen in diesem Bereich eine nicht zu unterschätzende Rolle.²⁴ Der christliche Glaube kann Kräfte freisetzen, die einem rein humanistischen Ethos verschlossen bleiben. Allerdings sagt das überhaupt nichts über die einzelne Person aus: Ein ungläubiger Arzt kann von höherer Mitmenschlichkeit beseelt sein als jemand, der vorgibt, den christlichen Glauben zu leben. Dies wiederum ist kein Argument gegen das Christentum, sondern nur gegen dessen schlechte Praxis.

Die theologischen Tugenden von *Glaube, Hoffnung und Liebe* befähigen zu einer spezifischen Anwaltschaft für die Armen, Kranken und Unheilbaren. Wo Heilung nicht oder nicht mehr möglich ist, wird sich der Arzt oder Pfleger dennoch nicht davon dispensieren, jene medizinischen und humanitären Maßnahmen zu setzen, die das Leiden erträglich machen und der menschlichen Würde gerecht werden. „Der Illusion einer leidfreien Gesellschaft um den Preis, dass man etwa Leidende medikamentös um ihre Persönlichkeit bringt oder gar durch Tötung entfernt, wird von der Kirche kritisch und entschieden widerstanden.“²⁵

Grundlage aller christlichen Orientierung für das Handeln gegenüber dem Mitmenschen ist das *Gebot der Liebe*: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst!“ (Mt 22,39)²⁶. Auf den leiblichen Bereich bezogen schließt es auf jeden Fall die direkte Tötung des Unschuldigen aus²⁷, dessen *leib-seelische*

²³ Vgl. Rager, Ethik, 59.

²⁴ Vgl. Virt, Bedeutung, 38.43.46.

²⁵ Virt, Bedeutung, 45.

²⁶ Vgl. Holderegger/Rotter, Ethik, 471.

²⁷ Der „Katechismus der Katholischen Kirche“ betont in Nr. 2261: „Die Heilige Schrift verdeutlicht das Verbot des fünften Gebotes: ‚Wer unschuldig und im Recht ist, den bring nicht um sein Le-

Integrität nicht verletzt werden darf, sondern umfassend zu schützen und zu fördern ist. Ärztliches Handeln aus christlichem Geist wird von daher eine grundlegende Inspiration beziehen können.

So wird das 5. *Gebot Gottes* („*Du sollst nicht töten!*“) zu einem „umfassenden Gebot der Hilfeleistung gegenüber unserem in Not befindlichen Nächsten“. ²⁸ Auch Martin Luther nannte in seinem Kleinen Katechismus diesen zweifachen Sinn, nämlich einen defensiv-abwehrenden und einen therapeutisch-unterstützenden: „Wir sollen Gott fürchten und lieben, dass wir unserm Nächsten an seinem Leibe keinen Schaden noch Leid tun, sondern ihm helfen und beistehen in allen Nöten.“ ²⁹ Bei jeder Verletzung des 5. Gebotes besteht die Gefahr eines Dammbrecheeffekts, insofern derartiges Handeln entgegen dem sittlichen Gesetz sich auswirkt auf andere Lebensbereiche und dabei eine negative Eigendynamik entfaltet, die nur mehr schwer zu kontrollieren ist.

Das menschliche Leben ist zu schützen und in seiner Entfaltung fördern. Es geht um den ärztlichen *Auftrag des Heilens im Sinn von Therapie und Prävention*. Dabei ist eine *ganzheitliche Sicht des Menschen* wichtig, d.h. er darf nicht nur als physiko-chemisches oder biologisches System aufgefaßt werden, sondern muss als Person respektiert werden, selbst da, wo der Mensch an der Aktualisierung grundlegender körperlicher und geistiger Fähigkeiten gehindert ist. Mit Recht erwarten sich Patienten von einem Arzt, dass er sie als Person ernst nimmt. ³⁰ „Der Arzt handelt nicht an einem defekten technischen Objekt, sondern an einer Person mit ihrer unveräußerlichen Würde,

ben' (Ex 23,7). Der willentliche Mord an einem Unschuldigen ist ein schwerer Verstoß gegen die Menschenwürde, die goldene Regel und die Heiligkeit des Schöpfers. Das Gesetz, das ihn untersagt, gilt allgemein: es verpflichtet alle und jeden, immer und überall.“ In bisher nicht gekannter Ausdrücklichkeit und Entschiedenheit hat Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika „*Evangelium vitae*“, Nr. 57, festgestellt: „Mit der Petrus und seinen Nachfolgern von Christus verliehenen Autorität bestätige ich daher in Gemeinschaft mit den Bischöfen der katholischen Kirche, dass die *direkte und freiwillige Tötung eines unschuldigen Menschen immer ein schweres sittliches Vergehen* ist. Diese Lehre, die auf jenem ungeschriebenen Gesetz begründet ist, das jeder Mensch im Lichte der Vernunft in seinem Herzen findet (vgl. Röm 2,14-15), ist von der Heiligen Schrift neu bestätigt, von der Tradition der Kirche überliefert und vom ordentlichen und allgemeinen Lehramt gelehrt.“ Zur Frage der lehramtlichen Verbindlichkeit dieser und ähnlicher Aussagen vgl. Götz, Ethik, 78 ff: Der Papst verlangt von Katholiken dafür die „endgültige Zustimmung, die ihrerseits nach bisherigem Verständnis Unfehlbarkeit voraussetzt“ (ebd., 80).

²⁸ Schockenhoff, Ethik, 129.

²⁹ Martin Luther, Kleiner Katechismus. Erstes Hauptstück: Die Zehn Gebote, Das fünfte Gebot.

³⁰ Vgl. Christian, Medizin, 235 f.

die sich in der Regel in Freiheit selbst bestimmen und ihren Lebenssinn verwirklichen will“.³¹ Nicht paternalistische Fremdbestimmung des Arztes über den Patienten ist anzustreben, sondern die im Einklang mit der *Patientenautonomie* getroffene ärztliche Entscheidung nach aufklärendem Gespräch ist das Ziel. Aber auch der Arzt kann nicht zu Handlungen gezwungen werden, die seinem sittlichen Selbstverständnis oder seinem Urteil über die Ziele ärztlichen Handelns widersprechen.³²

In der prinzipiellen Perspektive der medizinischen Ethik sind eine *personale* und eine *naturale Vorzugsregel* zu beachten³³:

- Naturale Priorität: Das Arzt hat vorrangig das zu tun, was zur unmittelbaren Lebensrettung oder –sicherung notwendig und erforderlich ist.
- Personale Priorität: Jene Handlungen haben den Vorzug, die das sittliche Subjektsein des Patienten, aber auch des Arztes sichern, d.h. es geht um die Sicherung der sittlich verantwortlichen Selbstbestimmung des Handelns durch die Vernunft.³⁴

Konkret wird es darum gehen, zu einer sachgemäßen und der personalen Würde entsprechenden Vermittlung dieser Prinzipien in ihrer jeweiligen Anwendung zu kommen. Das *ärztliche Gewissen* steht dabei in einer unabtreibbaren Verantwortung.

³¹ Rager, Ethik, 59.

³² Vgl. Rager, Ethik, 60.

³³ Vgl. Rager, Ethik, 60.

³⁴ Vgl. die Feststellung Papst Pius' XII. in einer Ansprache an die Teilnehmer des Ersten Internationalen Kongresses für Histopathologie des Nervensystems vom 13.09.1952, der Mensch dürfe „keine medizinischen – seien es psychische, seien es somatische Maßnahmen bei sich treffen oder an sich vornehmen lassen, die zwar eine Behebung schwerer physischer oder psychischer Beschwerden oder Hemmungen bewirken, gleichzeitig aber die dauernde Auslöschung oder eine dauernde enorme Herabsetzung der freien Selbstbestimmung, d.h. der menschlichen Persönlichkeit in ihrer typischen und charakteristischen Funktion bewirken. Man degradiert so den Menschen zu einem dressierten bloßen Sinneswesen oder zu einem lebenden Automaten. Eine solche Umkehrung der Werte verträgt die sittliche Ordnung nicht; darum findet an ihr hier das medizinische ‚Interesse des Patienten‘ seine Schranke und Grenze.“ – UG 2265.

Ethische Prinzipien in der Chirurgie aus theologischer Sicht

Der chirurgische Eingriff als solcher ist ein physisches Übel, das aber im Dienst eines Gutes steht, nämlich des Überlebens, der relativen oder der absoluten Heilung bzw. der Wiederherstellung der körperlichen Integrität und der Funktionsfähigkeit bestimmter Organe und Strukturen. Hier ist im Konfliktfall ein recht verstandenes *Ganzheitsprinzip* anzuwenden, demzufolge ein Teil zum Wohle des Ganzen geopfert werden darf: „Es besagt, dass der Teil um des Ganzen willen da ist und dass darum das Wohl des Teiles dem des Ganzen untergeordnet bleibt; dass das Ganze für den Teil bestimmend ist und in seinem, des Ganzen, Interesse über den Teil verfügen kann.“³⁵ Die konkrete Anwendung dieses abstrakten Prinzips kann nur in Verbindung mit großer Sachkenntnis und ausreichender Erfahrung des Mediziners und insbesondere des Chirurgen erfolgen.

Unerlässlich ist das Abwägen von Heilungschancen und möglichen Risiken, die Feststellung von Notwendigkeiten und relativen Dringlichkeiten. Der Chirurg muss sein Handeln als *Dienst an der Funktionalität der einzelnen Organe und des Gesamtorganismus* verstehen, d.h. er setzt einen bestimmten Sinnzusammenhang voraus, den er mit Hilfe chirurgischer Eingriffe in seiner Funktionalität wiederherstellen bzw. sichern und fördern will. Nur wenn dies beachtet wird, kann die Gefahr vermieden werden, dass der Mensch zum bloßen Gegenstand technischer Manipulation degradiert wird.³⁶ Denn die „*Humanisierung der Medizin*“ stellt nach den Worten Papst Johannes Pauls II. „keine sekundäre Dimension dar, sie ist vielmehr die Seele der Ausübung der medizinischen Wissenschaft.“³⁷

Der Arzt muss schließlich auch dazu bereit und fähig sein, nötigenfalls die eigene Unfähigkeit bei schwierigen Eingriffen einzugestehen und den Patienten in kompetentere Hände weiterzuleiten.³⁸ Rudolf Olbrisch meint sogar: „Die Fehler, die zu einem Zweiteingriff führen, liegen fast immer beim

³⁵ Pius XII., Ansprache vom 13.09.1952, in: UG 2281. Vgl. Hörmann, *Ganzheitsprinzip*.

³⁶ Vgl. Neumann, *Behandlung*, 163.

³⁷ Johannes Paul II., Wort an den 100. Kongress der Italienischen Gesellschaft für Chirurgie vom 15.10.1998.

³⁸ Vgl. Olbrisch, *Chirurgie*, 32.

Arzt, der seine Fähigkeiten überschätzend, beim falschen Patienten die falsche Indikation stellte und zum falschen Zeitpunkt die falsche Technik anwandte.“³⁹

Ethische Prinzipien und konkrete Anwendungen in der Plastischen, Rekonstruktiven und Ästhetischen Chirurgie

Wenn eine grundlegende Unterscheidung zwischen Plastischer und Ästhetischer Chirurgie in der Weise vorgenommen wird, dass die im engeren Sinne Plastische oder Rekonstruktive Chirurgie das Ziel hat, „die Form und Funktion der Körperoberfläche, die durch Fehlbildung, Fehlentwicklung, Erkrankung oder Verletzung verändert wurde, mittels chirurgischer Korrekturen zur Norm zurückzuführen, während Ästhetische Chirurgie das Ziel hat, die Norm zu übertreffen“⁴⁰, dann ergibt sich für die sittliche Handlung und ihre Beurteilung folgendes Prinzip: Der Plastische Chirurg hat eine besondere Verantwortung, jene strukturelle und funktionale *Norm zu kennen* und diese über eine spezialisierte Ausbildung auf chirurgischem Weg *anzustreben*. Er muss sich Mitgefühl mit Verstümmelten und Entstellten bewahren sowie die Fähigkeit erwerben, jene Eingriffe vorzunehmen, die zu einer Wiederherstellung notwendig und sinnvoll sind, während er sinnlose und den Patienten in seiner Persönlichkeit überfordernde Operationen ablehnen soll, ohne sich hier von möglichen ökonomischen oder gar kommerziellen Überlegungen fremdbestimmen zu lassen.⁴¹

Sowohl ethisch als auch rechtlich sind plastische Operationen mit einem *Heilzweck* von reinen *Schönheitsoperationen* zu unterscheiden. Erfolgt eine Wiederherstellung von Form oder Funktion nach Krankheit oder Verletzung durch die Rekonstruktive Plastische Chirurgie oder eine Korrektur von angeborenen Form- oder Funktionsanomalien durch die Konstruktive Plastische Chirurgie, so besteht hier eine im Einzelfall zu erhebende medizinische Notwendigkeit und damit auch eine ethische Rechtfertigung.

³⁹ Olbrisch, Chirurgie, 33.

⁴⁰ Olbrisch, Chirurgie, 30; vgl. Lösch, Systematik, 243.

⁴¹ Vgl. Olbrisch, Chirurgie, 30.

Die sog. „Schönheitschirurgie“ ist differenziert zu betrachten. Sie bezweckt ja „primär eine Verbesserung der äußeren Erscheinung anhand ästhetischer Gesichtspunkte“ und findet beim organisch gesunden Menschen Anwendung.⁴² Nur dann ist sie als *therapeutische Maßnahme* zu qualifizieren, wenn der Patient unter seiner Körperform oder gewissen Defekten unerträglich leidet. Hier sind subjektiver Leidensdruck und die Zumutbarkeit solcher Operationen für Arzt und Gesellschaft gegeneinander abzuwägen.

In der Ästhetischen Chirurgie fordern gerade nicht lebenswichtige Operationsindikationen die Verantwortung des Arztes heraus, „der den Schaden und die Folgen der Operation gegen den Gewinn für den Betroffenen abwägen muss“.⁴³ Eine „Schönheitsoperation“ kann auch *psychologisch indiziert* sein. Wer unter einer wie auch immer gearteten Andersartigkeit leidet, kann durch einen Eingriff möglicherweise von seelischen Leiden befreit werden. Dies ist aus Sicht einer christlichen Ethik ein Dienst aus recht verstandener Nächstenliebe. Praktisch trifft das beispielsweise auf die plastische Wiederherstellung der Brust einer Frau nach einer Amputation zu⁴⁴ und natürlich auch bei Plastischen Gesichtsoptionen, die von Verunstaltungen befreien. Ein willkürliches und totales „Umoperieren“, das das Aussehen drastisch verändert und oft nur mit beträchtlichem kommerziellen, medizinisch-technischen und organisatorischen Einsatz möglich ist (vgl. Michael Jackson), ist mit einer Verleugnung der eigenen Identität gleichzusetzen und aus der Perspektive christlicher Ethik nicht gerechtfertigt.

Schließlich kann auf der Seite des „Patienten“ gegenüber dem Arzt ein Abhängigkeitsverhältnis entstehen, das in maßlose und unerfüllbare Forderungen umschlägt. Normalerweise verbietet sich die Ablehnung einer Behandlung in der Ethik des Arztberufes. In der Plastischen und Ästhetischen Chirurgie ist das ärztliche Nein zu einem bestimmten Eingriff ausnahmsweise von besonderer Bedeutung für den guten Ruf des Arztes und das Wohl der Patienten.⁴⁵

⁴² Rosenau, Chirurgie, 33.

⁴³ Olbrisch, Chirurgie, 31.

⁴⁴ Vgl. Löscher, Systematik, 239.

⁴⁵ Vgl. Olbrisch, Chirurgie, 33.

Bei einer reinen Schönheitsoperation ohne medizinische Indikation ist ein Höchstmaß an Aufklärung des „Patienten“ durch den Arzt verlangt sowie dessen Zustimmung („informed consent“).⁴⁶ Nicht nur zur rechtlichen Absicherung, sondern auch aus ethischer Sicht gilt: „Die Einwilligung des Patienten entfaltet nur dann rechtfertigende Wirkung, wenn dieser in schonungsloser Offenheit und Härte über alle denkbaren Folgen und Unannehmlichkeiten informiert wurde.“⁴⁷

Die *katholische Kirche* ist von anfänglicher Reserve und Ablehnung einer Plastischen und vor allem Ästhetischen Chirurgie zu einer grundsätzlich *positiven Bewertung* gekommen. Tagliacozzi (1545-1599), Professor der Anatomie in Bologna, wurde „wegen seiner Intention, vom Schicksal zerstörte Nasen zu heilen, von der damaligen Kirche“ – wie Lösch es formuliert – „verdammt, exhumiert und in ungeweihter Erde begraben, da sein Werk ungesetzlich und wider die Natur erschien.“⁴⁸ Hier handelt es sich um eine zeitbedingte Abwehrhaltung von Vertretern der Kirche, da die diesbezügliche Lehrposition noch weitgehend ungeklärt war. Inzwischen ist eine Wende eingetreten: Pius XII. erklärte am 4.10.1958 vor dem 10. Kongreß der italienischen Gesellschaft für Plastische Chirurgie, dass „die Ästhetische Chirurgie, indem sie die Vollkommenheit des größten Werkes der Schöpfung, des Menschen, wiederherstellt, nicht im Widerspruch zum Willen Gottes“ steht.⁴⁹

Besondere Aufmerksamkeit rufen immer wieder *Geschlechtsumwandlungen* hervor. Vom Standpunkt einer katholisch-theologischen Ethik ist hier eine wichtige Differenzierung zu treffen: Die primäre, genetisch-chromosomale Geschlechtsbestimmung ist von den äußeren, sekundären Geschlechtsmerkmalen zu unterscheiden. Wo ein Mensch aufgrund unzureichend ausgebildeter sekundärer Geschlechtsmerkmale Verwechslungen anheimfällt, die ihn zu einem Mann machen, obwohl er in Wirklichkeit eine Frau ist

⁴⁶ Vgl. Lösch, Systematik, 253.

