

Leopold Franzens Universität Innsbruck
Theologische Fakultät
Institut für Systematische Theologie
2012

Fundamentalmoral

Das Handeln der ChristInnen in Glauben,
Hoffen und Lieben

Univ.-Prof. Dr.med. Dr.theol.
Stephan P. Leher

Inhaltsverzeichnis:

Einleitung	5
1. Die Moralenzyklika Veritatis Splendor	12
1.1. Einleitung – Motivation für eine Moral-Enzyklika:	12
1.2. Christus und die Antwort auf die moralische Frage.....	13
1.3. Die Kirche und die Beurteilung einiger Tendenzen heutiger Moraltheologie...17	
1.3.1. Freiheit und Gesetz	18
1.3.2. Gewissen und Wahrheit – Das Heiligtum des Menschen	21
1.3.3. Grundentscheidung und konkrete Verhaltensweisen	23
1.4. Das sittlich Gute für das Leben der Kirche und der Welt.....	25
1.4.1. Freiheit und Glaube	25
1.4.2. Das Martyrium, Verherrlichung der Unverletzlichen Heiligkeit des Gesetzes Gottes.....	26
1.4.3. Die allgemeinen und unveränderlichen sittlichen Normen	26
1.4.4. Die Moral und die Erneuerung des gesellschaftlichen und politischen Lebens....	26
1.4.5. Gnade und Gehorsam gegenüber dem Gesetz Gottes	27
1.4.6. Moral und Neuvengalisierung	27
1.4.7. Der Dienst der Moraltheologen	27
1.4.8. Unsere Verantwortlichkeit als Hirten	27
1.5. Schluss – Maria, Mutter der Barmherzigkeit	28
2. Der Dekalog.....	28
2.1. Der „Dekalog“ in der Moralenzyklika „Veritatis Splendor“	28
2.2. Der Dekalog im Gotteslob: die Tradition des Katholischen Katechismus	28
2.3. Der Dekalog in der Moraltheologie.....	29
2.3.1. Der Dekalog im Alten Bund – Die Texte in Exodus und Deuteronomium	30
2.3.2. Der Dekalog und der Neue Bund – Christus und das Mosaische Gesetz.....	31
2.3.3. Die Integration des Dekalogs in die christliche Moral	32
2.3.4. Die systematisierende Theologie des Mittelalters	33
2.3.5. Der Dekalog – Naturrecht oder positives christliches Recht	33
2.4. Der Dekalog in der theologischen und philosophischen Ethik.....	34
2.4.1. „Du sollst Vater und Mutter ehren“	35
2.4.2. „Du sollst nicht töten“	39
2.4.3. „Du sollst nicht ehebrechen“	40
2.4.4. „Du sollst nicht stehlen“	41
Exkurs: Die Entwicklung des Eigentumsverständnisses	41
2.4.5. „Du sollst nicht lügen“	47
2.4.6. „Du sollst nicht begehren deines Nächsten Frau und deines nächsten Hab und Gut“	48
Exkurs: Erich Fromm zu Krieg und Gewalt	49

3. Das Gewissen, das Gesetz und die Moral	49
3.1. Das moralische Gewissen der ChristInnen	49
3.2. Der Gebrauch des Begriffs „Gewissen“	50
3.2.1. Der Gebrauch der Begriffe „συνείδησις“ und „conscientia“	50
3.2.2. Der Gebrauch der Begriffe in den Manualen der Theologie	50
3.2.3. Der moderne Gebrauch des Begriffs „Gewissen“	52
3.3. Das Gewissen, Zentrum und Ursprung des Naturgesetzes	52
Exkurs: Pille	55
3.4. Der Gebrauch des Begriffs „Gewissen“ in Veritatis Splendor.....	60
3.5. Von der Tugendethik des Thomas zur Gesetzesmoral des 19. Jh.....	64
3.5.1. Der theologische Aufbau der Summa theologiae	64
3.6. Die Moraltheologie als eigene Disziplin vom 16. bis ins 19.Jh.	66
3.7. Die naturrechtliche Gesetzesmoral des 19. Jahrhunderts	70
3.8. Kleine Zusammenschau und Ausblick:	76
4. Religiöse Erfahrung und Gottesbeziehung in der Moraltheologie	77
4.1. Christliches Beten in Wandel und Bestand	77
4.1.1. Die ersten christlichen Jahrhunderte	78
4.1.2. Das europäische Mittelalter.....	79
4.1.3. Das Gebet des neuzeitlichen Subjektes.....	81
4.2. Von der Volksfrömmigkeit zur Spiritualität der Laien.....	83
4.3. Die Europäische Wertestudie: Wie Europa lebt und glaubt.....	88
4.3.1. Religiosität der Menschen in Österreich.....	88
4.3.2. Religiosität der Menschen in Europa.....	93
5. Transzendentaltheologie, Grundentscheidung und Veritatis Splendor	98
5.1. Die Bedeutung der Transzendentaltheologie für die Moral	98
5.2. Die Uneinholbarkeit von spiritueller Erfahrung durch die Reflexion und die Notwendigkeit der diskursiven Rechtfertigung von spirituellen Erfahrungsinhalten	99
5.2.1. Existentielle Erfahrungen in der Spiritualität.....	101
5.2.2. Eine Erkenntnistheorie geistlicher Erfahrung anhand eines Artikels Karl Rahners	103
5.2.3. Die von Karl Rahner dargelegte Erkenntnistheorie geistlicher Erfahrung im Lichte von Otto Mucks Ausführungen zu den Grundlagen des Sprechens vom Wirken Gottes im Leben von Menschen.....	110
5.3. Die Theorie der Grundentscheidung	115
5.4. Veritatis Splendor und die Theorie der Grundentscheidung.....	119
6. Die Bibel als Quelle der Moraltheologie	124
6.1. Die Moraltheologie und die Bibel nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. .	124
6.1.1. Die Heilige Schrift als Quelle der Moraltheologie: Erste Überlegungen	125
6.1.2. Nochmals: Vernunftnormen, das Naturrecht und die Grundentscheidung	128

