

Welt »nach vorn« – eine Flucht also aus der ins nur Gegenwärtige und nur Verfügbare verfestigten Welt, »deren Stunde immer da ist« (vgl. Jo 7, 16). Sie entspringt darum nicht der Resignation gegenüber der Welt, sie ist vielmehr geleitet vom Geist der Initiative für jene »neue Welt« des Friedens und der endgültigen Gerechtigkeit (vgl. 2 Petr 3, 13), die Inhalt der göttlichen Verheißung und daher Gegenstand der geschichtlichen Bewährung des Glaubens ist.

Übt ein ins Sterben

Freilich, und damit kommen wir zum zweiten Zug, christliche Hoffnung weiß in besonderem Maße um ihre tödliche Gefährdung; sie weiß, in höchster Kürze und Dichte gesagt, um den Tod, vor dem alle leuchtenden Verheißungen zu verdunkeln drohen. Vorgreifendes Einüben in das Sterben hat man deshalb die asketische Hoffnung der Christen genannt, Einübung in eine Hoffnung, die auch jede jäh entschwundene Zuversicht übersteht, Einübung in eine Hoffnung wider alles Hoffen. Doch auch diese Bewegung der Hoffnung darf nicht ins Individualistisch-Weltlose verengt werden; auch sie ist noch einmal gewissermaßen entprivatisiert. Auch sie muß nämlich im Blick auf die Welt geschehen, auf die Welt unserer Brüder: in der selbstvergessenen Entäußerung der Liebe für die anderen, für die »Geringsten«, im selbstlosen Einstehen für deren Hoffnung. Denn das vorgreifende Bestehen des Todes geschieht in dieser Liebe: »Wir wissen, daß wir vom Tod zum Leben hinüberschritten sind, weil wir die Brüder lieben« (1 Jo 3, 14). Christliche Hoffnung reißt die Passion des Todes, der unsere Verheißungen bedroht, überwindend an sich, indem sie sich einläßt auf das Wagnis der brüderlichen Liebe zum Geringsten und Fernsten. Darin ist sie schließlich »Nachahmung« Jesu, seiner Knechtsgestalt der Hoffnung für die Welt.

Heinz Schuster

Der Laie und
die Moraltheologie

Obwohl es unter Theologen mehr und mehr verpönt ist, über die »Krise der Moraltheologie« zu sprechen, besteht diese noch, ja, sie scheint sich zu verschärfen – nicht zuletzt aus einem lapidaren Anlaß: Darum nämlich, weil mehr und mehr Laien Theologie und somit eben auch Moraltheologie studieren.

Ein entscheidender Grund für die bestehende Krise der Moraltheologie ist offensichtlich geistes-, genauer theologiegeschichtlicher Natur. Er ist am leichtesten greifbar, wenn man den Zusammenhang von Moraltheologie und Pastoraltheologie genauer ins Auge faßt. Dabei ist je-

doch von vornherein festzuhalten, daß jedwede Wissenschaft hinsichtlich ihres Ansatzes, ihrer Fragestellungen und vor allem ihrer letzten Schlußfolgerungen bestimmt wird von der je historischen Gesellschaft, die diese Wissenschaft betreibt. Und umgekehrt: Die charakteristische geschichtliche Phase einer menschlichen Gesellschaft (oder Gruppe) wird nicht zuletzt bestimmt durch den Ansatz, die Ausrichtung und die Auswertung ihrer Theorien. Dieses allgemeine Prinzip gilt auch für die Kirche und ihre Wissenschaften. Wenn wir also im folgenden über den Zusammenhang zwischen dem historischen Selbstverständnis der Kirche und ihrer Theologie sprechen, dann müssen wir jene Dialektik im Auge behalten. Das heißt aber: Wir können in gleicher Weise sagen, die Kirche hat diese und jene Theologie getrieben, weil sie sich so und nicht anders begriffen hat. Oder: Die Kirche kam zu diesem oder jenem Selbstverständnis, weil sie innerhalb ihrer Theologie vor allem diese und jene bestimmte Frage reflektierte, andere aber dafür vernachlässigte.