⁴⁷ Rosenau, Chirurgie, 34.

⁴⁸ Lösch, Systematik, 242.

⁴⁹ „Considerata in tal modo la bellezza fisica nella luce cristiana, e rispettate le condizioni morali indicate, la Chirurgia Estetica non che contrastare la volontà di Dio, quando restituisce la perfezione all’opera massima della creazione visibile, l’uomo, sembra che meglio l’assecondi e alla sua sapienza e bontà renda più palesse testimonianza. „- Pius XII., Ansprache vom 04.10.1958, in: Acta Apostolicae Sedis 50 (1958) 959. Dt. nach Olbrisch, Chirurgie 31.

oder umgekehrt, erscheint es gerechtfertigt, im Sinn des therapeutischen Prinzips eine Korrektur dieser äußeren Geschlechtsmerkmale durch plastische Chirurgie vorzunehmen. Hier wird nicht eine neue geschlechtliche Identität geschaffen, sondern der an sich bestehenden, aber bisher verdeckten oder nach außen hin scheinbar umgepolten sexuellen Identität wird die Möglichkeit gegeben, sich auch im äußeren Bereich zu offenbaren und zu entfalten. Eine psychologische und womöglich auch seelsorgliche Begleitung und Betreuung sollte in diesem Fall mit der chirurgischen Tätigkeit verbunden werden.

Ein rein willkürliches „Umoperieren“ in ein anderes Geschlecht ist ethisch abzulehnen, da hier zwar äußere Erscheinungsmerkmale (auch unter Zuhilfenahme hormoneller Präparate) verändert werden, die genetische Identität aber dieselbe bleibt und daher ein Widerspruch in objektiver Hinsicht zwischen Geno- und Phänotypus geschaffen wird. Rein psychische Befindlichkeiten in dem Sinn, dass sich jemand als Mann bzw. Frau fühlt, obwohl sein Körper im Sinn der genetischen Identität mit Sicherheit anders verfaßt ist, reichen nicht als Rechtfertigung dafür aus, die biologische Bestimmung als Mann und Frau operativ, in diesem Fall aber eben nur dem äußeren Anschein nach, umzupolen. Psychologisch bestehende Unstimmigkeiten sind in dieser Sicht als Leiden anzunehmen, wobei durch therapeutische Maßnahmen eine bessere Integration und Annahme der Persönlichkeit ermöglicht werden soll. „Es bleibt die Frage offen, ob die gewünschte Geschlechtsumwandlung bei einem Transsexuellen wirklich und in der Regel dem Wohl des individuellen Patienten dient. Psychoanalytische Erfahrungen sprechen für diese Zweifel.“⁵⁰

Von Betroffenen wird allerdings mitunter eingewendet, ihre Psyche fühle und empfinde im anderen Geschlecht. Sie erwarten sich von der Medizin, ihren Körper und vor allem ihr Hormonsystem an diese ihre Psyche anzugleichen. Erweist sich der entsprechende Wunsch als konstant und unüberwindlich, so mag eine subjektive Entlastung vorliegen, die ausschließt, dass hier eine anrechenbare schuldhaftige Handlung gesetzt wird. Allerdings kann von daher *keine objektive Rechtfertigung solchen Vorgehens* abgeleitet

⁵⁰ Beck/Heywinkel, Geschlechtsumwandlung, 105.

werden. Schon gar nicht können derartige Ansprüche an Arzt und Gesellschaft gestellt werden.

Ausblick

„Medicus curat, natura sanat, Deus salvat!“ – „Der Arzt pflegt, die Natur heilt, Gott rettet!“

In diesem lateinischen Sinnspruch werden verschiedene Dimensionen des Heilens in ihrer Bedeutsamkeit, aber auch in ihrem spezifischen Wert und Gehalt aufgezeigt. Der ärztliche Heilungsauftrag kann die menschliche Natur in der Dynamik ihrer Gesundheit und heilenden Regeneration nicht ersetzen; jede noch so ausgefeilte medizinische Technik und Maßnahme ist auf die Selbstheilungskraft des Organismus angewiesen. Schon gar nicht kann ein Arzt sich die Stelle Gottes anmaßen, der dem Menschen das Heil im umfassenden Sinn schenkt.

Gott ist es, der den Menschen ganzheitlich „heil“ macht, ihn heiligt. Darin besteht die Rettung aus Sünde und Tod, die Erlösung, die in dieser Welt ihren Anfang nimmt und sich in der Perspektive gottgeschenkter Ewigkeit vollendet – nicht ohne, sondern durch die Mitwirkung menschlicher Freiheit und besonders des ärztlichen Tuns. Dafür gebührt allen im Bereich der Medizin tätigen Menschen im Namen der leidenden Menschheit auch der Dank der Kirche.

Quellen (chronologisch)

Irenäus von Lyon, *Adversus haereses*, in: *Fontes Christiani*. Zweisprachige Neuausgabe christlicher Quellentexte aus Altertum und Mittelalter, hg. v. Norbert Brox et al., Freiburg/Br. u.a. 1991 ff, Erste Reihe, Bde 8,1-4

Martin Luther, *Der Kleine Katechismus*, 1529,
<http://www.ekd.de/bekenntnisse/lutherkat.html>

„Constitution of the World Health Organisation“, New York 22.07.1946, mit Ergänzungen und Amendments, <http://www.who.int>

Pius XII., *Ansprache an die Teilnehmer des Ersten Internationalen Kongresses für Histopathologie des Nervensystems* vom 13.09.1952, in: Acta Apostolicae Sedis 44 (1952) 779-789, dt. in: Utz Arthur-Fridolin / Groner Joseph-Fulko (Hg.), *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius' XII.*, 3 Bde, Freiburg/Schweiz 1954-61, abgekürzt mit *UG*, Nr. 2252-2286

Pius XII., *Ansprache vor dem 10. Kongreß der italienischen Gesellschaft für Plastische Chirurgie* vom 04.10.1958, in: Acta Apostolicae Sedis 50 (1958) 952-961

2. Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „*Gaudium et spes*“, abgekürzt mit *GS*, lat. in: Acta Apostolicae Sedis 58 (1966) 1025-1115, dt. unter <http://konzil.stjosef.at/GS.htm>

Johannes Paul II., Enzyklika „*Redemptor hominis*“ vom 04.03.1979, lat. in: Acta Apostolicae Sedis 71 (1979) 257-324, dt.: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 6, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis_ge.html

Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben „*Salvifici doloris*“ über den christlichen Sinn des menschlichen Leidens vom 11.02.1984, lat. in: Acta Apostolicae Sedis 76 (1984) 201-250, dt.: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 53, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_11021984_salvifici-doloris_ge.html

Katechismus der Katholischen Kirche. Neuübersetzung aufgrund der Editio typica Latina, München u.a. 2003, lat.: Catechismus Ecclesiae Catholicae, Città del Vaticano 1997, <http://stjosef.at/kkk>

Johannes Paul II., Enzyklika „*Evangelium vitae*“ über den Wert und die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens vom 25.03.1995, lat. in: Acta Apostolicae Sedis 87 (1995) 401-522, dt.: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 120, <http://www.christusrex.org/www1/overkott/vitae.htm>

Johannes Paul II., *Wort an den 100. Kongreß der Italienischen Gesellschaft für Chirurgie*, 15.10.1998, in: *L'Osservatore Romano*, dt., Jg. 28, 1998, Nr. 3

Johannes Paul II., *Wortlaut der sieben Vergebungsbitten*, 22. März 2000, http://www.stjosef.at/dokumente/vergebungsbitten_papst_2000.htm

Internationale Theologische Kommission, *Erinnern und Versöhnen*. Die Kirche und die Verfehlungen in ihrer Vergangenheit. Ins Deutsche übertragen und herausgegeben von Gerhard Ludwig Müller, Rom/Freiburg 2000², http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20000307_memory-reconc-itc_ge.html

Literatur

A. Autiero, *Religionen und medizinische Ethik: Christentum*, in: Lexikon Medizin, Ethik, Recht. Darf die Medizin, was sie kann? Information und Orientierung, hg. von A. Eser, M. v. Lutterotti, P. Sporcken, Freiburg u.a. 1989, 909-915

L. Beck / E. Heywinkel, *Geschlechtsumwandlung*, in: Lexikon der Bioethik, hg. im Auftrag der Görres-Gesellschaft von W. Korff, L. Beck und P. Mikat, Gütersloh 1998, Bd 2, 104 f

P. Christian, *Medizin*, in: J. Höfer / k. Rahner (Hg.), Lexikon für Theologie und Kirche² VII (1962) 234-236

C. Götz, *Medizinische Ethik und katholische Kirche*. Die Aussagen des päpstlichen Lehramtes zu Fragen der medizinischen Ethik seit dem Zweiten Vatikanum (Studien der Moralthologie, Bd 15), Münster u.a. 2000

R. Graf, *Ethik in der medizinischen Forschung rund um den Beginn des menschlichen Lebens*, Darmstadt 1999

A. Holderegger / H. Rotter, *Medizinische Ethik*, in: Rotter Hans / Virt Günter (Hg.), Neues Lexikon der christlichen Moral, Innsbruck-Wien 1990, 466-472

K. Hörmann, *Ganzheitsprinzip*, in: ders. (Hg.), Lexikon der christlichen Moral, Innsbruck-Wien 1976, 520-523

J. Huber, *Geheimakte Leben*. Wie die Biomedizin unser Leben und unsere Weltsicht verändert. Mit einem Vorwort von Franz Kardinal König, Frankfurt 2000

- G. M. Lösch, *Systematik* und Ethik der Plastischen Chirurgie, in: D. v. Engelhardt (Hg.), *Ethik im Alltag der Medizin. Spektrum der Disziplinen zwischen Forschung und Therapie*, Basel 1997², 237-257
- G. L. Müller, *Leben*, in: Waldenfels Hans (Hg.), *Lexikon der Religionen. Phänomene – Geschichte – Ideen. Begründet von Franz Kardinal König*, Freiburg u.a. 1995², 373 f
- J. N. Neumann, *Behandlung*, in: *Lexikon Medizin, Ethik, Recht. Darf die Medizin, was sie kann? Information und Orientierung*, hg. von A. Eser, M. v. Lutterotti, P. Sporcken, Freiburg u.a. 1989, 158-170
- R. R. Olbrisch, *Plastische/Ästhetische Chirurgie. 1. Zum Problemstand*, in: *Lexikon der Bioethik*, hg. im Auftrag der Görres-Gesellschaft von Wilhelm Korff, Lutwin Beck und Paul Mikat, Gütersloh 1998, Bd 3, 30-33
- G. Pöltner, *Grundkurs Medizin-Ethik*, Wien 2002
- G. Rager, *Medizinische Ethik*, in: W. Kasper (Hg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*³ VII (1998) 59-61
- H. Rosenau, *Plastische/Ästhetische Chirurgie. 2. Rechtlich*, in: *Lexikon der Bioethik*, hg. im Auftrag der Görres-Gesellschaft von W. Korff, L. Beck und P. Mikat, Gütersloh 1998, Bd 3, 33 f
- H. Schipperges, *Medizin und Religion*, in: Waldenfels Hans (Hg.), *Lexikon der Religionen. Phänomene – Geschichte – Ideen. Begründet von Franz Kardinal König*, Freiburg u.a. 1995², 403 f
- E. Schockenhoff, *Ethik des Lebens. Ein theologischer Grundriß*, Mainz 1998²
- J. Spindelböck, *Dem Leben auf der Spur?* [Rezension zu: Johannes Huber, *Geheimakte Leben*], in: *Kirche heute*, Oktober 2000, 22 f
- G. Virt, *Die Bedeutung christlicher Moralvorstellungen im Rahmen der Medizinethik*, in: P. Kampits (Hg.), *Medizin – Ethik – Recht II. Beiträge des Postgradualen Lehrganges am Zentrum für Ethik und Medizin*, Wissenschaftliche Landesakademie für Niederösterreich, Krems 1994, 37-47

MEDIZINISCHE QUALITÄT ODER ÖKONOMISCHE EFFIZIENZ?

Anliegen und Grenzen ethischer Vermittlung angesichts von Rationierung und Rationalisierung im Gesundheitswesen¹

Bei vielen Entscheidungen medizinischer Natur ist die ökonomische Perspektive im Hintergrund präsent. Kritisch ist der konkrete Zusammenhang von Ökonomie und Medizin aufzudecken und nach ethisch verantwortlichen Weisen der Vermittlung beider zu fragen. Die ethische Perspektive wird den Standpunkt der Gerechtigkeit beachten und die Würde des Menschen zu schützen suchen. Gerecht ist eine Verteilung der medizinischen Versorgung dann, wenn sie die Gesundheit aller gemäß den gegebenen Möglichkeiten wirksam fördert. Das Ziel muss es sein, dem Patienten die Teilnahme an der Rechtsgemeinschaft weiterhin zu ermöglichen. Im Hinblick auf eine nötige Reform des Systems der Gesundheitsfürsorge gilt es im Sinn einer „Beteiligungsgerechtigkeit“ die aktive und verantwortungsvolle Teilnahme aller an der Sorge für die eigene Gesundheit zu unterstützen. So kann den Prinzipien der Solidarität und der Eigenvorsorge entsprochen werden, damit Effizienz im Gesundheitswesen auch in Zukunft nicht im Gegensatz zur Qualität der medizinischen Versorgung steht.

Als vor einem Jahr ein deutscher Professor für christliche Gesellschaftslehre vorschlug, zur effizienten Reduzierung der Kosten bei der Inanspruchnahme medizinischer Leistungen eine Altersgrenze einzuführen, ab der den Patienten bestimmte medizinische Behandlungen nicht mehr von der Krankenkasse finanziert werden sollten, erhob sich dagegen breiter

¹ Dieser Artikel versteht sich als Beitrag zu einer unabgeschlossenen Diskussion. Es geht darum, bestimmte Aspekte des Problems von Rationierung und Rationalisierung im Gesundheitswesen aufzuzeigen, an denen die philosophische und theologische Ethik nicht vorbeigehen kann. Insofern sollen hier weniger endgültige Antworten gegeben werden, als vielmehr bestimmte Fragen in ihrer Wichtigkeit herausgestellt werden.

Protest.² Zu eindeutig schien die Verbindung solcher Überlegungen mit einem befürchteten gesellschaftlichen Druck in Richtung Euthanasie zu sein.³ Sogar die deutschen Bischöfe mussten erklären, dass sie sich von dieser Auffassung distanzieren und nichts mit solchen Vorschlägen zu tun hätten. Unabhängig vom Alter der Patienten sei medizinische Hilfe dort zu gewähren, wo sie nötig ist.⁴

Dieses Beispiel ist geeignet zu illustrieren, dass bei vielen Überlegungen und Entscheidungen medizinischer Natur die ökonomische Perspektive im Hintergrund stets präsent ist. Kritisch ist stets neu der konkrete Zusammenhang von Ökonomie und Medizin aufzudecken und nach ethisch verantwortlichen Weisen der Vermittlung beider zu fragen, wenn und sofern es solche überhaupt gibt.

² Vgl. ARD Report Mainz, 2. Juni 2003, wo Prof. Wiemeyer im O-Ton Stellung nimmt.

³ Im Sinn begrifflicher Klarheit ist festzustellen, dass eine Einschränkung medizinischer Leistungen aufgrund des Altersfaktors nicht dadurch motiviert wäre, den Leidens- oder Krankheitszustand von Patienten durch aktive oder passive direkte Tötung zu beenden, wie dies bei der Euthanasie der Fall ist, sondern diese Entscheidung durch die angebliche oder tatsächliche Knappheit der Mittel induziert wäre (vgl. Schultheiss, Rationierung, 222). Im Ergebnis kommt es jedoch unter extremen Umständen zur gleichen Folge: dass Menschen sterben müssen, die mit medizinisch möglicher und ihnen vorenthaltener Behandlung durchaus reelle Lebenschancen gehabt hätten. Insofern sind die Verbindungen zur Euthanasiedebatte nicht einfach willkürlich hergestellt. - Prof. Wiemeyer, der derzeit Vorsitzender der „Arbeitsgemeinschaft christlicher Sozialethiker“ ist, hat sich in einer nachträglichen „Erklärung“ zur Report-Sendung ausdrücklich von einem solchen Todeszusammenhang distanziert und festgestellt: „Von dem Interview von über einer halben Stunde sind nur wenige Sätze gesendet worden, vor allem ist der für mich in ethischer Hinsicht zentrale Satz weggelassen worden, in dem ich mich ausdrücklich gegen Euthanasie und Sterbehilfe ausgesprochen habe, weil ich diese für zutiefst inhuman halte.“

⁴ „Die Äußerungen von Herrn Prof. Dr. Joachim Wiemeyer in der ARD-Sendung ‚Report Mainz‘ vom 2. Juni 2003 zur Altersbegrenzung für medizinische Leistungen geben in keiner Weise die Position der Deutschen Bischofskonferenz wieder ... Menschliches Leben darf nie einer Kosten-Nutzen-Rechnung unterworfen werden. Eine Altersbegrenzung medizinischer Leistungen ist für uns deshalb schlicht unvorstellbar.“ – Erklärung von Karl Kardinal Lehmann, dem Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, vom 4. Juni 2003. Außerdem bemühte man sich festzustellen, dass Wiemeyer kein Mitglied der Arbeitsgruppe gewesen sei, die das im Mai 2003 verabschiedete Dokument der Kommissionen der Deutschen Bischofskonferenz mit dem Titel „Solidarität braucht Eigenverantwortung. Orientierungen für ein zukunftsfähiges Gesundheitssystem“ vorbereitet habe.