6.1.3. Das Zweite Vatikanische Konzil zur Hl. Schrift als Quelle der Moraltheologie ...	133
6.2. Wir lesen die Hl. Schrift in der Moraltheologie	134
6.2.1. Der Beginn der Verkündigung Jesu nach Mk 1,15.	135
6.2.2. Mt 5,1 – 7,29: Die Bergpredigt	139
6.2.3. Sittliche Forderungen Jesu in Bergpredigt und Feldrede (Lk 6, 20-49):.....	158
6. 2.3. Jesus und die Frauen	160
7. Eine christliche Anthropologie	165
7.1. Jesus Christus ist das Modell für die christliche Anthropologie	165
7.2. Die rationale und die emphatische Perspektive der menschlichen Natur.....	170
7.3. Ist Feministische Ethik anders? (S. F. Parsons. Ethics of Gender 2002).	173
7.4. Ethik als Arbeit an eigener Identität, Selbstwert, eigener Würde und Freiheit	174
7.5. Entwicklungspsychologische Entwicklung des Menschen	176
7.5.1. Die früheste Kindheit – das 1. Lebensjahr.....	177
7.5.2. Die frühe Kindheit – das 2. Lebensjahr	179
7.5.3. Das Vorschulalter (3.-6. Lebensjahr).....	182
7.5.4. Das Schulalter	185
7.5.5. Die Adoleszenz	186
7.5.6. Das frühe Erwachsenenalter und das Erwachsenenalter	187
7.5.7. Das reife Erwachsenenalter und das Alter	188

Einleitung

Das erste Kapitel des Skriptums „Fundamentalmoral“ stellt die Moralenzyklika „Veritatis Splendor“ („Der Glanz der Wahrheit“) vor. Sie wurde von Papst Johannes Paul II. im August 1993 veröffentlicht.

Schon die Tatsache, dass es sich bei dieser Enzyklika um die bisher erste und letzte Moralenzyklika des kirchlichen Lehramtes in der ganzen Kirchengeschichte handelt, rechtfertigt es, eine Vorlesung in Fundamentalmoral mit diesem großen Rundschreiben zu eröffnen.

Die Enzyklika Veritatis Splendor (im Weiteren mit „VS“ abgekürzt) ist aber noch aus einem zweiten wichtigen Grund für die Moraltheologie von heute von Bedeutung. 50 Jahre nach dem Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils ist die Moralenzyklika von 1993 ein lehramtliches Zeugnis der Rezeption dieses Konzils in der Moraltheologie. Karol Wojtyla war selbst Moraltheologe – wie viele Bischöfe und Kardinäle des Zweiten Vatikanischen Konzils. Seit 1953 lehrte er in Krakau. Am 28. September 1958 wurde er Weihbischof in Krakau und am 13. Jänner 1964 Erzbischof. Am 26. Juni 1967 wurde er zum Kardinal ernannt.

Karol Wojtyla war selbst Moraltheologe – wie viele Bischöfe und Kardinäle des Zweiten Vatikanischen Konzils. Seit 1953 lehrte er in Krakau. Am 28. September 1958 wurde er Weihbischof in Krakau und am 13. Jänner 1964 Erzbischof. Am 26. Juni 1967 wurde er zum Kardinal ernannt.