1. Verquickung von Pastoral- und Moraltheologie

Zur Sache selbst: In wachsender Perfektion hat sich die Pastoraltheologie seit etwa 190 Jahren zur eigenständigen theologischen Disziplin entwickelt. Ihre Grundfrage war: Welches sind die Normen, nach denen das Priesteramt in der Kirche auszuüben ist? Hinter dieser – an sich natürlich legitimen – Frage stand das Axiom: Die Priester sind die Stellvertreter Christi auf Erden, sie sind somit die, die das Erlösungswerk Christi auf Erden fortzusetzen haben. Die Kirche als solche kam nur insofern in Betracht, als man einerseits den Priester jener »Kirche« unterstellt sah, die identisch war mit der anonymen Hierarchie (sie war vom Heiligen Geist geleitet und somit für die normensuchende Pastoraltheologie Voraussetzung und nicht Thema), und andererseits die Herde, die vom Priester geleitet wurde, auch als »Kirche« bezeichnete, ohne weiter zu reflektieren, welches das Gemeinsame zwischen jener »lehrenden« und dieser »lernenden, geführten« Kirche sei¹.

So hält C. Krieg noch daran fest, daß »der einzelne Christ niemals während seiner Erdenpilgerfahrt mündig oder selbständig wird«². Daher die ungeheure Wichtigkeit der priesterlichen Tätigkeit, sie bedeutete ja nicht weniger, als daß die Priester »die Menschen in Verbindung mit dem Lebensprinzip (nämlich Gott) setzten«; daß sie »an der Wiedergeburt der Menschheit ... arbeiten« und somit »Träger des geistigen Reiches der Gnade« waren³.

¹ Eine ausführliche Darstellung des Selbstverständnisses der bisherigen Pastoraltheologie findet sich im *Handbuch der Pastoraltheologie* 1, (1964) 40–92.

² Vgl. C. KRIEG, *Wissenschaft der speziellen Seelenführung*, Freiburg 1904, 39. ³ Ebd. 28–39.

Von diesem Ansatz her läßt sich verstehen, daß das eigentliche Thema dieser Pastoraltheologie mit den beiden Begriffen »Seele« und »Sünde« umschrieben wurde. Dem Priester, dem Seel-sorger, war die einzelne Seele zu Heil oder Unheil anvertraut; er war nicht nur zuständig, sondern allein mächtig, die einzelne Seele zu ihrem Heil in Gott hinzuführen. Seelsorge und Heils-sorge waren darum als identisch gesehen.

Diese Seelsorge aber war angewiesen auf eine exakte Moralthologie. Denn sie realisierte sich vor allem im Beichtstuhl, also dort, wo der einzelne Christ sich erwies als einer, der noch nicht die christliche Vollkommenheit erreicht hat, der noch weiterhin auf die geistliche Führung zu dieser Vollkommenheit angewiesen ist. Genau also in jenem »Richteramt« der Kirche, wie man das Sakrament der Versöhnung gern nannte, trafen sich Pastoraltheologie und Moralthologie, – so sehr und beabsichtigt, daß die 1. Auflage des LThK vermerkt: »Pastoraltheologie und Moralthologie sind aufs innigste verwandt«⁴. Darum darf man sich nicht wundern, wenn die meisten moral- bzw. pastoraltheologischen Lehrbücher, wie sie weitgehend noch heute in der Priesterausbildung benutzt werden, moral- und pastoraltheologische Fragen neben- und durcheinander behandeln.

Diese Verquickung – genauer: diese Identifizierung – von moral- und pastoraltheologischen Fragestellungen erklärt, wie mir scheint und wie wir im folgenden kurz aufzeigen wollen, vieles von dem, was die heutige Krise der Moralthologie ausmacht.

Beichtstuhl-nähe
der Moralthologie

Die Moralthologie mußte möglichst *beichtstuhl-nähe* werden. Sowohl das Beichtkind wie auch der Beichtvater brauchten eindeutige Maße und Kriterien für die Entscheidung, ob etwas Sünde sei oder nicht. Die letztlich einzige moraltheologische Frage lautete: Was ist erlaubt und wie weit ist etwas erlaubt? Zudem legte man immer größeren Wert auf die qualitativen und numerischen Unterschiede zwischen den einzelnen Sünden.