Zur grundsätzlichen Notwendigkeit einer ethischen Perspektive

Der ethische Standpunkt ist jener der Gerechtigkeit. Es geht darum, legitime Einzel- und Gruppeninteressen zu berücksichtigen und zu gewichten, aber zugleich ist es nötig, einen Ausgleich in der Weise zu finden, dass er aufgrund von rationalen Überlegungen der Gerechtigkeit von allen Beteiligten prinzipiell anerkannt werden kann. Ethik ist kein Luxus – weder für die Medizin noch für die Ökonomie. Sie kann und will weder die Medizin in ihrem Eigenbereich ersetzen noch das ökonomische Kalkül aufheben. Es geht aber darum, den Stellenwert beider zu bestimmen und sie richtig einzusetzen im Hinblick auf das Wohl des Menschen und seine unverfügbare Würde.

Dabei wird es hilfreich sein, nicht in missverständlicher Weise vom *Wert* des Menschen zu sprechen, sondern bevorzugt von seiner *Würde*.⁵ Werte gelten in einer Perspektive der Zweckrationalität nur zu leicht als ökonomisch taxierbar und verrechenbar. Die Rede von der Würde bringt hingegen eine Qualität des Seins zum Ausdruck, die der Person als solcher zukommt und ihr nicht genommen werden kann. In der freien Anerkennung dieser Würde ist Sittlichkeit begründet. Den Menschen zeichnet eben dies aus, dass er fähig ist, mittels seiner Vernunft und seines Gewissens in Freiheit die eigene Würde zu achten und zu fördern wie auch die seiner Mitmenschen. Sowohl dem gesunden wie dem kranken Menschen kommt eine unveräußerliche Würde zu, die es verbietet, den Menschen zu instrumentalisieren. In seiner leibseelischen Ganzheit darf er nicht als Mittel zum Zweck eingesetzt werden. Kein noch so erhabener Zweck „heiligt“ die Instrumentalisierung mit Würde begabter Menschen.⁶

⁵ Für diese Terminologie setzt sich auch Mieth (Ethik, 27) ein, um der philosophischen und gesellschaftlichen Debatte über den „Wert“ des Lebens die nötige Orientierung zu geben. Der Mensch besitzt auch dann eine unveräußerliche Würde, wenn er seine Interessen nicht selber geltend machen kann (vgl. ebd., 32 f).

⁶ Klassisch wurde das Verbot der Instrumentalisierung in positiver Form formuliert in der zweiten Fassung des kategorischen Imperativs von Immanuel Kant: „Handle so, dass du die Menschheit – sowohl in deiner Person als auch in der Person eines jeden anderen – jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel gebrauchst!“ – Kant, Grundlegung, B 66-67.

Eberhard Schockenhoff hat mit Recht darauf hingewiesen, dass es zwei einander ergänzende Weisen des Verständnisses von Menschenwürde gibt.⁷ Einerseits weist die Rede von der Menschenwürde auf ein *ethisch-rechtliches Minimum* hin, das nicht unterschritten werden darf. So gilt dieser Begriff als normativ und ist auch rechtlich einklagbar. Es geht dabei um die Einhaltung von Gerechtigkeitsprinzipien, die von der praktischen natürlichen Vernunft erkannt werden und von niemandem widerspruchsfrei bestritten werden können.⁸ Andererseits liegt im Begriff der Menschenwürde die Vorstellung eines umfassend geglückten Lebens im Sinn seiner bestmöglichen Entfaltung; er ist also gleichsam ein *Maximalbegriff*, der nur in der Weise einer Annäherung an diese Zielvorgabe verwirklicht werden kann. In der Rede von menschenwürdigen Zuständen oder von der menschenwürdigen Gestaltung gesellschaftlicher Verhältnisse spiegelt sich diese Sicht wieder. Klarerweise können solche Maximalvorstellungen mit unterschiedlichen Inhalten gefüllt sein – je nach weltanschaulicher Perspektive oder religiöser Positionierung. Sie sind auch nicht durch positive Gesetze in der Weise geschützt, wie die ethisch-rechtlichen Grundforderungen des Minimalbegriffs der Menschenwürde es sein sollen, die sich in etwa mit den Menschenrechten decken.

Das Ethos der *Menschenrechte und Menschenwürde* ist auch in seiner säkularen Gestalt nicht denkbar ohne den historischen Beitrag der christlichen Religion. Von der christlichen Lehre als solcher ist dies klar: Als Religion der Menschwerdung Gottes ist ihr eine humanisierende Tendenz und Ausrichtung zutiefst innerlich.⁹ Das schließt geistige Blindheit von Christen und auch praktiziertes Unrecht im Laufe der Geschichte allerdings nicht aus.

⁷ Vgl. Schockenhoff, *Speziesargument*, 19-21.

⁸ „Die Menschenrechte und der Gedanke des Naturrechts formulieren in dem dargelegten Sinn zunächst nur einen Mindestanspruch, den wir jedem Menschen aufgrund seines Menschseins zustehen müssen, gleich, ob er sich dieser Rechte bewusst und selbst in der Lage ist, sie gegenüber der politischen Ordnung seines Staates in Anspruch zu nehmen.“ – Schockenhoff, *Naturrecht*, 302; vgl. ebd., 297 ff.

⁹ Vgl. Graf, *Ethik*, 134 ff: Die schon von der Schöpfung her bestehende Würde des Menschen wird durch die Menschwerdung und Erlösung Jesu Christi auf neue Weise bestätigt, begründet und vertieft.

Medizinische Entscheidungen in ethischer Bewertung

Ärzte und Angehörige nicht-ärztlicher Heil- und Pflgeberufe sollen dem menschlichen Leben in der Weise der Lebensförderung und Lebenserhaltung dienen; Krankheiten, Verletzungen und Funktionsstörungen sollen geheilt und behoben werden, Schmerzen sind zu lindern, die Gesundheit soll wiederhergestellt bzw. erhalten werden. Die inhaltliche Bestimmung des Begriffs „Gesundheit“ als Zustand umfassenden physischen, psychischen und sozialen Wohlbefindens, die mehr ist als die Abwesenheit von Krankheit und das Freisein von Schwäche¹⁰, stellt eine Maximaldefinition dar. Gemäß dieser WHO-Definition ist kaum jemand als gesund in jeder Hinsicht anzusehen; der Umkehrschluss, er sei krank und bedürfe darum jedenfalls bestimmter therapeutischer Maßnahmen, ist dennoch nicht gerechtfertigt. Die Vorstellung und der Begriff der Gesundheit öffnen sich in umfassender Perspektive der endgültigen Erfüllung im Sinne des von Gott geschenkten Heils. Allerdings kann „Gesundheit“ auch rein säkular interpretiert und als Heilsersatz verstanden werden.¹¹

Eine *Grundforderung medizinischer Ethik* wird es sein, dem Wohl des Menschen zu dienen und jedenfalls den Forderungen des Minimums der Menschenwürde, nach Möglichkeit aber auch einer Förderung der Bedingungen für die Verwirklichung eines Maximums an menschenwürdigem Leben nachzukommen. Die Medizin steht im Dienst der ganzheitlichen Entfaltung des Menschen, der Erhaltung und Wiederherstellung seiner leibseelischen Integrität.¹² Alle im Gesundheitswesen Tätigen sind in eine unabweisbare Verantwortung für das Wohl und Wehe ihrer Patienten ge-

¹⁰ Die Weltgesundheitsorganisation (WHO) definiert: „Health is a state of complete physical, mental and social well-being and not merely the absence of disease or infirmity. The enjoyment of the highest attainable standard of health is one of the fundamental rights of every human being without distinction of race, religion, political belief, economic or social condition.“ – Constitution of the World Health Organisation.

¹¹ Gesundheit ist zwar ein fundamentales Gut, aber nicht das höchste Gut. „Ein gelingendes Leben deckt sich nicht einfach mit Gesundheit, anderenfalls könnten nicht Kranke, wie die Erfahrung zeigt, trotz ihrer Krankheit ein sinnvolles Leben führen.“ – Pöltner, Grundkurs, 293.

¹² Ärztliches Handeln darf nicht zu einer Überforderung führen in dem Sinn, dass man der Gesundheitsfürsorge die „Sorge für das Gelingen des Lebens selbst“ und „der Heilkunde die Totalverantwortung für den Lebensentwurf und damit letztlich für den Weltzustand“ zumuten wollte. Vgl. Pöltner, Grundkurs, 75.

stellt. Ständig ist danach zu streben, die medizinischen Leistungen zu verbessern und neue Therapieformen zu entwickeln. Daher sind auch neue medizinische Erkenntnisse und Anwendungen nicht als schlecht anzusehen, sondern stellen einen Wert dar. Der letzte Maßstab dafür ist und muss allerdings das personal verstandene Wohl des Menschen bleiben. Hier ist der konkrete Mensch gemeint, der vor uns steht, und nicht eine abstrakte Menschheit, der wir vielleicht dienen können, wenn wir den individuellen Menschen den Risiken eines fragwürdigen Experimentes aussetzen.

Therapeutische und präventive Maßnahmen der Gesundheitsfürsorge sind zu befürworten. Die Frage stellt sich aber immer wieder: Welche Mittel dienen dem guten Ziel wirklich? Wie können die ökonomisch begrenzten Ressourcen so eingesetzt werden, dass sie eine Medizin unterstützen, in der der Mensch weiterhin an erster Stelle steht?

Ökonomische Vorgaben für die Medizin und ihre ethische Gewichtung

Die moderne Medizin ist mit immensen Kosten für Forschung und Therapie sowie für Aufwendungen verschiedenster Art verbunden. Otfried Höffe hat die Auffassung vertreten, sie sei ein Opfer ihres eigenen Erfolges geworden, da ein immer größeres Angebot an medizinischen Leistungen eine umso größere Nachfrage auf Seiten der Patienten hervorrufe, den Bedarf also künstlich in die Höhe treibe.¹³

Zunächst gilt es in den Blick zu bekommen, was möglicherweise als Kostenfaktor im Bereich der Medizin ins Gewicht fällt. Der erste Kostenfaktor ist und bleibt der Mensch. Freilich ist er auch die primäre Quelle der Wertschöpfung, sowohl ökonomisch wie auch in ganz umfassendem Sinn. Diese Feststellung widerspricht nur dann einer auf den Selbstzweck der Person bezogenen Sicht von Menschenwürde, wenn der Mensch *nur* in seinem ökonomischen Wert gesehen wird und diese Sicht auch in wesentlichen Entscheidungen Priorität gewinnt über umfassendere Gesichtspunkte, wie diese in ethischen Überlegungen relevant sein sollen.

¹³ Vgl. Höffe, *Medizin*, A 202.

Vieles, was Menschen in der Medizin leisten, kann ökonomisch aufgeschlüsselt werden: angefangen bei der Ausbildung der Ärzte und ihrer Bezahlung, über ihre relative Knappheit in bestimmten Gesundheitsbereichen und die so genannte „Medizinerschwemme“ in anderen, bis hin zur kostenmäßigen Evaluierung des Einsatzes medizinischer Fachkräfte oder von beigezogenen Mitarbeitern und Hilfskräften. Nicht zuletzt ist der Patient als solcher ein Kostenfaktor, nämlich im Hinblick auf Lebenserwartung, Art der Krankheit oder des Gebrechens, Wahl des therapeutischen Mittels und die damit verbundenen Voraussetzungen der Infrastruktur beispielsweise in Krankenhäusern oder auch im Hinblick auf die Bereitstellung der nötigen medizinischen Geräte und Medikamente.¹⁴ Diese wenigen Hinweise zeigen, mit welcher Komplexität an Faktoren hier zu rechnen ist.

Man würde es sich zu einfach machen, wenn man abseits jedweder ökonomischen Sensibilität Forderungen der Art aufstellen wollte, immer das medizinisch mögliche Maximum an Behandlung garantiert zu erhalten. Abgesehen davon, dass dies praktisch unmöglich ist und ökonomisch den Kollaps des Systems der Gesundheitsfürsorge bedeuten würde, ist eine solche Anspruchs- und Versorgungsmentalität auch zutiefst unethisch. Die Perspektive der Solidarität ist sowohl dem gesunden wie auch dem kranken Menschen durchaus zumutbar. Andererseits soll und darf der kranke Mensch damit rechnen, dass ihm nach dem aktuellen Stand des ärztlichen Könnens und der verfügbaren Mittel wirksam geholfen wird. Eine vorsätzliche Unterschreitung dieser an sich berechtigten Erwartungen von Patienten durch Ärzte oder medizinisches Personal wäre einer Kapitulation vor dem Druck des Ökonomischen gleichzusetzen.

Ebenso falsch wie das gänzliche Ignorieren des ökonomischen Aspekts wäre die Allbestimmtheit dieser Perspektive.¹⁵ Eben dies scheint der

¹⁴ Vgl. Schulenburg/Schöffski, Kosten-Nutzen-Analysen, 173 f.

¹⁵ Mancherorts gibt es bereits ein Klima allgemeiner Verunsicherung, in dem Patienten, Ärzte und Klinikpersonal spüren, „dass die Versorgung da und dort nicht optimal ist, dass sich wirtschaftliche Überlegungen in den Vordergrund drängen, aber es lässt sich schwer sagen, wo diese bereits über das ärztliche oder pflegerische Berufsethos dominieren.“ – Schultheiss, Rationierung, 226. Im übrigen ist dieser Autor (ebd., 227) davon überzeugt, dass im deutschen Gesundheitswesen bereits heute Leistungen altersrationiert werden, und dies nicht nur in Bagatellbereichen, woraus er die Notwendigkeit einer offenen Debatte über die gerechte Verteilung medizinischer Leistungen ableitet (vgl. Schultheiss, Überlegungen).

Grundfehler im Vorschlag des eingangs angeführten Professors und anderer zu sein.¹⁶ Der Denkfehler jener Sichtweise liegt vor allem darin, dass sie den ökonomischen Faktor in Form des Alters als solchen für relevant ansieht, um den Anspruch auf medizinische Leistung zu relativieren.¹⁷ Im Kontext der Gesundheitsfürsorge wird unter dem an sich mehrdeutigen Begriff der *Rationierung* meist die (ethisch negativ zu bewertende) Vorenthaltung medizinischer Maßnahmen aus Kostengründen verstanden.¹⁸ Im Gegensatz dazu zielt *Rationalisierung* auf Effizienzsteigerung durch bessere Nutzung vorhandener Möglichkeiten: Ein gleicher Effekt kann mit weniger Mitteln oder mit gleichen Mitteln ein besserer Effekt erzielt werden. Während die Notwendigkeit von Rationalisierungen immer wieder anerkannt wird, bleibt Rationierung ein schillernder Begriff und prinzipiell umstritten.¹⁹ Wenn „Alter“ als Rationierungskriterium für lebensnotwendige medizinische Leistungen gilt, impliziert dies die in sich ungerechtfertigte Annahme, dass alt sein das gleiche wie todgeweiht sein bedeutet. Alternativ dazu soll man vielmehr nach den realen Lebenschancen fragen, die ein

¹⁶ Wiemeyer hat inzwischen seinen Standpunkt präzisiert (vgl. seinen Beitrag „Flickschusterei“) und tritt für „echte lebenserhaltende Maßnahmen ohne Altersbegrenzung“ ein. Andere Behandlungen sollten jedoch altersrationiert werden.

¹⁷ Demgegenüber heißt es in den von der Schweizerischen Akademie der medizinischen Wissenschaften in der 1. Fassung 2003 publizierten medizinisch-ethischen Richtlinien und Empfehlungen bei der Behandlung und Betreuung von älteren pflegebedürftigen Menschen ausdrücklich: „Ältere pflegebedürftige Menschen haben bis an ihr Lebensende Anspruch auf eine angemessene medizinische und pflegerische Betreuung. Alter und Pflegebedürftigkeit einer betreuten Person dürfen nicht zu einer Vorenthaltung indizierter Maßnahmen führen.“ – SAMW, Behandlung, 1.1. Dass in der Schweiz jedoch Assistenz beim Selbstmord straffrei bleibt, wovon Kranke immer wieder Gebrauch machen, steht freilich auf einem anderen Blatt.