Der spanische Benediktiner und Konzilshistoriker Hilari Raguer schreibt:¹ Es war das große Anliegen von Papst Johannes XXIII., dass die Bischöfe in der Konzilsaula mit ihren Beiträgen die Diskussionen und die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils bestimmen. Die Tatsache, dass Karol Wojtyla als Bischof von Krakau am Konzil teilnahm, ist für die Interpretation seiner Moralenzyklika VS sehr wichtig. Nicht nur durch die Begegnung am Konzil in Rom wurde den etwa 2500 teilnehmenden Bischöfen, die neu gefundene Bedeutung des Kollegiums der Bischöfe bewusst. Gleichfalls wichtig waren die Erfahrungen in den – zum Teil erst neu eingerichteten – nationalen Bischofskonferenzen. Der Bischof war nicht mehr der einsame Amtsträger, der sich alleine mit seiner Verantwortung für die Diözese auseinanderzusetzen hatte, sondern fand in der Bischofskonferenz die anderen

¹ Hilari Raguer. Fisionomia iniziale dell'assemblea. In: Giuseppe Alberigo. Storia del Concilio Vaticano II. Volume 2. Mulino. Bologna 1996. 193-258.

Bischöfe als Amtsbrüder, mit denen er sich austauschen und brüderlich beraten konnte. Den Bischofskonferenzen wurden ab 1963 vom Staatssekretariat die in den Konzilskommissionen erarbeiteten Texte zur Begutachtung und Beratung zugesandt. Aus diesen Beratungen sollten auch Hinweise über die Richtung, die das Konzil nehmen sollte, hervorgehen. Darüber hinaus wählten die Bischofskonferenzen Vertreter, die sich während der Zeit in Rom in regelmäßigen Treffen über ihre Arbeit informierten und bezüglich der Texte besprachen. Diese Diskussionen der Bischöfe und das Programm Johannes XXIII., das Konzil als ein „pastorales“ zu verstehen, hatten großen Einfluss auf die Textart der Konzilsdokumente. Die von der römischen Kurie vorbereiteten Texte waren noch in der Sprache der Neuscholastik verfasst. In den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils gaben die Bischöfe diese Sprache auf und fanden zu einer Ausdrucksweise, die der Lebenswelt der Christinnen und Christen näher steht. Jesus Christus, der Ruf in seine Nachfolge und die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute waren der Ausgangspunkt vieler Konzilsdebatten. Johannes Paul II. schließt in seinen Enzykliken an diese Texte an, die er selbst in den Abstimmungen als Bischof von Krakau mittrug.

Schon in VS 2 werden die beiden großen Konstitutionen, die dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen Gentium“ (LG) und die pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes“ (GS) je zweimal zitiert und aufeinander bezogen. Dieser Bezug zwischen LG und GS entspricht einer besonderen Rezeption beider Konstitutionen durch den Papst.

Das zweite Kapitel des Skriptums handelt über den Dekalog.

Der Dekalog ist nicht nur ein grundlegender Teil der christlichen Moraltheologie, sondern steht auch von Beginn der Überlegungen zu grundlegenden Fragen der kirchlichen Morallehre im Zentrum der Ausführungen Johannes Pauls II.

Ein erster Abschnitt dieses Kapitels führt dies aus. Der zweite Abschnitt gibt den Dekalog nach dem Gotteslob wieder. Der dritte untersucht in fünf Punkten mit Hilfe des französischen Theologen Delhaye den Dekalog, wie er in der Geschichte des Juden- und Christentums, insbesondere in der Moraltheologie behandelt wurde. Ein vierter Absatz bringt mit Hilfe Hermann Deusers Buch aus dem Jahr 2005 zeitgenössische Ausführungen der theologischen und philosophischen Ethik zum Dekalog. Dabei wird mit einer Autorin und einem Autor, die sich mit aktuellen Fragen

zum 4. Gebot auseinandersetzen ergänzt. Timothy Gorringer vervollkommen Deusers Überlegungen zum 7. Gebot mit Ausführungen zur Entwicklung des modernen Eigentumsverständnisses.

Das dritte Kapitel des Skriptums beschäftigt sich mit der Frage des Gewissens.

„Gewissen“ steht im Zentrum der Frage nach der „Wahrheit“ des Lebens im Glauben der ChristInnen. „Gewissen und Wahrheit“ nehmen elf Nummern und einen eigenen Abschnitt im zweiten Kapitel von VS ein. Das „Gewissen“ muss insofern zweifellos einen zentralen Platz in jeder Moralthologie beanspruchen.