Bußsakrament als
Richteramt

Diese Beichtstuhl-nähe der Moralthologie verdeckte, wie es psychologisch nicht anders zu erwarten ist, einerseits fundamentale dogmatische Grundsätze, andererseits überbetonte sie die Wichtigkeit verschiedener pastoraler Prinzipien, deren theologische Stringenz ohnehin fragwürdig war. So rückte die soziale bzw. die ekklesiale Struktur der Sünde und der Sündenvergebung weit in den Hintergrund; die absolut werkzeugliche Funktion des Beichtvaters aber wurde mehr und mehr zu einem ausdrücklichen *Richteramt* ausgebaut. Dieses Mißverständnis des amtlichen Vertreters der heiligen *ekklesia* als Richter hat sich interessanterweise gerade in den liturgischen Neuerungen der letzten Jahrzehnte gefestigt und

Christliche Sittlichkeit als Gesetzesgemäßheit

also verhärtet (wie ja überhaupt die liturgischen Neuerungen mehr von pastoralem Elan als von genauer theologischer Überlegung getragen waren).

Diese pastorale Akzentverschiebung zeigte sich vor allem auch bei der Bestimmung der sittlich relevanten Materie. Infolge des Bestrebens, eine möglichst große Einheitlichkeit bei der Beurteilung bestimmter sittlicher Akte zu erreichen, waren die Autoren moraltheologischer Lehrbücher einmal schnell bereit, sich auf eine Meinung zu einigen; zum anderen erklärte man eine solche faktische Übereinstimmung der Fachleute, eine solche *sententia communis*, als verbindliches Argument, das eine weitere exakte Überlegung nicht nur überflüssig, sondern – in vielen Fällen – sogar anrühlich, ja selbst unerlaubt machte. Ein weiteres Merkmal müssen wir gesondert ins Auge fassen. In der Beichte galt es festzustellen und zu richten, ob und wieweit sich der einzelne Christ in diesem oder jenem Punkt innerhalb oder außerhalb der Moral – und das hieß: der in den moraltheologischen Lehrbüchern kodifizierten Ordnung – gehalten hatte oder nicht. Gefragt war also positiv die Ordnung, die *Gesetzesgemäßheit*. Gefragt war nicht oder erst in zweiter Linie eine wirklich positive, konstruktive und genuin christliche Sittlichkeit. Und dies so sehr, daß – wie uns allen schmerzlich bewußt ist – bis heute vielfach die Christlichkeit eines Menschen zu einer Funktion seiner Ordentlichkeit, seiner Gesetzesgemäßheit gemacht worden ist.

Gewiß gab es die Institution der sogenannten Andachtsbeichte. Sie konnte keinen anderen Sinn haben als – wie man sagte – das Tugendleben des Christen zu fördern. Hier ging es ja nicht um Sünden und ihre Vergebung. Aber gerade diese Andachtsbeichte ist bis heute der Grund für viele Verlegenheiten, Mißverständnisse und auch Ärgernisse geblieben. Einerseits wurden viele im Glauben belassen, auch zum Beispiel unandächtiges Beten sei Sünde und somit sei immer Materie zur Beichte gegeben, auch wenn die Beichte alle acht Tage erfolgt. Andererseits pflegte man doch zumindest das – theologisch gesehen fundamentale – Mißverständnis, das Tugendleben und Tugendstreben eines Christen sei eine Sache, die sich in Zusammenarbeit mit dem – meist speziell dazu ausgesuchten – Beichtvater abspielt. Wer einen solchen Seelenführer nicht aufweisen konnte, stand doch – und steht vielfach noch heute – in dem Verdacht, in sittlicher und kirchlicher Hinsicht ein Minimalist zu sein.

Dazu kam eine Schwierigkeit, die einem kritischen Beobachter der Beichtpraxis der letzten Jahrzehnte zumindest in den letzten Auswirkungen nicht entgangen sein dürfte: Die Disziplin der *Aszetik* präziserte sich innerhalb der Gesamtheologie immer deutlicher als jene Wissenschaft, die das christliche Tugendleben zum Thema hat, im Gegensatz zur Moraltheologie, die sich aus-