¹⁸ Elke Mack (Rationierung, 21) schlägt folgende Bestimmung vor: Rationierung im Gesundheitswesen wird definiert als „die Zuteilung bzw. die Verteilung von knappen und begrenzt vorhandenen Gesundheitsgütern ebenso wie pflegerischer oder medizinischer Maßnahmen unter der Bedingung, dass die Nachfrage größer ist als das Angebot.“ Von Rationierung im Zusammenhang der medizinischen Ökonomie spricht man, wie Schultheiss (Rationierung, 222) ausführt, wenn man „ein Gut A dann und nur dann“ beschränkt zugeteilt (= rationiert), „wenn A im Rahmen staatlicher Zuteilung zu einem festgelegten Preis unterhalb des markträumenden Preises (aufgrund begrenzter Mittel) in einer geringeren Menge abgegeben wird, als es mindestens ein Individuum B zu diesem Preis zu beziehen wünscht oder wünschen würde, falls B über die Option derjenigen Personen informiert wäre, die über die Zuteilung befinden.“

¹⁹ Vgl. Pöltner, Grundkurs, 289. Ein klassisches Beispiel für eine nach utilitaristischer Nutzenmaximierungsstrategie erfolgende Rationierung ist der „Oregon Health Plan“, der einige hundert präventive, diagnostische, therapeutische und rehabilitative Verfahren in einer einzigen Rangordnung auflistet, siehe <http://www.ohppr.state.or.us>. Das Ergebnis ist eine Zweiklassenversorgung, die für die Begüterten alle medizinischen Dienstleistungen bereitstellt, für die Armen jedoch nur eine rationierte Versorgung (vgl. Noichl, Medizin, 171-173).

bestimmter Patient unabhängig von seinem Alter besitzt. Hier ist eine Abwägung zulässig, ob man einem Patienten als einzelnen und der Gesellschaft als ganzer bei nur geringen Heilungschancen eine teure und aufwendige Therapie überhaupt zumuten kann. Es darf aber keine Kosten-Nutzen-Relation im Sinn eines ethischen Utilitarismus hergestellt werden, wo man eine Abwägung zwischen lebenswertem und nicht lebenswertem Leben trifft. Wenn beispielsweise bei einem Sterbenskranken entschieden wird, keine medizinisch aussichtslose Therapie mehr durchzuführen und sich statt dessen auf die palliative Betreuung zu konzentrieren, so darf eine derartige Umschichtung nicht dem ökonomischen Kalkül folgen, sondern muss dem Fürsorgeprinzip gerecht werden, das stets das Beste für den Patienten im Blick behält.²⁰

Nicht eine bestimmte Vorstellung von Nützlichkeit oder Lebensqualität darf die Grundlage für die gerechte Zuteilung medizinischer Versorgung bilden. Es geht stets um den Primat medizinischer Entscheidungen im Hinblick auf das Wohl des konkret der Hilfe Bedürftigen vor ökonomischen Entscheidungen. Qualitätssicherung und Qualitätsmanagement dienen aus ärztlicher Sicht zuerst der Optimierung der medizinischen Versorgung kranker Menschen. Möglicherweise entsteht hier ein Konflikt mit der Auffassung von Gesundheitsökonomern, für die nicht der medizinische Nutzen an sich, sondern das „günstigste“ Kosten-Nutzen-Verhältnis Priorität hat.²¹

²⁰ Vgl. Pöltner, Grundkurs, 307. Schockenhoff (Ethik, 251) meint sogar, wenn „eine Behandlung nicht mehr der Wiederherstellung der Gesundheit oder wenigstens der ansatzweisen Erhaltung mitmenschlicher Kommunikationsfähigkeit und eines bewusst erlebten personalen Eigendaseins des Patienten“ diene, sei „ihre Weiterführung nicht mehr zu rechtfertigen.“ Allerdings gilt auch hier: Die direkte Tötung eines Unschuldigen – sei sie aktiv-handelnd vorgenommen oder „passiv“ durch Unterlassung lebensnotwendiger Maßnahmen – ist ethisch niemals zu rechtfertigen.

²¹ Eine objektive Bestimmung des Kosten-Nutzen-Verhältnisses von Entscheidungen im Gesundheitswesen erscheint aufgrund unterschiedlicher Informationslagen, gesellschaftlicher Rahmenbedingungen und Präferenzen ohnehin höchst problematisch. Henke/Hesse (Gesundheitswesen, 257 f) sprechen vom „kontroverse(n) Charakter der Nutzenquantifizierung“, der vor allem auf der „Komplexität medizinisch-biologischer Wirkungsbeziehungen und der interpersonellen Inkommensurabilität von Nutzengrößen“ beruhe. Diese Unschärfe schließt das stets neu zu leistende Bemühen um annäherungsweise Bestimmungen auch der ökonomischen Faktoren keineswegs aus. Aus ethischer Sicht dürfen diese jedoch nicht eindimensional verstanden werden und auch nicht allbestimmend bei Entscheidungen über Wohl und Wehe von Patienten sein. – Zu den Formen der Wirtschaftlichkeitsuntersuchung und den in ihnen enthaltenen Komponenten im Hinblick auf das Gesundheitswesen vgl. Schulenburg/Schöffski, Kosten-Nutzen-Analysen, bes.

Eine „Kosten-Effektivitäts-Analyse“ setzt die in Geldeinheiten zum Ausdruck gebrachten Kosten einer Maßnahme in Beziehung zu ihren Erträgen, die in Form natürlicher Einheiten von klinischen Größen oder gewonnenen Lebensjahren auf einer eindimensionalen Skala gemessen werden. Ihre Anwendung ist daher nur bedingt zulässig. Eine so genannte „Kosten-Nutzwert-Analyse“ versucht alle Wirkungen einer Maßnahme in einem Index des Zuwachses an „qualitätsbereinigten Lebensjahren“ (QALYs= quality-adjusted life-years) zusammenzufassen. Wie man jedoch die Rangordnung und Gewichtung verschiedener Maßnahmen bestimmt, bleibt umstritten. Darum ist auch eine solche Vorgangsweise keineswegs „objektiv“. Eine „Kosten-Nutzen-Analyse“ im engeren Sinn zielt schließlich auf die direkte Übersetzung einzelner Wirkungen einer Maßnahme in einen monetären Wert. Ziel ist die Erfassung sämtlicher Folgen und ihre geldmäßige Quantifizierung, was zwar dem Ökonomen wichtige Entscheidungsgrundlagen liefern kann, aber ebenfalls nicht frei ist von Unwägbarkeiten und präferentiellen Vorentscheidungen.²² Man meint jedoch, mangels geeigneter Alternativen und „angesichts des als wünschenswert angenommenen möglichst hohen Rationalitätsgrads individueller wie politischer Entscheidungen“ nicht auf monetäre Quantifizierungen verzichten zu können.²³ Dies schließt freilich das Bewusstsein der Partikularität einer derartigen Sichtweise ein, wodurch klar sein sollte, dass ökonomisch nötige oder sinnvolle Entscheidungen nicht automatisch zu ethisch zwingenden werden können. Nur ein streng ethischer Standpunkt der Gerechtigkeit kann hier eine Lösung finden, die beide Seiten akzeptieren können und die vor allem dem Wohl des Patienten dient, der nach umfassender Aufklärung gemäß dem Prinzip der Autonomie seine Zustimmung zu einer bestimmten, ihm vom Arzt vorgeschlagenen Behandlung gibt oder diese auch verweigern kann.

Unter der Voraussetzung, dass eine Rationierung medizinischer Versorgungsleistungen unvermeidlich ist (in Teilbereichen ist dies bereits jetzt evident, z.B. bei der nur beschränkt möglichen Zuteilung von Organen für

172 ff; zur Problematik einer Evaluierung von „Lebensqualität“ im Hinblick auf medizinische, philosophische und theologische Aspekte siehe umfassend Arntz, Lebensqualität.

²² Vgl. Henke/Hesse, Gesundheitswesen, 260 f.

²³ Henke/Hesse, Gesundheitswesen, 262.

Transplantationen²⁴), ergibt sich die Notwendigkeit einer Festlegung von Prioritäten. Eine Rationierung muss ethisch gesehen bei dem weniger Zweckmäßigen beginnen und den Kernbereich der medizinisch notwendigen Versorgungsleistungen so lange als möglich schützen.²⁵

Formal gibt es ein Kriterium, das die gerechte Verteilung medizinischer Versorgung sicherstellen soll: Alle sind gleich zu behandeln im Hinblick auf ihre durch den individuell verschiedenen Gesundheitszustand charakterisierte Bedürftigkeit, „deren jeweilig verschiedene Ausprägung die ungleiche Verteilung bedingt.“²⁶ Begrenzte medizinische Ressourcen führen allerdings zu einer Einschränkung oder Modifikation des Kriteriums der Bedürftigkeit: „Gerecht ist eine Verteilung der medizinischen Versorgung dann, wenn sie die Gesundheit aller gemäß den gegebenen Möglichkeiten wiederherstellt und bewahrt.“²⁷ Das vorrangige Ziel muss es sein, dem Patienten die Teilnahme an der Rechtsgemeinschaft weiterhin zu ermöglichen.

Zu postulieren und stets neu zu verwirklichen ist daher das Recht auf die Freiheit der medizinischen Entscheidungen durch die dafür verantwortlichen Personen zum Wohl der Patienten und in Achtung ihrer Rechte. Darum „lässt sich eine marktwirtschaftlich begründete Verweigerung medizinisch indizierter Maßnahmen, die dem Patienten schadet, ethisch nicht rechtfertigen. Adressat ärztlicher Verantwortung ist der hilfsbedürftige Patient, nicht aber das Gesundheitsbudget.“²⁸

Zugleich sollte klar sein, dass sich ärztliche Entscheidungen innerhalb eines bestimmten Rahmens vollziehen müssen. Ethische und rechtliche Aspekte werden durch ökonomische Überlegungen zu ergänzen sein. Dabei ist es immer wieder der Fall, dass sich das vordergründig Wirtschaft-

²⁴ Hierbei handelt es sich um eine „harte Rationierung“ infolge der definitiven Begrenztheit der Ressourcen, während sich bei einer „weichen Rationierung“ der Zugang zu knappen Versorgungsleistungen eventuell durch Zukauf erreichen lässt: vgl. Pöltner, Grundkurs, 291; Noichl, Medizin, 174.

²⁵ Vgl. Pöltner, Grundkurs, 289 f.

²⁶ Noichl, Medizin, 176.

²⁷ Noichl, Medizin, 178.

²⁸ Pöltner, Grundkurs, 298. Sogar Ökonomen wie Schulenburg und Schöffski (Kosten-Nutzen-Analysen, 182) anerkennen: „Die Entscheidung für den einzelnen Patienten verbleibt aber immer noch beim behandelnden Arzt.“

liche auf lange Sicht doch nicht rechnet und umgekehrt sinnvolle und nötige medizinische Entscheidungen und Verfahren zwar kurzfristig höhere Kosten verursachen, auf lange Sicht jedoch die Gesundheit vieler Menschen in hohem Maß zu fördern in der Lage sind, was sich auch ökonomisch positiv auswirkt. Beispielsweise sind Vorsorgeuntersuchungen für Menschen ab einem gewissen Alter sowie für bestimmte Risikogruppen (z.B. Raucher) zwar durchaus ein finanziell ins Gewicht fallender Posten, können aber in vielen Fällen der Früherkennung und rechtzeitigen Behandlung von Erkrankungen dienen, die zu spät erkannt in viel höherem Maß Ausgaben durch aufwendigere und langwierige Behandlungen verursachen würden.

Ein wichtiger Vorschlag ist auch, in Zukunft das ärztliche Gespräch mit dem Patienten besser zu honorieren. Ein Hausarzt verdient hauptsächlich an technischen Leistungen. Die eigentliche ärztliche Leistung, nämlich eine gründliche Diagnose auf der Basis von Untersuchung und Familienanamnese sowie die Beratung und Motivation zu einer gesunden Lebensweise fällt finanziell kaum ins Gewicht, was leider dazu führt, dass diese wesentlichen Vollzüge ärztlichen Handelns nicht ausreichend wahrgenommen werden.²⁹ Die Folge sind teilweise unnötige und teure Behandlungen, die wenig bewirken, mitunter sogar schaden. Eine Verbesserung des Arzt-Patienten-Dialogs könnte die Qualität des therapeutischen Potentials anheben und würde sich letztlich auch rechnen.

Es gibt überdies Dimensionen des Menschseins, welche sich einer ökonomischen Überprüfung und Einordnung von vornherein und grundsätzlich entziehen: Der Kranke bedarf „nicht nur einer professionellen medizinisch-technischen Behandlung, sondern ganz besonders einer das Heil des Menschen in den Blick nehmenden menschlichen Zuwendung. Manchmal wird auch nicht die Heilung, sondern die Schmerzlinderung das Ziel sein müssen.“³⁰

Um ungebührlichem Druck zu entgehen, ist grundsätzlich eine Trennung des ärztlich-medizinischen Bereichs und der ökonomischen Verwaltung nötig, was in Krankenhäusern meist durchgeführt ist. Zugleich braucht es

²⁹ Vgl. Lauterbach, Horrorszenarien.

³⁰ Die deutschen Bischöfe, Solidarität, 5.

die Kooperation der Verantwortlichen. Rechtliche Sicherstellungen im staatlichen Gesundheitssystem sind ebenso nötig wie dem Prinzip der Nachhaltigkeit entsprechende politische Entscheidungen, in denen eine eindimensionale Ökonomie nicht das erste und letzte Wort zu sprechen hat, sondern der Patient in seiner Würde gesehen wird.

Solidarität und Eigenvorsorge: Eckpfeiler eines tragfähigen und sozialen Gesundheitssystems

Bei der immer wieder nötigen Neupositionierung des Gesundheitssystems wird eine Grundfrage so lauten, wie es von Kardinal Lehmann in der Einleitung zum Papier „Solidarität braucht Eigenverantwortung“ formuliert wurde: „Was kann und muss die Solidarität aller tragen und was können und müssen die Menschen selbst tragen?“³¹ Im Hinblick auf eine nötige Reform gilt es im Sinn einer „Beteiligungsgerechtigkeit“ die aktive und verantwortungsvolle Teilnahme aller an der Sorge für die eigene Gesundheit zu fördern, was die aktive Vor- und Nachsorge (Prävention und Rehabilitation) mit einschließt.³² Die Mitarbeit der Gesunden wie auch der Kranken mit den Ärzten und medizinischen Fachkräften ist gefordert, um Krankheiten und Leiden zu vermeiden bzw. Heilung und Therapie zu ermöglichen oder wenigstens Schmerzen zu lindern. Inwieweit es sinnvoll und möglich ist, bestimmte selbst zu verantwortende riskante Lebensstile durch eine Verpflichtung zu relativ höherer Kostenbeteiligung spezifisch zu belasten, ist eine Frage, die noch nicht ausreichend Antwort gefunden hat.³³

³¹ Dieselbe Frage taucht im Papier in anderer Form wieder auf: „Welches Maß an Gesundheitsleistungen kann und muss durch die Solidarität aller getragen werden und welches Maß an Gesundheitsförderung können und müssen die Menschen selbst tragen?“ – Die deutschen Bischöfe, Solidarität, 8. Günther Virt (Ethik) weist darauf hin, dass es darum gehe, den „Spielraum für sozial verträgliche Reformen innerhalb des bestehenden Solidarsystems auszuloten und die ökonomische Debatte nicht nur als Spardebatte, sondern als gesellschaftspolitische Gestaltungsdebatte zu führen.“ Ein Gesundheitssystem sei immer so gerecht oder ungerecht wie das gesellschaftliche System generell.

³² Vgl. Die deutschen Bischöfe, Solidarität, 11. Die „iustitia distributiva“ wird nicht nur als „Verteilungsgerechtigkeit“ interpretiert, kraft derer die einzelnen Mitglieder der Gesellschaft sich womöglich nur als Empfänger von Sozialleistungen zu sehen hätten, sondern als „Beteiligungsgerechtigkeit“, was die aktive Mitwirkung und den solidarisch möglichen Eigenbeitrag zum Gemeinwohl mit einschließt.

³³ Dafür würde sprechen, dass eine Verpflichtung zur Kostenbeteiligung die autonome Lebensführung ernst nimmt. Wer seine Gesundheit aufs Spiel setzt, müsse auch bereit sein, die finanziellen

Ein völliger Ausschluss solcher Risikogruppen vom gesundheitlichen Solidarsystem scheint jedoch nicht gerechtfertigt.³⁴

Private Formen der Vorsorge und Unterstützung, gesellschaftliche und kirchliche Solidaritätswerke sowie auch die staatliche Krankenfürsorge in gesetzlichem Auftrag werden für ein tragfähiges Gesundheitssystem auch in Zukunft maßgebliche Säulen sein müssen. Es scheint vieles dafür zu sprechen, auch künftig der Ausgestaltung der Gesundheitsfürsorge das System der distributiven Gerechtigkeit (Verteilungsgerechtigkeit) zugrunde zu legen und nicht primär auf die kommutative Gerechtigkeit (Tauschgerechtigkeit) zu setzen, da Gesundheit ein Gut und keine technisch herstellbare und tauschfähige Ware ist und sich so einer platten Kosten-Nutzen-Rechnung entzieht, wodurch die Funktionsbedingungen einer freien Marktwirtschaft im Gesundheitswesen nicht gegeben sind.³⁵

Freilich ist es denkbar, Modelle zu diskutieren, die auf einer nicht diskriminierenden Zweistufigkeit des Gesundheitssystems aufbauen. So schlägt Noichl vor, in einer Grundstufe der medizinischen Versorgung das elementare Minimum für jeden in gleicher Weise zu sichern und durch eine gesetzliche Krankenversicherung zu garantieren. Darauf aufbauend solle man in einer zweiten Stufe gewisse „Mehraufwendungen an medizinischer Versorgung, die sich aus einer bestimmten Vorstellung von Lebensqualität ergeben können, abdecken.“³⁶ So könnten die zwar wünschenswerten, aber

Folgen zumindest teilweise selber zu tragen. Überdies kann eine Kostenbeteiligung ein gesundheitspädagogisches Stimulans zur Änderung der Lebensführung bilden. Vgl. Pöltner, Grundkurs, 302.

³⁴ Problematisch ist insbesondere die Gewinnung eines anwendbaren Kriteriums, um zwischen riskant und nicht riskant zu unterscheiden. Weiters lassen sich Krankheitsursachen vielfach nicht eindeutig identifizieren; es kann Probleme geben in der Grenzziehung zwischen Freiwilligkeit und Krankheit, und es würde zusätzliches soziales Konfliktpotential geschaffen. Vgl. Pöltner, Grundkurs, 302-304.