Mit Hilfe von Delhaye werden die klassischen Verwendungen des Begriffs „Gewissen“ in der Moralthologie untersucht. Es geht dabei um den Gebrauch der Begriffe „συνείδησις“ und „conscientia“, den Gebrauch der Begriffe in den Manualen der Theologie und den modernen Gebrauch des Begriffs „Gewissen“. Das Gewissen als Naturgesetz und sein Gebrauch in VS bilden weitere Abschnitte dieses Kapitels.

Um die Frage zu klären, wie sich aus einer Gewissensfrage eine Frage des Gehorsams gegenüber Gesetzen und aus einer Tugendethik eine Gesetzesethik entwickelt hat, folgt ein Abschnitt über die Entwicklung der Moralthologie als theologischer Disziplin.

Das vierte Kapitel gibt eine kleine Geschichte der Spiritualität wieder.

Da aus der Moralthologie als theologischer Disziplin im 16. Jh. die Mystik und Aszetik ausgelagert wurden, stand sie im 20. Jh. als bloße Gesetzesmoral ohne „Seele“ da. Eine Rückbesinnung auf den Hl. Thomas v. Aquin und die Reflexion der spirituellen Erfahrung führen die Moralthologie im 20. Jh. wieder mit der Spiritualität zusammen. Eine kleine Geschichte der Spiritualität und des Betens in der Kirche veranschaulicht Wandel und Bestand des Gebetes in den ersten christlichen Jahrhunderten, im europäischen Mittelalter und beim Subjekt der Neuzeit.

Wie sich die Volksfrömmigkeit und Spiritualität der ChristInnen in Bezug zur Moral in der Moderne ausgestaltet und entwickelt, zeigen die Ausführungen des katholischen Kirchenhistorikers Urs Altermatt.

Über die Religiosität der letzten 20 Jahre in Österreich gibt die Europäische Wertestudie Auskunft. Wesentliche Ergebnisse zur Feier der Sakramente, dem Festhalten an Glaubenssätzen und zur subjektiven Religiosität werden darin behandelt.

Das Fünfte Kapitel handelt von Transzendentaltheologie, Grundentscheidung und mit diesem Fokus erneut von Veritatis Splendor.

Es gliedert sich in 4 Punkte: Erstens wird die Bedeutung der Transzendentaltheologie für die Moraltheologie herausgestellt. Im 20. Jh. wird die Rückbesinnung auf Thomas zusammen mit der Rezeption der Philosophie der Aufklärung in der Ausprägung von Joseph Maréchal auch für die Moraltheologie wichtig. Der bedeutendste Vertreter der Transzendentaltheologie der Deutschsprachigen Maréchalschule ist Karl Rahner. Er interpretiert die Exerzitien des Heiligen Ignatius von Loyola im Hinblick auf die theologische Frage, ob der Einzelne in der Tat den Willen Gottes erkennen kann. Diese Frage ist für die Moraltheologie von großer Bedeutung. Es geht dabei darum, Gottes Gebote und den individuellen Freiheitsrahmen der einzelnen ChristInnen in der Reflexion von spirituellen Erfahrungen zusammen zu betrachten.

Zweitens wird die Zusammenarbeit mit Teresa Peter zum Verhältnis von spiritueller Erfahrung und theologischer Reflexion anhand eines gemeinsamen Artikels vorgestellt. Dabei wird Otto Muck, ein weiteres Mitglied der Deutschsprachigen Maréchal Schule, bei der Frage zum Gesprächspartner, inwieweit man sagen darf, dass man eine geistliche Erfahrung der Gottesbegegnung machen durfte? Auch für Muck ist klar: Wenn wir von religiöser Erfahrung sprechen, sprechen wir oft von der Unverfügbarkeit dieser Erfahrungen, wir können sie nicht herstellen. Es liegt nahe, sie theologisch, d.h. im Rahmen einer weltanschaulichen Deutung, als von Gott ermöglicht zu deuten, d.h. als Gnade zu bezeichnen. So wird auch die spirituelle Erfahrung im Rahmen der Grundausrichtung auf Gott durch ein freies und für sein Glauben und Handeln verantwortliches Subjekt eingebunden. Aber wie kann zwischen Lehre der Kirche und freier Selbstbestimmung vermittelt werden? In welcher Beziehung stehen beide zueinander und wie wird diese Beziehung gerechtfertigt? Mit Hilfe einer Theologie der geistlichen Erfahrung ist es möglich, das nicht einfach aus Sätzen Ableitbare an der eigenen geistlichen Erfahrung zu

respektieren, anzunehmen und mitzuteilen. Die Grundgedanken von Rahners Ausführungen in der Quaestio Disputata von 1958, insbesondere der Artikel “Die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola“² werden vorgetragen und mit Gedanken von Otto Muck erläutert und diskutiert.