schließlich auf die Thematik der Sünde und der Sündenvergebung konzentrierte. Ferner wurde diese Aszetik fast allgemein in den Priesterausbildungsstätten nicht von wissenschaftlichen Dozenten, sondern von sogenannten Spiritualen (also priesterlichen Beichtvätern) doziert, die – meist selbst Mönche oder Patres – je einer bestimmten, subjektiv ausgewählten aszetischen und immer mönchischen Richtung von Aszetik anhängen. Schließlich wußte der Weltklerus aus verständlichen psychologischen Gründen mit einer solchen Aszese nichts anzufangen, ja, es erhob sich im Weltklerus sogar ein zumindest unbewußter Widerstand gegen diese vage, meist überspitzte, unrealistische und weltjenseitige Tugendlehre. Aus all diesen Gründen stand schließlich der Weltklerus im Beichtstuhl immer ratloser vor allen Fragen eines wirklichen und genuin christlichen Tugendlebens. Die praktischen Konsequenzen aus diesem wissenschaftstheoretischen und psychologischen Sachverhalt sind allgemein bekannt: Die Pfarrer haben zwar Sinn dafür, daß ein schwerer Sünder zur Beichte kommt; mit frommen Frauen aber wissen sie nichts anzufangen; die Pfarrer wünschen eine klare Entscheidung und sind bereit, bei dem geringsten Zweifel an der Vollständigkeit einer Sünde ein Auge zuzudrücken; in den Bereich der subjektiven und positiven Frömmigkeit eines Christen lassen sie sich aber am liebsten gar nicht erst hineinziehen. Sie können eben recht gut sagen, was falsch, gefährlich, sündig ist, sind aber ratlos und verlegen, wenn sie sagen sollen, was hier und jetzt für einen bestimmten Menschen gut, sinnvoll, tugendhaft und also positiv, konstruktiv christlich ist.

Scheu vor der Freiheit
des einzelnen

Im Laufe der Zeit trat eine Sünde dieser in ihrem Ansatz und in ihrer Tendenz *pastoralen* Moraltheologie immer deutlicher zu Tage: Sie hatte das Wesen, die Strukturen und die sittliche Bedeutung der *Freiheit* – und eben vor allem der Gewissensfreiheit – des Menschen vergessen. Es gibt nicht wenige unter den Theologen, die statt vom »Vergessen« lieber von einem »pastoraltaktischen Verschweigen« sprechen würden. Sie weisen gewöhnlich hin auf das berühmte Wort Pius' IX.: »Die Gewissensfreiheit ist ein Wahnsinn«⁵. Selbstverständlich darf eine solche Äußerung nicht aus dem geistesgeschichtlichen Horizont herausgerissen werden, auf dem es gesprochen und verstanden wurde. Aber gegen die Behauptung, daß sich doch ein eindeutiges Grundverständnis hinsichtlich der Gewissensfreiheit ausdrückt, wenn überhaupt (in welchem Zusammenhang auch immer) ein solcher Satz formuliert wird, und daß er einem heutigen Kirchenfürsten doch wohl nicht mehr über die Lippen kommt, ist wenig zu sagen. Auf dem theologiegeschichtlichen Hintergrund, den wir bisher skizziert haben, ist aber die Logik dieses Satzes

⁵ Vgl. Rundschreiben *Quanta cura*, in: *AAS* 3 (1867–68) 162.

klar: Der einzelne Christ bleibt während seines Erdenwandels unmündig und unselbständig; er würde niemals zu seinem Heil finden. Aber es gibt Geistliche; diese sind eingesetzt und befugt, für das Seelenheil dieser Menschen zu sorgen; ja, in ihren Händen liegt die Verwaltung von Gnade und Heil. Ihre Weisungen sind also nicht nur verbindlich, sondern effektiv. Die je einzelne Freiheit des Menschen war letztlich nur gefragt als Bedingung für einen personal-unsittlichen Akt. Gefragt war nicht, wozu die Freiheit den Menschen positiv befähigt. Das Gewissen wurde folglich zu einem »kirchlichen Gehorsamsinstinkt«. Als solcher wurde er dem Christen schon in seiner frühen Kindheit durch Katechese und religiös-sittliche Einübung anerzogen und angepflegt. Wahl bedeutet ja Qual und Unsicherheit. Hinsichtlich des Heiles des Menschen ist aber, nach einem alten Axiom eben jener Moraltheologie, nur Tutorismus möglich. Und eben diese fraglose Sicherheit bot die Hierarchie durch ihre Anweisungen. Freiheit und Gewissen wurden so zu einem regulierbaren, erziehbaren und letztlich absolut verwaltbaren Moment an der kirchlichen Sittlichkeit des einzelnen. Sie hörten sowohl theoretisch-theologisch wie vor allem auch praktisch auf, jene Grundexistentialien zu sein, aufgrund derer der Mensch erst frei und sittlich handelnder Mensch wird. Sie blieben lediglich Bedingung und Ermöglichung des Gehorsams gegenüber der Kirche und den von ihr angebotenen moraltheologischen Normen.