³⁵ Vgl. Pöltner (Grundkurs, 294-297) sowie Virt (Ethik) in Auseinandersetzung mit der gegenteiligen Position des Philosophen Otfried Höffe, der mit einem vierseitigen Aufsatz über „Medizin in Zeiten knapper Ressourcen“ im Deutschen Ärzteblatt 1998 eine heftige Diskussion zu Fragen einer gerechten Verteilung knapper Güter im Gesundheitswesen provoziert hat. Höffes Hauptthese lautet, statt einer „tendenziellen Unersättlichkeit“ (pleonexia) müsse eine neue Bescheidenheit in Form von Besonnenheit und Maß (sophrosyne) einkehren: „Dass jedem Patienten zu jeder Zeit alles medizinische Wissen und Können zur Verfügung gestellt werden – zugespitzt: ‚Macht, was ihr könnt, bezahlt wird alles‘ –, dieser Grundsatz kann in Zukunft nicht mehr gelten.“ (Medizin, A 205)

³⁶ Noichl, Medizin, 179.

nicht notwendigen Anteile der medizinischen Versorgung mittels einer gewissen Eigenbeteiligung der Betroffenen erreicht werden. Ob ein solches System den elementaren Forderungen der Gerechtigkeit genügt, muss sich allerdings konkret nachweisen lassen; die Gefahr einer Zweiklassenmedizin ist nicht von der Hand zu weisen.³⁷

Aus der christlichen Perspektive wird die Praxis der Nächstenliebe eine entscheidende Rolle spielen, die nicht einfach von oben her verordnet werden kann, sondern die von Gottes Gnade getragene Bemühung jedes einzelnen erforderlich macht. All das, was der Integrität des Menschseins dient, ist zu bejahen und zu fördern. Kein noch so großer Misserfolg, keine Grenze und Schranke darf die prinzipielle Hoffnung nehmen, dass den Kranken und Leidenden geholfen werden kann und soll. Das Kreuz Christi, das sich in der Auferstehung vollendet, bleibt aufgerichtet als ein Zeichen der Verheißung für alle Leidenden und Bedrängten – sogar über den für uns alle letztlich unvermeidlichen Tod hinaus.

Wie alles Menschliche, so sind auch die von Menschen getragenen Einrichtungen der Gesundheitsfürsorge ständig im Hinblick auf die Notwendigkeit einer Reform zu überprüfen. Es kann mitunter echte Defizite der Verteilung von Ressourcen und Gütern geben, auch im Hinblick auf Missbrauch und Verschwendung. Eine missbräuchliche Verwendung der für echte Gesundheitsfürsorge vorgesehenen finanziellen Mittel und personellen sowie technischen Ressourcen liegt dann vor, wenn unethische Praktiken ermöglicht und durchgeführt werden. Zu erinnern ist an die unter bestimmten Umständen mögliche „Abtreibung auf Krankenschein“³⁸, an die exzessive Förderung der In-vitro-Fertilisation und ähnliche im Rah-

³⁷ Immerhin stellt sogar Professor Wiemeyer in seiner „Erklärung“ fest: „Keinesfalls geht es darum, für Versicherte aktuell medizinische Kernleistungen zu beschneiden. Selbstverständlich gebietet der Vertrauensschutz gegenüber dem Beitragszahler, dass die Grundleistungen in der gesetzlichen Krankenversicherung uneingeschränkt erhalten bleiben. Deshalb ist es absurd zu glauben, ein der Gerechtigkeit verpflichteter Ethiker könne auf die Idee kommen, für alte Patienten mit dem 80. Lebensjahr eine Dialysebehandlung nicht länger zu zahlen, wie dies der Reportbeitrag fälschlich suggerierte.“

³⁸ In der Bundesrepublik Deutschland wurde durch das „Gesetz zur Hilfe für Frauen bei Schwangerschaftsabbrüchen in besonderen Fällen“ vom 21. August 1995 eine staatliche Abtreibungshilfe der Krankenkassen für Frauen mit einem Nettoeinkommen, das monatlich DM 1.700,- nicht übersteigt, ermöglicht. „Rund 80-85% der beratenen Abbrüche werden auf diese Weise vom Staat bezahlt.“ – Spieker, Kirche, 105.

men der derzeitigen gesetzlichen Vorgaben zwar mögliche, aber von einem sittlichen Standpunkt, der sich nicht nur an der Offenbarung, sondern auch am natürlichen Sittengesetz orientiert, prinzipiell unzulässige Maßnahmen.

Die Möglichkeit und das Faktum verschwenderischer Ineffizienz haben die deutschen Bischöfe in folgender Weise angesprochen: „Die Sorge über die Finanzierbarkeit des Gesundheitssystems und die gleichzeitigen Vorwürfe der Verschwendung und der Ineffizienz verlangen, die Wirtschaftlichkeitsreserven im System zu überprüfen und bestehende Anreize zur übermäßigen Nutzung des Systems durch Leistungsempfänger und -erbringer zu beseitigen, zumal jede weitere Erhöhung der Einnahmenseite nur kurzfristig Finanzierungslücken schließen kann und Ineffizienzen des Systems im Ergebnis eher festigt.“³⁹

Als mögliche Kriterien und Zielvorgaben einer nötigen Reform des Gesundheitswesens gelten unter anderem Patientenorientierung, Qualifizierung und Humanisierung der Leistungserbringung, Transparenz des Leistungsangebotes und Effizienzsteigerung. Das unter diesen Stichworten enthaltene Potential an echter Verbesserung der therapeutischen und pflegerischen Qualität sowie zugleich an Steigerung der Effizienz ist beachtlich.⁴⁰ Überzogenen Ansprüchen gilt es entgegenzutreten, wie sie unter anderem in einem zunehmenden Machbarkeitswahn und in Wünschen nach Lebensverlängerung um jeden Preis begründet sein können.⁴¹

Prinzipiell gilt hier wohl folgendes, was freilich im konkreten oft nur mit Schwierigkeiten einlösbar ist: „Voraussetzung und ständiger Begleiter für die Neuordnung des Gesundheitssystems ist die Auseinandersetzung mit der Frage, was menschlich, sozial, ethisch verantwortungsvoll, gerecht und kostenbewusst ist.“⁴² Dann wird Effizienz im Gesundheitswesen nicht im Gegensatz zur Qualität der medizinischen Versorgung stehen.⁴³

³⁹ Die deutschen Bischöfe, Solidarität, 19.

⁴⁰ Vgl. die detaillierten und mutig in die Diskussion einzubringenden Vorschläge: Die deutschen Bischöfe, Solidarität, 14 ff.

⁴¹ Vgl. Die deutschen Bischöfe, Solidarität, 24. Zur Verhaltenskorrektur zwingt weniger das Versiegen der natürlichen Ressourcen „als vielmehr die Einsicht in die Sinnlosigkeit eines expansiven Zuwachses der medizinischen Hochtechnologie, die nicht mehr im Dienst an einer Humanisierung des Lebens steht, sondern eben diese zu verspielen droht.“ – Arntz, Lebensqualität, 80.

⁴² Die deutschen Bischöfe, Solidarität, 26.

⁴³ Zur weiteren Auseinandersetzung mit der Problematik vgl. u.a. Engelhardt / Cherry, Allocating.

Literaturangaben

ARD Report Mainz, 2. Juni 2003, online unter

<http://www.swr.de/report/archiv/sendungen/030602/01> und zur weiteren Diskussion

http://www.wdr.de/themen/politik/deutschland/gesundheitspolitik_altersbegrenzung/

K. Arntz, *Unbegrenzte Lebensqualität? Bioethische Herausforderungen der Moralthologie* (Studien der Moralthologie, Bd 2), Münster 2002

„Constitution of the World Health Organisation“, New York 22.07.1946, mit Ergänzungen und Amendments, <http://www.who.int>

Die deutschen Bischöfe: Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen / Kommission für caritative Fragen, *Solidarität* braucht Eigenverantwortung. Orientierungen für ein zukunftsfähiges Gesundheitssystem, Mai 2003, in: Die deutschen Bischöfe. Erklärungen der Kommissionen, Nr. 27, online unter http://dbk.de/schriften/DBK1b.Kommissionen/ko_27.pdf

H. T. Engelhardt Jr. / M. J. Cherry (Ed.), *Allocating Scarce Medical Resources. Roman Catholic Perspectives*, Washington 2002

R. Graf, *Ethik in der medizinischen Forschung rund um den Beginn des menschlichen Lebens*, Darmstadt 1999

K.-D. Henke/M. Hesse, *Gesundheitswesen*, in: Korff W. u.a. (Hg. im Auftrag der Görres-Gesellschaft), *Handbuch der Wirtschaftsethik*, Bd 4: Ausgewählte Handlungsfelder, Gütersloh 1999, 249-289

O. Höffe, *Medizin in Zeiten knapper Ressourcen oder: Besonnenheit statt Pleonexie*. Aus philosophischer Sicht, in: *Deutsches Ärzteblatt* 95 (1998) A-202-205, online unter <http://www.aerzteblatt.de/v4/archiv/pdf.asp?id=9267>

I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Philosophische Bibliothek, Bd 41), hg. v. B. Kraft und D. Schönecker, Hamburg 1999

K. Lauterbach, „Da werden *Horrorszenarien* entwickelt“. Interview mit dem Professor am Institut für Gesundheitsökonomie und Klinische Epidemiologie der Universität Köln, in: *Deutsches Ärzteblatt* 100 (2003) A-598 / B-510 /

C-482, online unter

<http://www.aerzteblatt.de/v4/archiv/artikel.asp?id=35922>

E. Mack, *Rationierung* im Gesundheitswesen – ein wirtschafts- und sozial-ethisches Problem, in: *Ethik in der Medizin* 13 (2001) 17-32

D. Mieth, Was wollen wir können? *Ethik* im Zeitalter der Biotechnik, Freiburg-Basel-Wien 2002

F. Noichl, *Medizin* in Zeiten knapper Ressourcen, in: *Salzburger Theologische Zeitschrift* 5 (2001) 167-180, online unter <http://www.sbg.ac.at/sathz/2001-2/04noichl.pdf>

G. Pöltner, *Grundkurs Medizin-Ethik*, Wien 2002

E. Schockenhoff, *Naturrecht* und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt, Mainz 1996

E. Schockenhoff, *Ethik* des Lebens. Ein theologischer Grundriss, Mainz 1998²

E. Schockenhoff, *Pro Speziesargument: Zum moralischen und ontologischen Status des Embryos*, in: Damschen G./Schönecker D. (Hg.), *Der moralische Status menschlicher Embryonen*, Berlin-New York 2003, 11-33

J.-M. Graf v.d. Schulenburg /O. Schöffski, *Kosten-Nutzen-Analysen* im Gesundheitswesen, in: E. Nagel, Ch. Fuchs (Hrsg.), *Soziale Gerechtigkeit im Gesundheitswesen. Ökonomische, ethische, rechtliche Fragen am Beispiel der Transplantationsmedizin*, Berlin-Heidelberg-New York 1993, 168-185

C. Schultheiss, „*Rationierung* im Gesundheitswesen“. Ein Beitrag zur Begriffsklärung, in: *Zeitschrift für medizinische Ethik* 46 (2000) 219-230

C. Schultheiss, *Überlegungen* zur Notwendigkeit einer offenen Rationierungsdebatte, in: *Ethik in der Medizin* 13 (2001) 2-16

Schweizerische Akademie der Medizinischen Wissenschaften (SAMW), *Behandlung* und Betreuung von älteren pflegebedürftigen Menschen. Medizinisch-ethische Richtlinien und Empfehlungen (1. Publikation zur Vernehmlassung; die deutsche Fassung ist die Stammversion), online unter http://www.samw.ch/content/Richtlinien/d_AeMiA.pdf

M. Spieker, *Kirche* und Abtreibung in Deutschland. Ursachen und Verlauf eines Konflikts, Paderborn-München-Wien-Zürich 2000

G. Virt, Medizinische *Ethik* im Horizont ökonomischer Probleme, in: Soziale Sicherheit, Nr. 6/2001, 533-541, online unter <http://www.sozvers.at/hvb/sosi/sosi0106.htm#Artikel5>

J. Wiemeyer, *Erklärung* zur Reportsendung vom Montag, 2.6.2003, entnommen der Homepage <http://www.ruhr-uni-bochum.de/kath-theol-fak/wiemeyer-erklaerung.html> (nicht mehr aktiv)

J. Wiemeyer, *Keine Flickschusterei!*, in: Rheinischer Merkur, Nr. 25, 19.06.2003

VII Sakramentales Leben

DER SCHUTZ DES BEICHTGEHEIMNISSES

Kanonistische und moraltheologische Überlegungen in grundsätzlicher und aktueller Perspektive

Auch wenn bei vielen katholischen Gläubigen in den Ländern Mitteleuropas ein allgemeiner Rückgang des Sündenbewusstseins und in der Folge auch der Häufigkeit des Empfangs des Bußsakramentes festzustellen ist, scheint gerade die Beichte immer wieder gut zu sein für mediale Aufbereitungen und Inszenierungen. Dies trifft insbesondere für das „Beichtgeheimnis“ zu.¹ Das „sigillum sacramentale“ oder „sigillum confessionis“ – wie es kirchenrechtlich genannt wird – steht im Schnittpunkt dogmatischer, kirchenrechtlicher, moraltheologischer und pastoraltheologischer Überlegungen. Nicht nur angesichts der Erosion der sakramentalen Beichtfrequenz bei vielen Gläubigen, sondern auch aufgrund der Sache als solcher sind immer wieder theologische Analysen und Vertiefungen angesagt, was auch das Ziel dieses Beitrags darstellt.

Existenz und Umfang des Beichtgeheimnisses

Das Bußsakrament hat in der Kirche verschiedene Entwicklungsstufen durchgemacht, die zwar stets sein Wesen gewahrt haben, aber doch unterschiedliche Erscheinungsformen hervorgebracht und zugelassen haben. Das eine Mal trat mehr der ekklesiale Charakter des Sakramentes, das andere Mal eher die individuell-persönliche Komponente der Gottesbeziehung des Büßers (Pönitenten) hervor. Entgegen einer weit verbreiteten Auffassung war auch im altkirchlichen Bußverfahren, das bei schweren

¹ Ein jüngstes Beispiel dafür stellt die mehrteilige Filmserie „Pfarrer Braun“ mit Ottfried Fischer in der Hauptrolle dar, in der wiederholt dargestellt wird, wie jemand die Beichte empfängt und auch wie der betreffende Pfarrer mit dem ihm in der Beichte anvertrauten Wissen teilweise zu sorglos umgeht und so faktisch das Beichtgeheimnis verletzt.

Sünden eine öffentliche Buße verlangte, nicht das öffentliche Bekenntnis der konkreten Sünden verlangt.² Als unter dem Einfluss der iroschottischen Mönche vermehrt die so genannte „Privatbuße“ aufkam, musste man den neu gewonnenen individuellen Freiheitsraum der Pönitenten noch wirksamer schützen. Auf dem 4. Laterankonzil wurde daher im Jahre 1215 zusammen mit dem Gebot der jährlichen Beichte und der Osterkommunion erstmals universalkirchlich der Schutz des Beichtgeheimnisses gefordert und vorgeschrieben.³

Kirchenrechtlich handelt es sich dabei im strengen Sinn um die Verpflichtung des Beichtpriesters und aller Personen, die entweder von Amts wegen (z.B. als Dolmetscher) oder zufällig von der gebeichteten Sündenmaterie einer Person Kenntnis haben⁴, diese unter allen Umständen unter dem Siegel der Verschwiegenheit zu halten und ausnahmslos niemandem mitzuteilen. Im weiteren Sinn gehört dazu die Pflicht zur Diskretion im Hinblick auf all das, was dem Beichtpriester in der Beichte oder im Zusammenhang mit dieser anvertraut worden ist, freilich gemäß der jeweiligen Intention des Beichtenden.⁵

So gehören also zu der vom Beichtgeheimnis geschützten Materie „nicht allein die gebeichteten Sünden, sondern auch alle Mitteilungen, die zu ihrer Erläuterung und Erklärung gemacht worden sind, die näheren Umstände der Sünden, die eventuell genannten Namen von Beteiligten, nur

² „Individuelle öffentliche Sündenbekenntnisse waren im Altertum nicht verlangt, sie kamen allenfalls als Äußerungen exaltierter Menschen da und dort vor.“ – Vorgrimler, Buße, 31, Anm. 9; vgl. ebd., 74. So wandte sich Papst Leo I. in seinem Brief „Magna indignatione“ an die Bischöfe Kampaniens vom 6. März 459 dagegen, das in ein Büchlein geschriebene Bekenntnis über die Art der einzelnen Sünden öffentlich zu verlesen. „Denn es genügt, dass die Schuld der Gewissen allein den Priestern in einem geheimen Bekenntnis angezeigt wird.“ („... cum reatus conscientiarum sufficiat solis sacerdotibus indicari confessione secreta.“ – DH 323; PL 54, 1210). Vgl. auch Auer, Beichtgeheimnis, 129; Schumacher, Theologiegeschichte, 142; Ziegenaus, Heilsgegenwart, 377.

³ „Caveat autem omnino, ne verbo aut signo aut alio quovis modo aliquatenus prodatur peccatorem...“ – 4. Konzil im Lateran (1215), Kap. 21, in: DH 814. Muß sich der Beichtvater beispielsweise über die Art einer Sünde mit jemand anderem beraten, so soll er diesen Rat ohne irgendeine Erwähnung der Person vorsichtig einholen („sed si prudentiore consilio indigerit, illud absque ulla expressione personae caute requirat...“).

⁴ Dies kann beispielsweise geschehen durch zufälliges Mithören, wenn der Pönitent zu laut spricht, oder wenn man den Beichtvorbereitungszettel einer anderen Person zu lesen bekommt. Ein derartiger Beichtzettel ist jedoch nicht gleichzusetzen mit einem tatsächlichen Sündenbekenntnis, da er dem Inhalt dieser Beichte nicht entsprechen muss. Im weiteren Sinn fällt er jedoch auch unter den vom Beichtgeheimnis garantierten Schutz.