Drittens wird die Theorie der Grundentscheidung von Klaus Demmer dargestellt. Es wird darauf hingewiesen, dass die Theorie der Grundentscheidung aus der Gnadentheologie kommt und mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil wiederum an jene Tradition anzuschließen vermag, in der Dogma und Moral zusammen reflektiert wurden. Es ist ein wesentliches Anliegen der Theorie der Grundentscheidung von Demmer, die sittliche Handlung in einer Handlungsmetaphysik zu betrachten, die die Freiheitsgeschichte der Person ernst nimmt. Dieser ganzheitliche Blick auf die Person sieht die vielfältigen Dimensionen im Leben der einzelnen gläubigen Individuen auf ihrem Weg zur Vollendung in Gott. Dieser Weg zu Gott wird als eine grundlegende Sehnsucht der individuellen menschlichen Existenz verstanden und nicht als eine Menge abstrakter Akte. Das Subjekt wird dabei aus der Verantwortung für seine Entscheidungen und Handlungen keineswegs entlassen. Die Tugenden bleiben als Ausgestaltung der Grundentscheidung in die Vielheit der Lebensbereiche hinein von entscheidender Bedeutung.

Der vierte Punkt widmet sich den Vorwürfen des Lehramtes gegenüber der Theorie der Grundentscheidung. Johannes Paul II. rezipiert in Veritatis Splendor die Gnadentheologie des allgemeinen Heilswillens Gottes. Diesen Glauben verbindet der Papst allerdings sogleich mit dem Gehorsam und gibt als Autorität den Heiligen Paulus an (Röm 16,26). Die Grundentscheidung Israels betrifft den Gehorsam gegenüber dem Dekalog (ausgehend von Ex 20,2). Die Grundentscheidung im Neuen Bund ist eine Antwort auf den Ruf in die Nachfolge Jesu, deren Freiheit im Gehorsam gegenüber den Geboten Jesu lebt. Klaus Demmer geht eher thomasisch von den „inclinaciones naturales“, der natürlichen Neigung zum Guten aus, die den Menschen anleitet, die Gebote Gottes zu befolgen. Johannes Paul II. sieht den Menschen in seiner moralischen Gebrechlichkeit und betont daher die notwendige Verbindung von Glauben an das Heil und dem Gehorsam gegenüber Gottes Geboten, der sich in den Taten zu erweisen hat. Der Selige Johannes Paul II. spricht als Realist, wenn er analysiert, dass die Schöpfung weit davon entfernt ist, durch die

² In: Karl Rahner. Das Dynamische in der Kirche. SW 10. Herder 2003.

Annahme der Gebote Gottes in jenes Reich verwandelt zu werden, das uns Jesus Christus verkündet hat.

Das Sechste Kapitel behandelt die Heilige Schrift als Quelle der Moraltheologie.

Das Kapitel gliedert sich in zwei Punkte. Der erste betrachtet die Moraltheologie und die Bibel nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil in drei Schritten. Zuerst wird im Abschnitt 6.1. die Frage beantwortet, wie ein verantwortlicher Umgang mit der Bibel für die Moraltheologin und den Moraltheologen auszusehen hat. Der zweite Abschnitt erinnert nochmals an den Traditionszusammenhang der Vernunftnormen der Neuscholastik, an das Naturrecht und die Grundentscheidung. Die Theorie der Grundentscheidung versteht das moralische Handeln im Zusammenhang der ganzen Geschichte eines moralischen Lebens als Lebensprojekt und versucht die Person in ihren Lebens- d.h. wesentlich auch Beziehungszusammenhängen zu verstehen und derart eine bloße Akt- und Normenmoral zu überwinden. Der dritte Abschnitt macht deutlich, dass das Zweite Vatikanische Konzil ein Meilenstein in der Wiederentdeckung der Heiligen Schrift als Grundlage des christlichen Lebens darstellt.

Der zweite Punkt des Kapitels will die Hl. Schrift in der Moraltheologie lesen und interpretieren. Beispielhaft werden dazu der Beginn der Verkündigung Jesu nach Mk 1,15 und die Bergpredigt (Mt 5-7) angeführt, genauso wie das Thema Jesus und die Frauen.