2. Die Rolle des Laien in der Krise der Moraltheologie

Wir haben zu Anfang die Meinung vertreten, die gegenwärtige Krise der Moraltheologie habe sich vor allem darum verschärft, weil mehr und mehr Laien Theologie und also auch Moraltheologie studieren. Nach der obigen kurzen – und zwangsläufig groben – Skizze der Gründe und Hintergründe der Krise der Moraltheologie zeigt sich, wie ich denke, deutlich, daß tatsächlich ein Zusammenhang besteht zwischen der Frage nach der adäquaten Moraltheologie und dem Studium der Theologie durch Laien. Ja, statt von einem Zusammenhang könnte man fast von einem *Aufeinandertreffen* sprechen. Um jedoch jedes Mißverständnis – vor allem hinsichtlich unserer weiteren Überlegungen – zu vermeiden, müßte gleich hier folgendes festgestellt werden: 1. Wir wollen keinesfalls sagen, daß das angedeutete Faktum (das Studium der Theologie durch Laien) die einzige oder auch nur als solches die entscheidende Anregung zur Neubesinnung der Moraltheologie gewesen sei. 2. Insofern von diesem Faktum ein Anstoß ausgeht, ist er grundsätzlich und von vornherein als ein heilsgeschichtliches »Muß«, also als eine von Gott selbst gewollte und der Kirche aufdiktierte Gegebenheit anzusehen. Grundsätzlich ist also ein solches *Aufeinandertreffen*, auch wenn es noch so viele Fragen aufwirft und eher wie eine Kollision aussieht, als

gottgewollte Chance, als Verfügung seines geheimnisvollen Willens – und nicht als Werk des Teufels anzusehen. Von den *Fragen* selbst, die heute aufgeworfen sind, können wir hier selbstverständlich nur einige und diese nur in groben Strichen skizzieren.

Die Frage nach der Norm der Normen

Eine erste Frage ist die nach der letzten, genuin christlichen *Norm* der moraltheologischen Normen. Das in der Vergangenheit letztlich ausschließlich berücksichtigte hermeneutische Prinzip für die Findung und Formulierung des christlichen Sittengesetzes war die Autorität der Kirche, genauer der kirchlichen Hierarchie. Selbst die bloß faktische Übereinstimmung einer größeren Zahl von rechtgläubigen Autoren, genügte, wie wir festgestellt haben, als Argument für die Verbindlichkeit einer bestimmten Verhaltensnorm. Die Frage, warum und inwiefern und inwieweit sich eine bestimmte Norm aus dem in Jesus Christus gestifteten Christentum ergibt, konnte, selbst wenn sie sich irgendwo stellte, durch rein pastorale Überlegungen oder – wenn es sein mußte – disziplinäre Maßnahmen unterdrückt werden, weil die, welche die Frage aufwarfen – nämlich die geistlichen Theologen – in absoluter Abhängigkeit von eben jener anonymen Autorität der Kirche selbst waren.

In dem Augenblick, da sich aber die Laien mit der Moraltheologie beschäftigten, war die Frage nach der letzten biblischen und theologischen Begründung der vorhandenen moraltheologischen Normen nicht mehr zu unterdrücken. Hat Christus für seine Jünger spezifische, also insofern wirklich christliche Verhaltensnormen aufgestellt? Kann man von einer wirklich neutestamentlichen Ethik sprechen? Ist das sogenannte und vielzitierte »Naturgesetz« wirklich unfehlbar und allgemein erkennbares Gesetz des aktuellen Handelns? Ist die Kirche überhaupt unfehlbar bei all ihren Äußerungen und Anweisungen hinsichtlich der sittlichen Fragen der Menschheit? Gibt es nicht auch sittliche Gebote der Kirche, die von ihrem Wesen her veränderlich sind? Und wenn es solche gibt: Wo liegt das theologische Unterscheidungskriterium zwischen solchen veränderlichen und ewigen sittlichen Normen?