⁵ Vgl. Weigand, Bußsakrament, bes. 853-855.

aus der Beichte bekannte persönliche Merkmale, die Aufschiebung oder die Verweigerung der Absolution, alles, was zum Bekanntwerden der Sünden oder des Pönitenten führen, diesen beschämen, verdächtig machen, bloßstellen oder vom Beichten abschrecken könnte bzw. was für den Beichtenden unangenehm oder lästig wäre.“⁶ Immer dann, wenn jemand eine Beichte ablegt, um die sakramentale Absolution zu empfangen, tritt der Anwendungsfall für das Beichtgeheimnis ein, ohne Rücksicht darauf, ob die Lossprechung erteilt oder verweigert wird und auch dann, wenn die Beichte ungültig sein sollte.

Diese Aufzählung und Beschreibung zeigt, dass ein so genannter „Beichtschwindel“ oder eine Scheinbeichte an sich nicht vom Beichtgeheimnis betroffen ist. Möglicherweise lässt sich die Absicht dazu klar aus den Worten des vermeintlichen Pönitenten oder seinem Verhalten erkennen: Entweder gibt er selber bei der vermeintlichen Beichte oder nachher gegenüber dem Beichtvater oder einer anderen Person diesen Missbrauch des Sakramentes zu oder dies lässt sich aus seinem Verhalten erschließen. Es ist aber auch möglich, dass ein solcher Beichtschwindel gänzlich oder für gewisse Zeit unbemerkt bleibt. Bei einer Scheinbeichte kommen Dinge zur Sprache, welche nicht zum sakramentalen Bereich gehören: Möglicherweise beschimpft jemand den Beichtvater oder will die Beichte lächerlich machen; jemand bittet um ein Almosen oder um ein Darlehen; der einzige Zweck, den Beichtstuhl zu betreten, ist ein Diebstahl; der Beichtvater soll zu einer Sünde oder gar zu einem Verbrechen verführt werden; der vermeintliche Pönitent will den Beichtvater nur in das Beichtgeheimnis verstricken und ihn so von der gerichtlichen Verfolgung einer dem Beichtvater bekannten strafbaren Handlung abhalten. Da es aber auch „gemischte Fälle“ gibt, in denen sich echte Beichtabsicht mit anderen Zielen verbindet, gilt: Solange der Beichtvater nicht mit letzter Sicherheit weiß, dass die Beichte bloß fingiert war, ist er an das Beichtsigel streng gebunden.⁷

⁶ Hierold, Beichtgeheimnis, 218. Es wäre beispielsweise auch eine Verletzung des Beichtgeheimnisses im weiteren Sinn, wenn der Beichtvater die Kenntnis eines ihm nur durch die Beichte bekannt gewordenen natürlichen Defekts des Pönitenten (z.B. übergroße Ängstlichkeit) an andere weitergeben würde. Vgl. Schwendenwein, Beichtgeheimnis.

⁷ Vgl. dazu die immer noch lesenswerte Darlegung bei Hagen, *laesio*, 42 f. Ganz allgemein wird festgestellt: „Der Beichtvater muss in zweifelhaften Fällen den sicheren Weg gehen, welcher keine Verletzung und keine Gefahr der Verletzung mit sich bringt.“ – Ebd., 58.

Im „Codex Iuris Canonici“ von 1917 heißt es explizit: „Das sakramentale Siegel ist unverletzlich; der Beichtvater soll sich daher sorgsam davor hüten, durch Wort oder Zeichen oder auf irgendeine andere Weise und aus irgendeinem Grund den Sünder irgendwie zu verraten.“⁸ Diese Bestimmung ist auch im CIC von 1983 voll aufrecht: „Das Beichtgeheimnis ist unverletzlich; dem Beichtvater ist es daher streng verboten, den Pönitenten durch Worte oder auf irgendeine andere Weise und aus irgendeinem Grund irgendwie zu verraten.“⁹ In fast identischer Formulierung wie im CIC 1917 wird im „Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium“ von 1990 der absolute Schutz des Beichtgeheimnisses eingeschränkt.¹⁰

Außerdem wird – zusätzlich zum absoluten Schutz des Sündenbekenntnisses – dem Beichtvater der Gebrauch des in der Beichte mitgeteilten Wissens vor allem dann untersagt, wenn dies für den Beichtenden mit Schaden verbunden ist: „Ein Gebrauch des aus der Beichte gewonnen Wissens, der für den Pönitenten belastend wäre, ist dem Beichtvater streng verboten, auch wenn jede Gefahr, dass etwas bekannt werden könnte, ausgeschlossen ist.“¹¹

⁸ Eigene Übersetzung des lateinischen Originals, das wie folgt lautet: „Sacramentale sigillum inviolabile est; quare caveat diligenter confessarius ne verbo aut signo aut alio quovis modo et quavis de causa prodat aliquatenus peccatorem.“ – CIC 1917, can. 889, § 1.

⁹ „Sacramentale sigillum inviolabile est; quare nefas est confessario verbis vel alio quovis modo et quavis de causa aliquatenus prodere paenitentem.“ – CIC 1983, can. 983, § 1. Vgl. auch can. 983, § 2, wo es heißt: „Zur Wahrung des Geheimnisses sind auch, falls beteiligt, der Dolmetscher und alle anderen verpflichtet, die auf irgendeine Weise aus der Beichte zur Kenntnis von Sünden gelangt sind.“ („Obligacione secretum servandi tenentur quoque interpretes, si detur, necnon omnes alii ad quos ex confessione notitia peccatorum quoquo modo pervenerit.“) Im CIC 1917, can. 889 § 2 wurde formuliert: „Obligacione servandi sacramentale sigillum tenentur quoque interpretes alii que omnes ad quos notitia confessionis quoquo modo pervenerit.“

¹⁰ „Sacramentale sigillum inviolabile est; quare caveat diligenter confessarius ne verbo aut signo aut alio quovis modo et quavis de causa prodat aliquatenus paenitentem.“ – CCEO 1990, can. 733 § 1. Vgl. im Zusammenhang des Beichtgeheimnisses auch CCEO 1990, can. 733 § 2 und can. 734.

¹¹ „Omnino confessario prohibetur scientiae ex confessione acquisitae usus cum paenitentis gravamine, etiam quovis revelationis periculo excluso.“ – CIC 1983, can. 984, § 1; CCEO 1990, can. 734 § 1. Ähnlich hatte der CIC 1917 in can. 890 § 1 formuliert: „Omnino prohibitus est confessario usus scientiae ex confessione acquisitae cum gravamine poenitentis, excluso etiam quovis revelationis periculo.“ Ganz konkret wird dann sowohl im CIC 1917 (can. 890 § 2) wie im CIC 1983 (can. 984 § 2) und auch im CCEO 1990 (can. 734 § 2) auf eine spezielle Situation Bezug genommen: Wer eine leitende Stellung gegenüber einem Beichtenden einnimmt, darf die Kenntnis von Sünden aus einer möglichen Beichte keinesfalls für die äußere Leitung zur Anwendung bringen. Um diese Form von Befangenheit zu vermeiden, wird den Novizenmeistern wie auch den Leitern kirchlicher Seminare oder anderer Erziehungseinrichtungen untersagt, für ihre Untergebenen Beichte zu hören, den dringenden Notfall, in dem diese von sich aus darum

Auf diese Weise sollen sowohl die Heiligkeit des Sakraments wie auch die Würde des Pönitenten und sein Recht auf absolute Diskretion im Hinblick auf das Bekenntnis seiner Sünden geschützt werden. Ebenso sollen mögliche Beichtende ermutigt werden, vor Gott und der Kirche ihre Sünden zu bekennen, die der gültig geweihte und mit Beichtvollmacht ausgestattete Priester im Namen Christi und der Kirche durch die sakramentale Lossprechung vergeben darf. Gäbe es kein Beichtgeheimnis, so wäre eine Beichtpflicht für alle nach der Taufe begangenen schweren Sünden, wie sie gemäß der Lehre des Konzils von Trient¹² für alle Christgläubigen besteht, die nicht physisch oder moralisch daran gehindert sind, wohl kaum einsichtig zu machen. Das Beichtgeheimnis schafft den nötigen Schutzraum für das persönliche Bekenntnis der Sünden vor Gott und der Kirche und auch für die damit verbundene geistliche Beratung und Begleitung.

Die Problematik der möglichen Verletzung des Beichtgeheimnisses

Wenn ein Beichtvater das Beichtgeheimnis verletzt, versündigt er sich in schwerwiegender Weise: Er sündigt gegen die Gerechtigkeit, da der Beichtende ihm das Bekenntnis nur unter der vom Sakrament garantierten Voraussetzung absoluter Geheimhaltung ablegt und damit ein naturrechtlich bindender Quasi-Vertrag gebrochen wird. Er verstößt gegen die christliche Liebe und schädigt den guten Ruf des Pönitenten, indem er dessen Sünden anderen bekannt macht. Vor allem aber ist der Verstoß ein Sakrileg, da eine heilige Sache, nämlich das Bußsakrament und sein Umfeld, entehrt wird, seinen wesentlichen Schutz verliert und das Vertrauen in den betreffenden Beichtpriester wie auch gegen das Bußsakrament und die Kirche insgesamt untergraben wird.

Damit der Schutz des Beichtgeheimnisses auch sein volles rechtliches Gewicht erhält, wird dem Beichtpriester, der es in direkter Weise verletzt, die von selbst eintretende und in ihrer Lossprechung dem Apostolischen Stuhl

bitten, ausgenommen (vgl. CIC 1917, can. 891; CIC 1983, can. 985; in abgeschwächter Weise formuliert im CCEO 1990, can. 724 § 3).

¹² Vgl. Konzil von Trient, Lehre über das Sakrament der Buße, 14. Sitzung vom 25. November 1551, in: DH 1667-1693; 1701-1715 (Kanones).

vorbehaltene Exkommunikation zugesprochen; bei indirekter Verletzung drohen andere schwere Strafen.¹³

Nach allgemein festgehaltener kirchenrechtlicher und moraltheologischer Auffassung gibt es keinen Grund, der es rechtfertigen könnte, das Beichtgeheimnis preiszugeben: nicht einmal die Rettung des Lebens eine Unschuldigen und auch nicht die Rettung des eigenen Lebens des Beichtvaters. „Es dauert auch über den Tod des Pönitenten hinaus und verpflichtet gegen jedermann, auch dem Pönitenten gegenüber.“¹⁴ Mit dieser Ausnahmslosigkeit der Geltung und Verpflichtung unterscheidet sich das „*sigillum sacramentale*“ von jeder anderen Art von Geheimnissen. Für gewöhnlich ist es ja denkbar, dass sich bestimmte Umstände ergeben, in denen der Träger oder Besitzer eines Geheimnisses sogar moralisch verpflichtet sein kann, das ihm allein bekannte Wissen auch anderen weiterzugeben und zu offenbaren, wenn diese Weitergabe und Verbreitung nötig ist, um schweren Schaden oder Verlust für das Gemeinwohl oder für unschuldige Personen abzuwenden, und wenn dies ohne einen unverhältnismäßig großen Schaden für den bisherigen Träger des Geheimnisses erfolgen kann.¹⁵

So kann man festhalten, dass ein gewöhnliches Geheimnis (sei es von Natur aus, sei es versprochen, sei es eines von Amts wegen) nicht in jedem Fall und unter allen Umständen einer absoluten Verschwiegenheit unterliegt. Ausnahmen sind freilich nicht leichtfertig anzunehmen, sondern müssen – je nach dem Gewicht des in Frage stehenden Geheimnisses – durch ernsthafte Prüfung in Abwägung mit allen relevanten Gütern gerechtfertigt

¹³ Vgl. schon das 4. Konzil im Lateran, DH 814, das die Entfernung aus dem priesterlichen Amt sowie lebenslange Buße in einem Kloster als Strafe bei Bruch des Beichtgeheimnisses verhängte. Vgl. zur gegenwärtigen Strafordnung CIC 1983, can. 1388 § 1 und 2; CCEO 1990, can. 1456 § 1 („*excommunicatio maior*“ bei direkter Verletzung des Beichtgeheimnisses durch den Beichtvater, „*congrua poena*“ bei anderweitiger Verletzung) und § 2 („*excommunicatio minor*“ bei Verletzungen des Beichtgeheimnisses durch andere). Im *Motu proprio* „*Sacramentorum sanctitatis tutela*“ vom 30. April 2001 sowie im darauf bezüglichen Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre an die Bischöfe „*Ad exsequendam ecclesiasticam legem*“ vom 18. Mai 2001 wird ausdrücklich auch die direkte Verletzung des Beichtgeheimnisses als schweres Vergehen erwähnt, für dessen strafrechtliche Verfolgung unmittelbar die Kongregation für die Glaubenslehre zuständig ist und für diesen konkreten Fall die Rolle eines Apostolischen Gerichtshofes übernimmt.

¹⁴ Weigand, Bußsakrament, 853. Pointiert formuliert: „Was ein Beichtvater weiß, weiß er als Mensch nicht.“ – Ebd., 855.

¹⁵ Vgl. McCarthy, *Secret*, 859.

werden.¹⁶ Hier kann tatsächlich eine Art von Güterabwägung stattfinden, während das Beichtgeheimnis immer und unter allen Umständen bindet. Sein Bruch ist also eine in sich schlechte Handlung, die niemals gerechtfertigt werden kann.¹⁷

Über Inhalte, die ein Priester in der Beichte erfahren hat, ist er gegenüber kirchlichen und weltlichen¹⁸ Gerichten zeugnisunfähig und bleibt dies zumindest nach kirchlichem Recht sogar dann, wenn ihn der Pönitent vom Beichtgeheimnis entbindet.¹⁹ Hier zeigt sich, dass der Kirche der Schutz des Sakramentes und des Pönitenten über alles geht. Eine Dispens ist ausgeschlossen.

Möglicherweise treten für einen Beichtvater sehr belastende Situationen aus seinem vorhandenen, aber nicht anwendbaren Beichtwissen auf: Er muss sich ja stets so verhalten, als habe er das Wissen aus der Beichte nicht erlangt. So kann der Fall eintreten, wo er ein Sakrament spenden muss (z.B. die heilige Kommunion), da jemand dies wünscht, obwohl die betreffende Person zuvor in der Beichte aus bestimmten Gründen objektiver oder subjektiver Natur nicht losgesprochen werden konnte.²⁰ Ein anderer Fall wäre:

¹⁶ „It must, therefore, be evident after a careful balancing of all the factor that, as a result of the violation of the professional secret, the benefit accruing to the common good or to the individuals mentioned clearly outweighs the injury done to the personal and social values inherent in this type of secret.“ – McCarthy, *Secret*, 860.

¹⁷ Vgl. auch Thomas von Aquin, *STh II-II q.70 a.1 ad 2*: „Ad secundum dicendum, quod de illis quae homini sunt commissa in secreto per confessionem, nullo modo debet testimonium ferre: quia huiusmodi non scit ut homo, sed tanquam Dei minister; et majus est vinculum sacramenti quolibet hominis praecepto.“

¹⁸ Zur zivilen Rechtslage in Deutschland, Österreich und der Schweiz vgl. Weigand, *Bußsakrament*, 854.

¹⁹ Vgl. CIC 1983, can. 1550 § 2, 2°: Als zeugnisunfähig gelten „Priester hinsichtlich jedweder Kenntnis, die sie aus der sakramentalen Beichte gewonnen haben, selbst wenn der Pönitent deren Offenbarung verlangt hat; sogar das, was von irgendwem und auf irgendeine Weise gelegentlich einer Beichte gehört worden ist, kann nicht einmal als Anhaltspunkt für die Wahrheit entgegengenommen werden.“ („Incapaces habentur ... 2° sacerdotes, quod attinet ad ea omnia quae ipsis ex confessione sacramentali innotuerunt, etsi poenitens eorum manifestationem petierit; immo audita a quovis et quoquo modo occasione confessionis, ne ut iudicium quidem veritatis recipi possunt.“). Vgl. dazu (noch auf dem Hintergrund des CIC 1917): Schwendenwein, *Schutz*, 272 f.

²⁰ Gegenteilige Verhaltensweisen, mit denen das Beichtgeheimnis verletzt wird, sind: „Der Beichtvater übergeht einen geheimen schweren Sünder an der Kommunionbank, er verbietet jemand nach der Beicht, ein bestimmtes Haus zu betreten, er verweigert die sonst gereichte Unterstützung usw.“ – Hagen, *laesio sigilli*, 55. Hingegen gilt: „Bei Dingen, welche das Beichtsigel nicht berühren, ist der Beichtvater der rechtlichen Möglichkeit nicht beraubt, sich gegen Angriffe und Verleumdungen zu verteidigen. Wieweit er davon Gebrauch machen will oder muss, ist eine andere Frage.“ – Ebd., 64.

„Der Beichtvater muss z.B. einer Eheschließung auch dann assistieren, wenn er in der Beichte von einem geheimen Ehehindernis erfahren hat, das die Nichtigkeit der Ehe nach sich zieht.“²¹ Tatsächlich handelt es sich beim Beichtwissen um nicht mitteilbares Wissen („*scientia incommunicabilis*“). Jede darauf bezogene Aussage ist daher zu meiden, da sie von ihrem Wesen her nicht gemacht werden *kann*. Wenn der Beichtvater daher bei einer bestimmten Frage antwortet, er wisse es nicht, so will er damit aussagen, er wisse es nicht mit mitteilbarem Wissen.²²

Wohlmeinende Apologeten haben bisweilen die Behauptung aufgestellt, es sei kein einziger Fall in der Geschichte der Kirche bekannt, wo das Beichtgeheimnis gebrochen wurde.²³ Man möchte wünschen, dass dies zumindest für den Ausschluss des direkten Bruchs des Beichtsiegels zuträfe. Dass die Verletzung des Beichtgeheimnisses faktisch zwar selten, aber doch in unterschiedlichem Ausmaß vorkommt, bezeugen die entsprechenden Verbote und Strafbestimmungen des kirchlichen Gesetzbuches, die als solche immer die jeweilige Praxis des rechten Gebrauches und des Missbrauchs einer kirchlichen Einrichtung bzw. eines sakramentalen Vollzugs begleiten bzw. korrigierend darauf einwirken sollen.