Das siebte Kapitel spricht von einer christlichen Anthropologie und umfasst fünf Punkte. Zunächst wird auf Jesus Christus als Modell des Menschen für die christliche Anthropologie hingewiesen. Seine Verkündigung des Reiches Gottes, seine Freiheit in Wort- und Tatverkündigung, seine Treue gegenüber seinem Weg bis in den Tod und seine Auferstehung sind bleibende Beispiel für die ChristInnen (siehe 1. Punkt). Christliche Anthropologie, die nach der Natur des Menschen fragt und an Jesus Christus orientiert ist, fragt daher nicht nur nach der rationalen Perspektive des Ethischen, sondern pflegt auch die Reflexion der Empathie als ein Wesensmerkmal menschlichen Handelns. Dazu bleibt für eine Theorie des moralischen Handelns in Verantwortung für Glaube und Gesellschaft die Verbindung von religiöser Erfahrung und ethischer Norm als Leistung des selbstverantwortlichen, freien Subjektes

grundlegend (2. Punkt). Die Gnadenerfahrung des empfangenen Heils ist ein Geschenk für die menschliche Existenz. Dass aus dem Blickwinkel der Frau diese Erfahrungen und die Welt anders aussehen als aus dem Blickwinkel des Mannes, ändert nichts an der empfangenen Gnade für beide, Frau und Mann (3. Punkt). Es ist aber wichtig, dass Transzendenzerfahrungen konkret beschrieben werden. Mann und Frau mühen sich als Abbild Gottes um ein Leben der Fülle und ein Wachsen des Reiches Gottes. Würde, Freiheit und Liebe des Menschen verlangen ein aktives Tun zu ihrer Verwirklichung in der konkreten Welt, in der wir als ChristInnen leben. Die modernen Humanwissenschaften sind für das Konzil als eine wertvolle Hilfe in dieser „Ethikarbeit an sich selbst“ anerkannt und empfohlen worden (4. Punkt).

Die Entwicklungspsychologie zeigt den Zusammenhang von erfahrener Würde, Freiheit und Liebe für die Selbstachtung, Identität und Integrität als lebensfähige Person auf. Der Weg zum selbstverantwortlichen gläubigen Individuum, zur selbständigen Person, die an Jesus Christus glaubt und in diesem Glauben ihr Leben gelingen lassen will. Dieser Weg beginnt sehr früh und es ist die christliche Hoffnung, dass wir unser Leben in Dankbarkeit beenden und uns Gottes Barmherzigkeit anvertrauen dürfen (5. Punkt).

1. Die Moralenzyklika Veritatis Splendor

Die Enzyklika Veritatis Splendor³ (Glanz der Wahrheit) wurde am 6. August 1993 von Papst Johannes Paul II. (geb. 1920 als Karol Wojtyła, 1978 zum Papst gewählt, gestorben am 13. Mai 2005, am 1. Mai 2011 von Benedikt XVI selig gesprochen) veröffentlicht. Veritatis Splendor (VS) ist an alle Bischöfe der Katholischen Kirche gerichtet und behandelt „einige grundlegende Fragen der kirchlichen Morallehre“. Sie beginnt mit einem Segensgruß. Es folgen Einleitung, vier Kapitel und Schluss.

Auf den Segensgruß folgt gleich zu Beginn das Wichtigste: Der Mensch ist nach dem Abbild und Gleichnis Gottes geschaffen. Der Papst gibt Genesis 1,26 als Quelle dieser grundlegenden jüdisch-christlichen Glaubensaussage an. Im Menschen und „in den Werken des Schöpfers“ erstrahlt der „Glanz der Wahrheit“. Möglich ist dies durch Jesus Christus, der Herr, der als „die Wahrheit“ den Verstand des Menschen erleuchtet. Als Grundüberzeugung der christlichen Moral, auf der die ganze Enzyklika aufgebaut ist, gilt: Jesus Christus, die Wahrheit, bewirkt erstens das Erkennen der Wahrheit und zweitens die Formung der Freiheit des Menschen, den Herrn zu lieben. Die Bitte mit Vers 7b aus Psalm 4 ist deshalb die Bitte, im Angesicht des Herrn Jesus Christus das Gute (Ps 4,7a) zu erkennen und zu lieben.

1.1. Einleitung – Motivation für eine Moral-Enzyklika:

1⁴. Durch den Glauben an Jesus Christus sind die Menschen zum Heil berufen. Durch den „Gehorsam gegenüber der Wahrheit“ heiligen sie sich. Aufgrund der Ursünde ist der Mensch immerfort versucht, sich von Gott abzuwenden, die Wahrheit mit der Lüge zu vertauschen und sich dem Relativismus und Skeptizismus zu überlassen; er sucht die Freiheit und verliert die Wahrheit. Die Suche nach dem Sinn des Lebens ist ein Zeugnis dafür, dass weder Irrtum noch Sünde die Gottessehnsucht und –erkenntnis völlig auslöschen können. Wissenschaft und Technik führen zu religiösen Fragen und im Herzen und im Gewissen zu entscheidenden Auseinandersetzungen.