Diese Fragen waren den Moraltheologen keinesfalls neu. Neu war die *Unerbittlichkeit*, mit der diese Fragen – letztlich von außen her – an die Moraltheologie gestellt wurden. Die ersten Antworten waren darum keineswegs bloß tastende Versuche oder verlegene Ausflüchte. Die Moraltheologie war im Gegenteil bereit, durch diese Fragen sich selbst in Frage stellen zu lassen. Sie erklärt, daß – statt verwandt mit der Pastoraltheologie – sie nun unbedingt eine dogmatische Wissenschaft sein müsse⁶. Sie gesteht, daß ihre eigentliche und verbindliche Quelle nicht allein die

⁶ So R. EGENTER, Art. *Moraltheologie*, in: *LThK*² 7, (1962) 613.

Das »Ziel« der spezifisch christlichen Sittlichkeit

Autorität der Kirche sei, sondern die Autorität des Wortes Gottes, wie es in der Heiligen Schrift niedergelegt ist. Über diesen wirklich neuen wissenschaftstheoretischen Ansatz der Moraltheologie gibt es heute schon kaum mehr eine Diskussion. Die Diskussion entzündet sich vielmehr, wie nicht anders zu erwarten war, an der Frage: Geben die beiden theologischen Wissenschaften, an denen sich die Moraltheologie nun orientieren will und muß – Dogmatik einerseits und die biblischen Wissenschaften andererseits – aufgrund ihrer bisherigen Methode und ihrer Ergebnisse so viel her, daß die Moraltheologie von diesen aus zur Formulierung der von ihr gesuchten genuin christlichen Verhaltensnormen kommt? Die Antwort darauf aber lautet: nein; oder genauer: noch nicht.

Fassen wir, ehe wir über die damit gegebene Situation der Moraltheologie als einer theologischen Disziplin weitersprechen, noch einen zweiten Punkt ins Auge.

Eine zweite entscheidende Frage an die Moraltheologie ist nämlich, anders als die erste, nicht wissenschaftstheoretischer, sondern unmittelbar theologisch-anthropologischer Natur: Welches ist überhaupt das letzte *Ziel der Sittlichkeit* des Menschen? Besteht die letzte, optimale Stufe der christlichen Sittlichkeit (und Vollkommenheit) tatsächlich, wie in der Aszetik der letzten Jahrzehnte gesagt wurde, in jener Demut, die sich zur absoluten Selbstverleugnung, zur Selbstabtötung und schließlich zur radikalen Abwendung von der Welt durchgerungen hat? Oder von einem anderen Gesichtspunkt, nämlich der menschlichen Freiheit, her gefragt: Ist der vollkommene Christ allein in den Ordenshäusern zu finden, weil der Mensch dort seinen eigenen Willen restlos aufgegeben und dem im Willen des jeweiligen Oberen sich manifestierenden Willen Gottes unterworfen hat? Ist also die Freiheit des Menschen im optimalen Fall wirklich nur die Ermöglichung der radikalen Unterordnung unter den Willen der Kirche, also nur Freiheit zum Gehorsam? Oder ist die Freiheit eine wirkliche Mächtigkeit des Menschen zu einem ihm eigenen, unvertauschbaren und so fruchtbaren christlichen Leben?

Sowohl für den Fachmann wie auch für den Laien ist klar, daß allein diese beiden Fragen im Grunde die Forderung nach einer neuen Moraltheologie bedeuten. Selbstverständlich heißt das nicht, daß die bis dahin getriebene Moraltheologie in allen Punkten überholt sei oder gar Unrecht gehabt habe. Aber sie zeigt sich doch plötzlich als eine, die *jene* fundamentalen Fragen noch nicht präzise beantwortet hat, die beantwortet sein müssen, ehe man auch nur die allerersten konkreten Verhaltensnormen aufstellt. Diese Feststellung klingt, dessen sind wir uns bewußt, wie ein fundamentaler Vorwurf gegen die hergebrachte Moraltheologie. In Wirklichkeit aber trifft natürlich nicht die Moraltheologie eine

Schuld, auch nicht die Moraltheologen. Es handelt sich hier vielmehr um das in der Geschichtsphilosophie längst erkannte und formulierte Problem der sogenannten »anthropologischen Wende«, genauer: um die Auswirkung dieser Wende auf die Frage des Menschen nach dem Wesen und den Normen seiner voll-menschlichen Sittlichkeit, um ihre Auswirkung also auf die christliche Moraltheologie.