Handelt es sich bei der „Entbindung“ vom Beichtgeheimnis um eine Ausnahme vom Beichtgeheimnis?

Da das Beichtgeheimnis eine Schutzbestimmung zugunsten des Beichtenden ist, kann dieser den Beichtvater davon „entbinden“. Hier ist jedoch restriktiv vorzugehen: Wünscht der Pönitent beispielsweise außerhalb der

²¹ Hierold, Beichtgeheimnis, 219. Hier besteht freilich schon in der Beichte die schwere Pflicht des Priesters, auf den Pönitentenhinziehend einzuwirken, dass von einer Hochzeit Abstand genommen oder das Ehehindernis, sofern möglich, beseitigt wird.

²² In diesem Fall liegt eine aus der Situation folgende Mehrdeutigkeit der Rede vor. Vgl. Hörmann, Wahrheit, 123 f. Es scheint jedoch noch besser, wo immer dies möglich ist, der angelsächsischen Tradition zu folgen, die in ähnlichen Fällen gern mit einem „no comment“ die Aussage und Auskunft verweigert. Vgl. auch Furger, Wahrhaftigkeit, 848.

²³ In diesem Sinn meint etwa Schraner (Katechismus, 147): „Es ist auch kein einziger Fall bekannt, dass ein Priester das Beichtgeheimnis verletzt habe, sogar wenn er vom Glauben abgefallen ist. Wohl aber sind Fälle bekannt, da sich ein Priester lieber töten liess als etwas aus der Beichte auszusagen. ... Gott wacht offenbar besonders darüber, dass das Beichtgeheimnis wirklich treu eingehalten wird, so dass die Gläubigen ohne irgendwelche Angst, dass je etwas bekannt würde, beichten können.“

Beichte ein Gespräch über gebeichtete Sünden oder andere Inhalte der Beichte, so gilt die vom Pönitenten selber durch konkludente Handlung vorgenommene Entbindung vom Beichtgeheimnis nur für diesen konkreten Fall des Gesprächs mit dem Priester, jedoch nicht für eine andere Situation.²⁴ Was aber geschieht bei einer solchen Entbindung wirklich? Wird hier eine Ausnahme vom Beichtgeheimnis verfügt, die es – wie festgestellt – letztlich und eigentlich gar nicht geben kann? Durchlöchert man hier ein ansonsten absolut festgehaltenes Prinzip?

Beim Akt einer derartigen Entbindung handelt es sich um eine explizite oder ausreichend klar erkennbare implizite Willensäußerung des Pönitenten, der durch einen neuen Akt die Materie des Sündenbekenntnisses und seines inhaltlichen Umfeldes gleichsam außerhalb dieses Sakramentes stellt. Formell ist eine solche Entbindung also gleichzusetzen mit einer neuen Offenlegung der betreffenden Materie durch den Pönitenten gegenüber dem betreffenden Beichtpriester, diesmal jedoch außerhalb der Beichte und daher in einer neuen Qualität der Mitteilung und Verfügbarkeit über das mitgeteilte Wissen. Nicht das Geheimnis der Beichte als solches wird hier aufgehoben, sondern es geschieht, zumindest der Intention nach, eine Neumitteilung bisher nur aus der Beichte bekannter Materie, wodurch eine wesentlich andere Qualität der Schutzwürdigkeit begründet wird.

Aktuelle Herausforderungen für den Schutz des Beichtgeheimnisses

Vor allem durch den Einsatz und die Möglichkeiten der Medien der sozialen Kommunikation (Telefon, Radio, Fernsehen, Internet) ergeben sich neue Herausforderungen auch im Hinblick auf den zu gewährleistenden absoluten Schutz des Beichtgeheimnisses.

Ausdrücklich hat die „Kongregation für die Glaubenslehre“ dazu Stellung genommen und erklärt, dass auch der Pönitent selber und jeder andere von der unmittelbar eintretenden Exkommunikation betroffen ist, wenn er den Inhalt einer Beichte mittels technischer Geräte zur Aufnahme bringt oder

²⁴ Vgl. Weigand, Bußsakrament, 853.

diese veröffentlicht.²⁵ Man wird annehmen dürfen, dass diese Sanktion für eindeutig erkennbare fiktive Beichten in einem Film nicht gilt. Freilich wird auch hier Respekt einzufordern sein gegenüber dem Sakrament als solchen.

Die Beichte per Telefon ist unter Kirchenrechtlern und Moraltheologen umstritten. Die Schwierigkeit dabei dürfte weniger der mögliche Schutz des Beichtgeheimnisses sein, sondern vielmehr die physische Nichtanwesenheit des Beichtenden.²⁶ Insofern käme es zu einer so genannten „Fernspendung“ von Sakramenten, was deren innerstem Wesen entgegenläuft und zumindest die Unerlaubtheit, wenn nicht die Ungültigkeit begründet.²⁷ Jedenfalls kann eine Beichte per Telefon nie einen ordentlichen Weg der Spendung des Bußsakraments darstellen, sondern – wenn überhaupt – nur eine seltene Ausnahme bei dringender seelsorglicher Notlage.²⁸

Zwar gibt es bei der Schließung des Ehebundes in Ausnahmefällen, die durch eine schwere Notlage bedingt sind, die Möglichkeit einer „Ferntrauung“ durch Stellvertreter.²⁹ Insofern könnte man analog schließen, dass die

²⁵ Die Kongregation für die Glaubenslehre stellte am 23. September 1988 fest: Jeder, der selber oder vertreten durch andere durch ein technisches Mittel das, was der Beichtvater oder der Pönitent in einer wirklichen oder fiktiven Beichte sagt, aufnimmt oder durch die sozialen Kommunikationsmittel verbreitet, zieht sich die von selbst eintretende Exkommunikation zu („*Decretum de sacramenti Paenitentiae dignitate tuenda*“).

²⁶ Das Problem wird freilich entschärft, wenn man sich mit einer moralischen Anwesenheit des Pönitenten zufrieden gibt, die auf telefonischem Weg tatsächlich hergestellt werden kann. Vgl. auch Weigand, Bußsakrament, 848, Anm. 36.

²⁷ Kursawa (Sakrament, 259, Anm. 69) weist auf eine Antwort des Bischofs von Aachen hin, die dieser im Auftrag der Kongregation für die Glaubenslehre auf eine entsprechende Anfrage durch Schreiben vom 27.11.1996 gegeben hat. Darin heißt es, „dass es zur Frage der Gültigkeit der Beichte durch das Telefon keine amtliche Stellungnahme des Heiligen Stuhls gibt. Moraltheologen, die von den Behörden des Heiligen Stuhls als zuverlässig angesehen werden, sind der Meinung, dass Zweifel an der Gültigkeit der Beichte und der sakramentalen Absolution durch das Telefon bestehen (non constat de validitate). Die sakramentale Beichte durch das Telefon kann deshalb nicht als sicher zugelassen werden (tuto admitti non potest).“ Die Fernspendung von Sakramenten wird ausdrücklich untersagt im Dekret „*Litterae diei*“ der Kongregation für die Glaubenslehre über Lehre und Praktiken der so genannten Gemeinschaft „Engelwerk“ vom 6. Juni 1992.

²⁸ „Die personale Komponente des liturgischen Handelns ist erheblich verdünnt und defizitär, da die Kommunikation der Beteiligten allein auf das Akustische, und dieses auch noch vermittelt, beschränkt ist. Eine Feier, die von der persönlichen Anwesenheit und Beteiligung lebt, ist nicht mehr möglich. Nonverbale und zeichenhafte Kommunikationsformen, die zum Wesen des sakramentalen Symbols gehören, fallen völlig aus.“ – Hierold, Beichte, 174. Vgl. ebd., 176: „Ein Bußsakrament per Telefon kann nie die Regel sein, sondern muss die strikte Ausnahme bleiben. Damit es nicht nur gültig, sondern auch erlaubt sei, muss wegen der festgestellten erheblichen Defizite eine dringende Heilsnotwendigkeit für den Pönitenten vorhanden sein.“

²⁹ „per procuratorem“ – vgl. can. 1105.

Spendung des Bußsakramentes im Notfall auch per Telefon möglich sein müsste. Jedoch handelt es sich hier um zwei unterschiedliche sakramentale Akte; aufgrund der Vertragsnatur der Ehe ist dort zweifellos ein größerer Spielraum für einen stellvertretenden Akt gegeben.

Eine Beichte per Internet ist insofern auszuschließen, als hier – ausgenommen bei multimedialer Sprach- und Bildübertragung, die analog der Telefonbeichte zu bewerten ist – nur schriftliche Mitteilungen gesendet werden (sei es durch Chat, Forenbeiträge, e-mails und andere Formen der Kommunikation). Selbst bei verschlüsselter Kommunikation, die es prinzipiell möglich macht, dass nur die jeweils Berechtigten Zugang zu elektronisch gespeichertem und übermitteltem Wissen haben, fehlt – was den Hauptgrund für die Unmöglichkeit der Spendung des Bußsakraments über das Internet darstellt – der Direktbezug von Pönitent und Beichtvater, wie er durch gleichzeitige physische Anwesenheit gegeben ist.³⁰ Außerdem ist bei gewissen Formen der Kommunikation (z.B. e-mail) die Gleichzeitigkeit der Akte nicht gegeben, da eine zeitliche Verschiebung erfolgt. So kann man festhalten, dass eine sakramentale Beichte über das Internet nicht möglich ist. Im Vorfeld der Beichte und auch bei der geistlichen Leitung von Menschen, die sonst schwer einen Priester erreichen können, kann dieses Medium jedoch sicher von Nutzen sein.

³⁰ Eine unter Papst Clemens VIII. vom Heiligen Offizium publizierte Entscheidung verneinte die Möglichkeit einer Beichte, bei der man es unternahm, „durch Brief oder Boten einem abwesenden Beichtvater die Sünden sakramental zu beichten und von ebendiesem Abwesenden die Lossprechung zu erlangen.“ – Dekret vom 20. Juni 1602, in: DH 1994; vgl. auch das Dekret vom 7. Juni 1603, in: DH 1995. Von daher kann man auch der Frage einer Beichte per e-mail eine klare Absage erteilen, und zwar – wie es scheint – nicht nur im Hinblick auf ihre Erlaubtheit, sondern auch auf ihre Gültigkeit. Dies betont auch Kursawa (Sakrament, 259 f), der jedoch für die gleichzeitigen Formen der Kommunikation eine Internetbeichte prinzipiell für möglich hält: „Wenn unter Heranziehung der kirchenrechtlichen Argumente bezüglich der Telefonbeichte die Struktur des Beichtgesprächs zwischen dem Beichtenden und dem Beichtpriester durch Dialogmöglichkeit (Frage und Antwort), durch Gleichzeitigkeit (Frage und Antwort direkt) und durch Anwesenheit (Frage und Antwort direkt und persönlich) bestimmt sein muss, diese Anwesenheit aber - analog zur Telefonbeichte - nicht das Gegenübersitzen am gleichen Ort bedeutet, dann kann die Spendung des Sakramentes der Versöhnung mit Hilfe eines vernetzten Kommunikationsmittels nicht völlig ausgeschlossen sein, jedenfalls dann nicht, wenn eine, besondere Notlage auftritt, die keine andere Kommunikation als die durch einen vernetzten Computer zulässt. Auch hier ist die Wahrung des Beichtgeheimnisses, d.h. die Beschränkung des Gespräches auf den Pönitenten und den Priester als Teilnehmer, technisch kein Problem.“

Insgesamt ergibt sich gerade im Hinblick auf die heutige Situation, dass der Schutz des Beichtgeheimnisses nötiger ist als je zuvor und alles unternommen werden sollte, was das Vertrauen der Gläubigen in die mit dem Sakrament verbundene Pflicht der Verschwiegenheit rechtfertigt und fördert und so den fruchtbringenden Empfang des Bußsakramentes möglich macht.

Quellen

Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus, Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus, Typis Polyglottis Vaticanis MCMXXXVI (= CIC 1917)

Codex Iuris Canonici, auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, Libreria Editrice Vaticana MDCCCCLXXXIII (= CIC 1983)

Kongregation für die Glaubenslehre, *Decretum de sacramenti Paenitentiae dignitate tuenda* vom 23. September 1988, in: AAS 80 (1988) 1367

Kongregation für die Glaubenslehre, *Dekret „Litteris diei“* über Lehre und Praktiken der so genannten Gemeinschaft „Engelwerk“ vom 6. Juni 1992, in: AAS 84 (1992) 805-806; dt. in: *Dokumente zur Erneuerung der Liturgie*, Bd 3, hg. v. Martin Klöckener, Kevelaer – Freiburg/Schweiz 2001, Nr. 347, Rnn. 6701-6710

Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium / Gesetzbuch der katholischen Ostkirchen. Lateinisch-deutsche Ausgabe (AMATECA – Repertoria, Bd 2), hg. von Libero Gerosa und Peter Krämer, Paderborn 2000 (= CCEO 1990)

Johannes Paul II., *Motu proprio „Sacramentorum sanctitatis tutela“* vom 30. April 2001, in: AAS 93 (2001) 737-738

Kongregation für die Glaubenslehre, Schreiben an die Bischöfe *„Ad exsequendam ecclesiasticam legem“* vom 18. Mai 2001, in: AAS 93 (2001) 785-788

Literaturangaben

A. Auer, *Beichtgeheimnis*, in: LThK², Bd 2, 128-130

F. Furger, *Wahrhaftigkeit*, in: Hans Rotter / Günter Virt (Hg.), Neues Lexikon der christlichen Moral, Innsbruck-Wien 1990, 846-852

A. Hagen, Die *laesio sigilli*, in: Theologische Quartalschrift 21 (1939) 37-70

A. E. Hierold, *Beichte per Telefon?* In: Winfried Aymans / Anna Egler / Joseph Listl (Hg.), Fides et Ius. Festschrift für Georg May zum 65. Geburtstag, Regensburg 1991, 163-176

A. E. Hierold, *Beichtgeheimnis*. II. Katholisch, in: Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht, hg. von Axel Frh. v. Campenhausen, Ilona Riedel, Spangenberg, P. Reinhold Sebott SJ, Paderborn-München-Wien-Zürich 2000, Bd 1: A-F, 218-219

K. Hörmann, *Wahrheit und Lüge*. Eine drängende Gewissensfrage, Wien-München 1953

W. Kursawa, *Zum Sakrament der Versöhnung*. Grundsatzfragen und neuere Entwicklungen, in: Kirchliches Recht als Freiheitsordnung. Gedenkschrift für Hubert Müller, hg. v. Rudolf Weigand, Würzburg 1997, 241-260

J. L. McCarthy, *Secret*, in: New Catholic Encyclopedia. Second edition, Washington 2003, vol. 12, 859 f

A. Schraner, *Katholischer Katechismus*, Stein am Rhein 1977²

J. Schumacher, *Theologiegeschichte des Bußsakramentes*, in: Franz Breid (Hg.), Buße – Umkehr – Formen der Vergebung (Referate der „Internationalen Theologischen Sommerakademie 1991“ des Linzer Priesterkreises), Steyr 1992, 137-190

H. Schwendenwein, *Der Schutz kirchlicher Verschwiegenheitspflichten im kanonischen Prozeß*, in: Adomar Scheuermann, Rudolf Weiler u. Gerhard Winkler (Hg.), Convivium Utriusque Iuris. Festschrift für Alexander Dordett zum 60. Geburtstag, Wien 1976, 271-283

H. Schwendenwein, *Beichtgeheimnis*, in: LThK³, Bd 2, 160 f

H. Vorgrimler, *Buße und Krankensalbung* (Handbuch der Dogmengeschichte, Bd IV, Faszikel 3), Freiburg-Basel-Wien 1978

R. Weigand, *Das Bußsakrament*, in: Handbuch des katholischen Kirchenrechts. Zweite, grundlegend neubearbeitete Auflage, hg. v. Joseph Listl und Heribert Schmitz, Regensburg 1999, 841-856

A. Ziegenaus, *Die Heilsgegenwart in der Kirche. Die Sakramente* (Katholische Dogmatik von Leo Cardinal Scheffczyk und Anton Ziegenaus, Bd 7), Aachen 2003

ENDGÜLTIG NEIN ZUM PRIESTERTUM DER FRAU

Zum dogmatischen Gewißheits- und Verbindlichkeitsgrad des Apostolischen Schreibens „Ordinatio Sacerdotalis“¹

Am 30. Mai 1994 wurde das Apostolische Schreiben „Ordinatio Sacerdotalis“ Papst Johannes Pauls II. „über die nur Männern vorbehaltenen Priesterweihe“ veröffentlicht.² Darin verneint er endgültig die Möglichkeit der Priesterweihe für Frauen.

Inhalt der päpstlichen Lehrentscheidung

Nachdem der Papst (in Nr. 1 und 2) die verschiedenen, vom Kirchlichen Lehramt bereits wiederholt angeführten Gründe für die Nichtzulassung von Frauen zum Priesteramt zusammenfassend dargestellt hat³ und am Beispiel der Gottesmutter Maria betont hat, „daß die Nichtzulassung der Frau zur Priesterweihe keine Minderung ihrer Würde und keine Diskriminierung ihr gegenüber bedeuten kann“ (Nr. 3)⁴, folgt der zentrale und dogmatisch bedeutsame Satz:

„Damit also jeder Zweifel bezüglich der bedeutenden Angelegenheit, die die göttliche Verfassung der Kirche selbst betrifft, beseitigt wird, erkläre ich kraft meines

¹ Dieser Beitrag erschien im ersten Teil in: Kirche heute, Juli/August 1994, 31; im zweiten Teil als kath.net – Kommentar, online unter <http://kath.net/detail.php?id=2332>.