2. Die Fragen „Was soll ich tun? Wie ist das Gute vom Bösen zu unterscheiden?“ muss sich jeder Mensch stellen. Mit Hilfe eines Zitates aus Gaudium et Spes (GS) 22 wird von Jesus Christus gesagt, dass er es ist, der auf jede religiöse und moralische Frage Antwort gibt. Jesus Christus sendet die Kirche in die ganze Welt um das

³ <http://www.vatican.va>

⁴ Diese fortlaufenden Nummern entsprechen der Absatznummerierung der Enzyklika.

Evangelium zu verkünden (Mk 12,15. LG 1). Als „Volk Gottes inmitten der Nationen (LG 9) gibt sie Antwort, indem sie die Zeichen der Zeit erforscht und im Lichte des Evangeliums deutet (GS 4).

3. Mit dem Lehramt der Kirche begleiten und lenken die Bischöfe in Gemeinschaft mit dem Nachfolger Petri die Gläubigen und wenden sich an alle Menschen guten Willens. Wer ein rechtes Leben führt und ohne Schuld das Evangelium Christi und die Kirche nicht kennt, kann auch das ewige Heil erlangen (LG16).

4. Das Lehramt entwickelte im 19. und 20. Jh. eine Sittenlehre insbesondere zur menschlichen Sexualität, der Familie und des sozialen, wirtschaftlichen und politischen Lebens. Zweifel und Einwände menschlicher und psychologischer, sozialer und kultureller, religiöser und theologischer Art haben eine Situation geschaffen, die es verlangt, heute „über die Morallehre der Kirche insgesamt nachzudenken“.

Das Naturgesetz wird mit seinen universalen und bleibend gültigen Geboten abgelehnt, die Freiheit von der Wahrheit getrennt und Entscheidungen werden autonom gefällt. (Ist es möglich, ohne die Gebote Gottes zu halten, den Nächsten zu lieben?)

5. Einige Richtungen der heutigen Moraltheologie greifen die eigentlichen Grundlagen der Moraltheologie an. Das moralische Leben der Gläubigen befindet sich in einer Krise. Die Enzyklika verweist für die systematische Darstellung der christlichen Morallehre auf den Katechismus der katholischen Kirche (KKK). Sie legt hier nur einige grundlegende und umstrittene Fragen der Morallehre, gegründet auf die Heilige Schrift und die lebendige apostolische Überlieferung, dar.

1.2. „Meister, was muss ich Gutes tun [...]?“ (Mt 19,16) – Christus und die Antwort auf die moralische Frage

6. Der Papst gibt Mt 19,16-21 wieder, um die Morallehre des hl. Matthäus „neu zu hören“.

7. Mit dem jungen Mann stellt jeder Mensch die moralische Frage als Frage nach der Sinnerfüllung für das Leben. Johannes Paul II. geht davon aus, dass uns das „absolute Gute“ anzieht und zu sich ruft. Mit Optatam Totius (OT) 16 soll die Moraltheologie diese Berufung in Christus als Antwort auf die Sehnsucht des

Menschenherzens entfalten. Der Papst zitiert aus Redemptor Hominis (RH) 13, vom 4. März 1979: Gott wollte die Kirche zur Begegnung der Menschen mit Christus.

8. Der reiche Jüngling ahnt den Zusammenhang zwischen dem sittlich Guten und der vollen Erfüllung des eigenen Lebens. Wiederum verweist der Papst auf RH 13 und hebt den Vers Mk 1,15b hervor. Jesus Christus erschließt uns das Buch der Schrift und den Willen des Vaters, er lehrt uns die Wahrheit über das sittliche Handeln. Jesus nimmt den jungen Mann an der Hand und führt ihn Schritt für Schritt zur Wahrheit.

9. Jesus macht dem jungen Mann klar, dass nur Gott auf die Frage nach dem Guten Antwort geben kann. Denn Er ist das Gute. Jesus führt die Frage nach dem sittlich guten Tun zurück auf ihre Wurzel, „die Anerkennung Gottes, des einzig Guten“, der Fülle des Lebens, des Endziels menschlichen Handelns und der vollkommenen Glückseligkeit.

10. Die Kirche glaubt, „dass der Mensch, der nach dem Abbild des Schöpfers geschaffen, mit dem Blut Christi erlöst und von der Gegenwart des Heiligen Geistes geheilt wurde, als Endziel seines Lebens das Sein „zum Lob der Herrlichkeit Gottes hat (vgl. Eph 1,12).“ Gott gibt sich auf den „zehn Gebotstafeln“ und im ganzen Gesetz als der zu erkennen, der „allein gut“ ist; als der, der trotz der Sünde des Menschen weiterhin das „Modell“ des sittlichen Handelns bleibt. Das grundlegende Gebot des Deuteronomiums ist Antwort der Liebe: „Höre Israel! Jahwe, unser Gott, Jahwe ist einzig. Darum sollst du den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit ganzer Kraft. Diese Worte, auf die ich dich heute verpflichte, sollen auf deinem Herzen geschrieben stehen. Du sollst sie deinen Söhnen wiederholen“ (Dtn 6, 4-7a).