3. Grundansätze einer neuen Moraltheologie

Unsere Überlegung hat sich nun zugespitzt auf die Frage: Wie hat die heutige Moraltheologie auf die beschriebene Situation reagiert? Hat sie die ihr zugelandete Aufgabe entweder schon bewältigt, oder mit welchen Mitteln versucht sie, ihr gerecht zu werden? Gibt es zumindest schon Ansätze (und Anzeichen) dafür, daß der Mensch (»von heute«, von einem anderen können wir nicht reden) von der Theologie eine adäquate Antwort bekommt auf die Grundfragen, die er hinsichtlich des Vollzugs seiner Sittlichkeit an diese Theologie hat?

Versuchen wir wiederum in einigen Punkten – zwangsläufig verkürzt und vereinfacht – eine Antwort auf diese Fragen zu geben.

1. Allgemein durchgesetzt hat sich die Erkenntnis, daß der Mensch nicht passiver Adressat kirchlicher Erziehungsmaßnahmen ist und seine optimale Sittlichkeit darum nicht in absolutem Gehorsam gegenüber dem so und nicht anders dekretierten kirchlichen Sittengesetz besteht. Das *Ziel* aller menschlichen Sittlichkeit ist vielmehr die positive, biblisch gesprochen »fruchtbare« Verwirklichung der je einzelnen menschlichen Person in Freiheit und subjektiver Verantwortlichkeit.

2. Diese Selbstverwirklichung des Menschen kann nicht unabhängig gesehen werden von der in Christus geschehenen *Heilsverfügung* Gottes über den Menschen. Das heißt zunächst: Die wirkliche, adäquate Verwirklichung des Menschen, nämlich jene, die auch jenseits der Todeslinie gilt und eben jene Todeslinie nicht als absolute Grenze hat, ist damit gegeben, daß Gott sich mit dem Menschen zusammengetan hat. Das aber heißt weiter: Der Mensch wird also auch am Ende eines optimalen sittlichen Selbstvollzugs angewiesen bleiben auf die in Christus anwesende und wirksame vergebende Nähe Gottes, auf das heilende Ja Gottes zum Menschen.

3. Die *Freiheit* des Menschen ist – gerade auf dem Hintergrund der in Christus geschehenen Selbstmitteilung Gottes an den Menschen – nicht ein Vermögen unter verschiedenen anderen, das dem Menschen die bloße Aneignung einer guten oder schlechten Tat – zu Frucht, bzw. Verdienst oder Sünde – ermöglicht; sie ist vielmehr das Ganze des Menschen selbst, so daß der Mensch erst aufgrund seiner vielfältigen Freiheitsentscheidungen zu dem wird, zu dem er werden muß, weil er als solcher entworfen und von Gott angerufen ist. Eben diesem Anruf

kann der Mensch nur in positiver, freier Setzung seiner selbst – und nicht durch die Unterwerfung unter bestimmte Ordnungsprinzipien – antworten. Von hierher sind alle genuin christlichen Verhaltensnormen im letzten solche der freien, dankbaren, mutigen – weil vom äußersten Tod nicht mehr bedrohten – Reaktion auf jene fundamentale Aktion Gottes am Menschen.

4. Diese Freiheit ist und bleibt aber die Freiheit des wesentlich geschichtlich verfaßten Menschen. Das heißt für die Moralthologie: Auch wenn sie auf der einen Seite die *Grundnormen*, die essentialen Normen des christlichen Verhaltens – mit Hilfe der Dogmatik und der biblischen Wissenschaften – formuliert hat, sind damit noch nicht jene *Normen existentialer Art*, jene *Imperative* gegeben, nach denen der Mensch hier und jetzt entscheiden kann, was zu tun ist; was unter den verschiedenen Möglichkeiten, sittlich richtig zu handeln, das ihm Entsprechende und somit Aufgegebene ist. Weil also die Moralthologie die Ermöglichung und Ordnung des christlichen Lebens hier und jetzt lebenden, fragenden und suchenden Menschen im Auge haben muß, kann sie nicht an der *Situation* dieses Menschen vorbeisehen; denn ebendiese geschichtlich bedingte Situation ist ja ein Moment am Menschen und an der Welt, die dem einzelnen sowohl als Raum wie auch als Aufgabe seiner Selbstverwirklichung vorgegeben sind.