² Das Schreiben trägt das Datum vom 22. Mai 1994, in: L'Osservatore Romano (dt.), 10.6.1994, 2; online unter http://www.stjosef.at/dokumente/ordinatio_sacerdotalis.htm.

³ Jene Gründe sind nicht Thema dieser Darlegungen. Zu ihnen zählen: "das in der Heiligen Schrift bezeugte Vorbild Christi, der nur Männer zu Aposteln wählte, die konstante Praxis der Kirche, die in der ausschließlichen Wahl von Männern Christus nachahmte, und ihr lebendiges Lehramt, das beharrlich daran festhält, dass der Ausschluß von Frauen vom Priesteramt in Übereinstimmung steht mit Gottes Plan für seine Kirche." (Nr. 1, das Schreiben Pauls VI. an den Erzbischof von Canterbury, Dr. F.D. Coggan, vom 30.11.1975 zitierend)

⁴ Die Anerkennung der Andersartigkeit von Mann und Frau bei absolut gleicher Würde der beiden Geschlechter ist pastoral zu vermitteln.

Amtes, die Brüder zu stärken (vgl. Lk 22,32), daß die Kirche keinerlei Vollmacht hat, Frauen die Priesterweihe zu spenden, und daß sich alle Gläubigen der Kirche endgültig an diese Entscheidung zu halten haben.“ (Nr. 4)

Frage nach dem Gewißheits- und Verbindlichkeitsgrad

Verschiedentlich wurde die Meinung geäußert, es handle sich um keine unfehlbare Lehräußerung der Kirche: Der Papst habe diese Lehre nämlich nur in einem „Apostolischen Schreiben“, nicht aber in der feierlichen Form einer „Apostolischen Konstitution“ vorgelegt. Andere behaupten, er hätte keine Kompetenz für die Ausübung seines unfehlbaren Lehramtes in diesem Bereich. Dem steht jedoch entgegen, daß der Papst „alle Gläubigen der Kirche endgültig an diese Entscheidung“ binden will, und zwar in einer Sache, die „die göttliche Verfassung der Kirche selbst betrifft“ und somit in untrennbarem Zusammenhang mit der göttlichen Offenbarung zu Fragen des Glaubens und der Sitten steht. Welches dogmatische Gewicht kommt dieser Lehräußerung also wirklich zu?

Dogmatische Zuordnung und Gewichtung

Zur richtigen Zuordnung und Gewichtung der päpstlichen Lehrentscheidung ist der größere Zusammenhang des Kirchlichen Lehramts zu beachten: Die Unfehlbarkeit des Kirchlichen Lehramtes kann nicht nur dem außerordentlichen Lehramt zukommen (Definitionen eines Konzils, Ex-cathedra-Entscheidungen des Papstes), sondern auch dem ordentlichen Lehramt des Papstes und der Bischöfe, wenn sie „authentisch in Glaubens- und Sittensachen lehren und eine bestimmte Lehre übereinstimmend als endgültig verpflichtend vortragen“.⁵⁾ Bezüglich der Unfehlbarkeit des Papstes gilt: „Unfehlbarkeit im Lehramt besitzt kraft seines Amtes der Papst, wann immer er als oberster Hirt und Lehrer aller Gläubigen, dessen

⁵ 2. Vatikanisches Konzil, Lumen gentium, Nr. 25; vgl. CIC can. 749, § 2.

Aufgabe es ist, seine Brüder zu stärken, eine Glaubens- oder Sittenlehre definitiv als verpflichtend verkündet.“⁶

Was ist im konkreten Fall geschehen? Das ordentliche Lehramt des Papstes und der mit ihm verbundenen Bischöfe hält in einer die göttliche Verfassung der Kirche betreffenden Angelegenheit endgültig (definitiv) daran fest, daß die Kirche nicht die Vollmacht hat, Frauen die Priesterweihe zu spenden. Die Endgültigkeit bezieht sich nicht nur auf die Zeit des jetzt regierenden Papstes, sondern auf die gesamte Zeit der Kirche. Somit ist diese lehramtliche Entscheidung irreformabel, d.h. auch von späteren Päpsten oder Konzilien nicht widerrufbar und *kommt somit* (trotz ihrer Verkündigung durch das ordentliche Lehramt) *in der dogmatischen Sicherheit und Verbindlichkeit einem vom außerordentlichen Lehramt feierlich vorgelegten Dogma gleich*.

Der Papst hat aber nicht die feierliche Form einer Erklärung des außerordentlichen Lehramtes (z.B. in einer Bulle oder in einer „Apostolischen Konstitution“) gewählt, da es sich „nicht um eine neue dogmatische Formulierung“ handelt, „sondern um eine vom ordentlichen päpstlichen Lehramt in endgültiger Weise gelehrt Doktrin - ... eine mit Sicherheit wahre Lehre“, wie es in einem gleichzeitig veröffentlichten offiziellen Kommentar der vatikanischen Tageszeitung „L'Osservatore Romano“ heißt.⁷ Es liegt also nicht bloß eine Entscheidung von disziplinarer Bedeutung vor (wie etwa bei der Zulassung von Ministrantinnen), sondern eine Lehrentscheidung, und zwar von derartigem Gewicht, daß sie nicht mehr diskutierbar d.h. legitim in Frage zu stellen ist (vgl. Nr. 4).

Zum Sinngehalt dieser dogmatisch endgültigen Regelung

Gott, der den Menschen als Mann und Frau nach seinem Bild erschuf, hat in seinem menschengewordenen Sohn Jesus Christus, der geboren wurde aus einer Frau (vgl. Gal 4,4), Menschen jeden Geschlechts in seine Kirche und damit auch zur Teilnahme an der ewigen Seligkeit im himmlischen Reich berufen. Gegenüber dieser Glaubenswahrheit der gleichen Würde von

⁶ CIC, can. 749, § 1.

⁷ In: L'Osservatore Romano (dt.), 10.6.1994, 3.

Mann und Frau in der Schöpfungsordnung und ihrer fundamental gleichen Berufung in der Heilsordnung gibt es allerdings geschichtliche Verdunkelungen: Es ist ein trauriges Faktum, daß Männer immer wieder über Frauen „geherrscht“ haben und auf diese Weise ein Stück Unheilsgeschichte mitgeprägt haben. Dieses „Herrschen“ (vgl. Gen 3,16) ist theologisch als Folge der Sünde zu qualifizieren. Leider sind auch „Männer der Kirche“ des Öfteren der Versuchung erlegen, Frauen zu unterdrücken und zu beherrschen, sei es als Ehemänner oder Unverheiratete, ja sogar im geistlichen Amt.

Wenn heute regelmäßig die Forderung an die Kirche gestellt wird, Frauen endlich zum geistlichen Amt des Priesters oder des Diakons zuzulassen, so scheint dies die einfachste Lösung für eine historische Altlast zu sein. Glaubensfragen – und um eine solche handelt es sich bei der Ämterfrage – können jedoch nicht „von außen“ gelöst oder im Sinn des Zeitgeistes zur Entscheidung verordnet werden. Es gilt, vom Binnenraum eben dieses katholischen Glaubens aus zu fragen, was denn das Priesteramt eigentlich ist und worin sein Sinn liegt. Von daher ist die „Zugangsfrage“ zum geistlichen Dienstant neu zu stellen.

Da es im Neuen Bund nur ein einziges Priestertum gibt, eben jenes des ewigen Hohenpriesters Jesus Christus, und jedes menschliche Priestertum eine Teilhabe daran ist, kann nur der Blick auf eben diesen einzigen Priester weiterhelfen. Jesus Christus hat das kultische Opferpriestertum des Alten Bundes durch die Hingabe seines Leibes und Blutes am Kreuz aufgehoben und erfüllt. Sein Priestertum ist wesentlich dienende Hingabe im Heiligen Geist an Gott den Vater für uns als seine Kirche, ja für alle Menschen. Paulus schreibt, Christus habe die Kirche als seine Braut geliebt und sich für sie hingegeben (vgl. Eph 5,25). Nach dem Maß seines Liebesdienstes, der sich in der Fußwaschung ausdrückt, sollen die Jünger so handeln, wie er gehandelt hat (vgl. Joh 13,14).

Wenn es also wahr ist, daß das sakramentale Weihepriestertum mit der Ganzhingabe Christi für die Kirche zu tun hat, die wie eine Braut auf Christus den Bräutigam bezogen ist, dann verleiht die ausschließliche Berufung von Männern in dieses heilige Amt der Christusrepräsentation des Priesters einen tiefen Sinn. Es geht um die unverzichtbare symbolisch-sakramentale Dimension, um das durch den Priester und die Gemeinde darge-

stellte gegenüber von Christus dem Hirten und der Kirche als seiner Braut. Diese Geschlechtertypologie ist nicht austauschbar und hat mit Diskriminierung nichts zu tun.

Die katholische Kirche ist keineswegs „Priesterkirche“. Priester werden geweiht zum Dienst Gottes für das gläubige Volk. Sie haben keine Heilsprivilegien, sondern sind in Dienst genommen für andere. Dies zu leben ist ein hoher geistlicher Anspruch, der nur eingelöst werden kann, wenn die Geweihten von allen – Männern wie Frauen – durch Gebet und tatkräftige Mithilfe und Mitverantwortung unterstützt werden. Auch dafür gibt es Gottseidank viele Beispiele in Vergangenheit und Gegenwart der Kirche.

Wenn die marianische Dimension der Kirche auf diese Weise die petrinische ergänzt, dann wird die Verschiedenheit der Geschlechter nicht als Störfaktor empfunden oder gar als Hebel der Unterdrückung mißbraucht, sondern es liegt gerade darin die Chance für ein neues Miteinander von Frauen und Männern in Kirche und Welt.⁸

⁸ Zur weiteren Vertiefung sei empfohlen: M. Hauke, Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungs und Erlösungsordnung (Konfessionskundliche und kontrovertheologische Studien XLVI), Paderborn 1995⁴.

Kurzbiographie Josef Spindelböck

- geboren am 17.09.1964 in Kirchberg in Tirol
- 1971-1979 Volksschule und Hauptschule in Kirchberg/T.
- 1979-83 PORG der Serviten in Volders mit Matura
- 1983-1989 Studium der Fachtheologie (kath.) an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Stift Heiligenkreuz;
Abschluß mit Mag. theol.
- 1989-1993 Doktoratsstudium an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien und Promotion zum Dr. theol.
- Priesterweihe 1996 in der Diözese St. Pölten als Mitglied der „Gemeinschaft vom heiligen Josef“ in Kleinhain
- seelsorgliche Tätigkeit u.a. in Mank, Ybbs und Aggsbach Markt
- Gastprofessor am International Theological Institute in Gaming
- Dozent für Ethik an der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Diözese St. Pölten
- Mitglied der Niederösterreichischen Ethikkommission und des Beratungsgremiums des „Forums der österreichischen Ethikkommissionen“
- Webmaster von stjosef.at, hippolytus.net
- Erreichbar unter folgender Adresse:
Dr. Josef Spindelböck, Kleinhain 6, A-3107 St. Pölten-Traisenpark,
Tel. +43 (2742) 908015 bzw. 360088.
Homepage: www.spindelboeck.net , e-mail: josef@spindelboeck.net

Josef Spindelböck

Grundentscheidung und konkrete sittliche Verhaltensweisen.

Einheit und Dissoziierung von fundamentaler Option und konkreten sittlichen Entscheidungen in der moraltheologischen Diskussion.

Moraltheologische Studien, Neue Folge, Bd. 4

Erschienen im EOS-Verlag St. Ottilien 2003, 15,5 x 23 cm, gebunden, Fadenheftung, 410 S., gebunden, ISBN 3-8306-7163-6, EUR 38.00

In der eigentlichen Tiefe seiner Person verwirklicht der Mensch seine Grundentscheidung, in der er ganzheitlich Stellung nimmt zum Wahren und Guten und letztlich zu Gott als Ursprung seiner Existenz und Ziel seines Strebens. Wie aber steht es um den Zusammenhang dieser zentralen menschlichen Entscheidung – Fundamentalsoption genannt – mit den vielen einzelnen konkreten Entscheidungen und Handlungen des täglichen Lebens? Sowohl eine einfache Identifizierung wie auch eine völlige Trennung dieser beiden Dimensionen verbieten sich im Hinblick auf die Einheit der Person in ihrer anthropologischen Grundstruktur und christlichen Berufung. Die moraltheologische Diskussion über den Zusammenhang von Grundentscheidung und konkreten sittlichen Verhaltensweisen ist in den letzten Jahren zu einem relativen Abschluss gekommen. In dieser Studie werden die wesentlichen Linien dieser Auseinandersetzung gesichtet sowie die Ergebnisse präsentiert. Zugleich wird versucht, eine weitere Klärung und Vertiefung im Hinblick auf das Verhältnis von Grundentscheidung und konkreten sittlichen Verhaltensweisen vorzunehmen. Insbesondere geht es darum, der Gefahr der Trennung (Dissoziierung) zu wehren. Das Menschsein muß sowohl in seiner Innen-, wie auch in seiner Außenseite ernst genommen werden; es darf nicht dualistisch aufgespalten werden. Grundentscheidung realisiert sich daher immer im Zusammenhang von konkreter sittlicher Entscheidung und Tat.

www.eos-verlag.de

Josef Spindelböck

Aktives Widerstandsrecht.

Die Problematik der sittlichen Legitimität von Gewalt in der Auseinandersetzung mit ungerechter staatlicher Macht. Eine problemgeschichtlich-prinzipielle Darstellung.

Moraltheologische Studien, Systematische Abteilung, Bd. 20

Erschienen im EOS-Verlag St. Ottilien 1994, 23,5 x 15,5 cm, gebunden, 329 S., ISBN 3-88096-470-X, EUR 24.60

Die ethisch-moraltheologische Studie 'Aktives Widerstandsrecht' behandelt die sittliche Legitimität von Gewalt in der Auseinandersetzung mit ungerechter staatlicher Macht. Der problemgeschichtliche Teil zeigt die Beurteilung aktiven Widerstandes in der hl. Schrift bei christlichen Philosophen und Theologen sowie durch das Lehramt der katholischen Kirche. Dabei ergibt sich eine grundsätzliche Vereinbarkeit eines aktiven Widerstandsrechts mit der christlichen Offenbarung. Auf dieser Basis erfolgt im prinzipiell-systematischen Teil aus naturrechtlicher Perspektive die Diskussion der grundsätzlichen sittlichen Legitimität aktiven Widerstands, seiner ethischen und der konkreten Entscheidung zur Anwendung des aktiven Widerstandsrechts.

www.eos-verlag.de

Weitere Bücher aus dem Verlag St. Josef:**Caterina von Siena**

Tommaso Caffarini - Erinnerungen eines Zeitzeugen.

Die Legenda Minor

1. dt. Übersetzung (anhand der ital. Grottanelli Edition, Bologna 1868)

St. Pölten- Traisenpark: Verlag St. Josef, 2001

gebunden, 400 Seiten, 2-farbig, 20 x 11 cm

ISBN 3-901853-06-5

Das verschwiegene Konzil

Was das Zweite Vatikanische Konzil wirklich gelehrt hat

Entscheidende Texte des Vaticanum II

Zusammengestellt und herausgegeben von Werner Schmid.

Mit einem Vorw. von Bischof Kurt Krenn.

St. Pölten- Traisenpark: Verlag St. Josef, 1999

gebunden, 328 Seiten

ISBN 3-901853-03-0

Kurt Krenn: Worte auf dem Weg

Gedanken eines Hirten der Kirche

Zusammengestellt und herausgegeben von Werner Schmid

Wesentlich erweiterte Neuauflage

St. Pölten- Traisenpark: Verlag St. Josef 1999

gebunden, 309 Seiten, 11 Abbildungen, 2-farbig, 20 x 11 cm

ISBN 3-901853-04-9

St. Josef

Zeugnisse der Kirche über ihren Schutzpatron

Zusammengestellt von Josef Seeanner und Werner Schmid

St. Pölten- Traisenpark: Verlag St. Josef, 2000

gebunden, 312 Seiten

ISBN 3-901853-05-7

Was Petrus uns gesagt hat

Der dritte Pastoralbesuch von Papst Johannes Paul II.
in Österreich vom 19.- 21. Juni 1998

Vollständige Dokumentation aller Begrüßungen, Reden,
Predigten und Ansprachen im Wortlaut
mit Rückblick auf die Pastoralbesuche von 1983 und 1988

St. Pölten- Traisenpark: Verlag St. Josef, 2000

gebunden, 140 Seiten, 15 Bilder, 20 x 11

ISBN 3-901853-01-4

Verlag St. Josef

A – 3107 Kleinhain 6

Tel.: +43 (2742) 360088

Fax: +43 (2742) 20284

E-Mail: verlag@stjosef.at

<http://verlag.stjosef.at>

Das Verantwortungsverhältnis des Menschen gegenüber Gott ist nicht bedrückend und einengend, sondern befreiend. Von daher wird eigene Tätigkeit nicht verhindert, sondern geradezu erst ermöglicht. “Zur Freiheit hat uns Christus befreit. Bleibt daher fest und lasst euch nicht von neuem das Joch der Knechtschaft auflegen!” (Gal 5,1) Es ist die Freiheit zum Guten, die uns vom Gott der Liebe geschenkt ist. Dazu möchte dieses Buch aus der Perspektive des katholischen Glaubens und eines rational verantworteten Denkens ermutigen.