So zeigt sich, was zu Anfang unserer ganzen Überlegung vielleicht in seiner Bedeutung verkannt worden wäre, daß der geschichtliche Rückblick, wie wir ihn angestellt haben, im Grunde kein Blick bloß in die Geschichte der Moralthologie war, sondern die Skizzierung der geschichtlich gewordenen und heute eben unbedingt relevanten Situation des Menschen, wie ihn die Moralthologie vor sich hat.

Von dieser allgemeinen geschichtlichen Situation ist jedoch streng zu unterscheiden die individuelle Situation des je einzelnen. Selbstverständlich bleiben die essentialen Normen, wie die Moralthologie sie aufstellt, auch der Rahmen, innerhalb dessen jene je individuelle Situation des Menschen bewältigt bzw. gestaltet werden muß. Aber mit diesem Rahmen ist eben noch nicht der Imperativ gegeben, den der einzelne braucht, um zu wissen, was er positiv, konstruktiv – als Ausdruck oder Skizze seiner selbst – innerhalb jenes vorgegebenen Rahmens zu modellieren, auszuzeichnen, auszuformen hat. Konkret: Wer das 6. Gebot und dazu sogar die gesamte kirchliche Ehegesetzgebung kennt, weiß damit noch nicht, welche Frau er heiraten soll, damit seine Ehe wirklich sinnvoll, fruchtbar, interessant werde; er weiß nicht, wie er es macht, daß in seiner Familie wirkliche Güte, Liebe, Großzügigkeit wächst und ausreift; er weiß damit nicht, was er tun muß, um für die Welt, die Kirche, seine Umgebung usw.

eine Anregung, eine Hilfe, kurz ein positiver Faktor zu werden. Genau diese Fragen aber sind gerade als so konkrete die entscheidenden Fragen des positiven christlichen Selbstvollzugs, wie er hier gemeint ist.

5. Wir sagten: Die gegenwärtige Situation ist immer ein wirkliches Moment am christlichen Selbstvollzug des einzelnen. An dieser Situation kann darum die Moraltheologie nicht vorbeisehen. Daraus ergibt sich für hier und heute eine entscheidende Aufgabe der Moraltheologie: Sie muß versuchen, jenen *Zwiespalt* zu überwinden, an dem nicht zuletzt sie Schuld trägt. Dieser *Zwiespalt* ist offensichtlich: Einerseits ist sich der Mensch seiner unabtretbaren Freiheit, seiner Eigenverantwortung bewußt, andererseits aber scheut er sich, diese Freiheit zu wagen. Einerseits bestreitet er der Kirche das Recht, jedes Detail des konkreten christlichen Lebens regeln zu wollen; andererseits wünscht er sich immer wieder eine detaillierte Antwort auf die Fragen: Was ist mir erlaubt? Wieviele Kinder muß ich wann bekommen? Mit welchem Medikament komme ich gegen meine Schwächen an? Wieviele Akte der Nächstenliebe muß ein Christ setzen? usw.

Die Moraltheologie selbst hat also zu erklären, daß es im christlichen Leben letztlich nur eine Sicherheit gibt, nämlich die Sicherheit des Wagnisses. Sie kann dabei von der Theologie lernen, daß Gewissen und Glaube dicht beieinander liegen, weil sie im Grund zwei Aspekte der gleichen Bewegung sind, nämlich des Sich-Verlassens des Menschen auf den barmherzigen, vergebenden Gott hin, der uns in Jesus entgegengekommen ist.

Dieses mutige, vertrauende, also wörtlich: sich auf Gott verlassende Wagnis ist ein wesentliches Stück der christlichen Moral. Der Mensch ist erst dann und dort zu sich selbst gekommen und hat so das Letzte, zu dem er in freier Entscheidung mächtig ist, erreicht, wenn er sich aus der trügerischen Sicherheit des Sich-vor-der-Welt-Bewahrens, des puren Bravbleibens hinausbegibt: Dann nämlich und nur dann trifft er auf den, der ihm in seiner göttlichen Fülle entgegengekommen ist, *um* das, was er ist und hat, mit dem Menschen zu teilen und *so* die Fülle und Erfüllung des Menschen, seines sittlichen Strebens und also seines Lebens zu sein.