11. Der Papst kommt auf die „erste Tafel“ des Dekalogs (Ex 20,1-11) zu sprechen: „Den Herrn als Gott anzuerkennen, ist der fundamentale Kern, das Herzstück des Gesetzes.“ Gott zu gehorchen bedeutet, seine Gebote zu halten. Trotz aller Anstrengungen kann der Mensch aber nicht von sich aus das Gesetz „erfüllen“. Die „Erfüllung“ ist ein Geschenk Gottes. In der Nachfolge Jesu dürfen wir diesem Geschenk folgen.

12. Eine weiteres Geschenk Gottes, das uns auf Ihn als Ziel unseres Lebens hin ordnet, ist das Licht des Verstandes, das uns sagt, „was man tun und was man meiden soll“. Dieses „natürliche Gesetz“ ist uns ins Herz geschrieben (Röm 2,15). Im

Dekalog hat Gott dieses Gesetz dem Volk Israel gegeben; dies schon als Verheißung und Zeichen des Neuen Bundes, wenn das Gesetz wiederum und endgültig in das Herz des Menschen hineingeschrieben wird (Jer 31,31-34) und an die Stelle des Gesetzes der Sünde tritt, die dieses Herz entstellt hatte (Jer 17,1). Dementsprechend sagt Jesus dem jungen Mann: „Wenn du aber das Leben erlangen willst, halte die Gebote“ (Mt 19,7). Im Neuen Bund ist das „Himmelreich“ Gegenstand der Verheißung. Die umfassendste und vollständigste Darlegung des Neuen Gesetzes ist die Bergpredigt (Mt 5-7). Das „Himmelreich“ ist Teilnahme am Leben Gottes selbst, es ist das „ewige Leben“ (Mt 19,29).

13. Jesus erinnert den jungen Mann an die zweite Tafel des Dekalogs. Deren „Zusammenfassung (Röm 13,8-10) und Fundament das Gebot der Nächstenliebe ist: ‚Liebe Deinen Nächsten wie dich selbst‘ (Mt 19,19; Mk 12,31)“. Dieses Gebot drückt die „einzigartige Würde der menschlichen Person aus“ (GS 24). Die Grundrechte, die der Natur der menschlichen Person innewohnen, gehen aus den wesentlichen Pflichten der menschlichen Person hervor, wie sie die Zehn Gebote lehren (KKK 2070). Die Gebote wahren das Wohl der Person, Ebenbild Gottes, durch den Schutz seiner Güter: das menschliche Leben, die Personengemeinschaft in der Ehe, das Privateigentum, die Wahrhaftigkeit und den guten Ruf. In diesem Sinne stellen die Gebote die Grundvoraussetzung der Nächstenliebe dar und dienen ihrer Überprüfung.

14. Gottes- und Nächstenliebe bleiben durch Jesus verbunden (Lk 10,25-27). Das Kreuz ist Zeichen Jesu unteilbaren Liebe zum Vater und zur Menschheit (Joh 13,1); es bringt die Erlösung (Joh 3,14-15).

15. Mit dem Hl. Ambrosius wird Jesus als das Ende (Röm 10,4) im Sinne der Fülle des Gesetzes dargestellt. Diese Erfüllung wird von Jesus durch Verinnerlichung und Verschärfung erreicht. Jesus wird mit seiner totalen Selbsthingabe „in seinem Geist zum lebendigen und persönlichen Gesetz“.

16. Die Seligpreisungen sind Verheißungen der Vollkommenheit, als Selbstbildnis Christi sind sie „indirekt auch normative Anweisungen“ (KKK 1717).

17. „Komm und folge mir nach“ ist Ausdruck des göttlichen Geschenkes der Gnade zur Reifung zur Vollkommenheit in Freiheit.

18. Diese Berufung zur vollkommenen Liebe ergeht an alle Gläubigen. Im Gesetz Gottes finden wir den Weg zur praktischen Übung der frei gewählten und gelebten Liebe. Dieser Weg ist keine Last.

19. Die Jünger begreifen erst nach der Auferstehung Christi mit Hilfe des Heiligen Geistes, dass diese Vollkommenheit bedeutet, dem eigenen Besitz und sich selbst zu entsagen. Das Leben der Glaubenden ist ein Leben in der Nachfolge Jesu Christi.

20. In der Fußwaschung findet die Liebe Jesu ihren „symbolischen Ausdruck“. Jesus verlangt von dem jungen Mann, im Gebot der Liebe vollkommen zu sein.

21. Die Taufe gestaltet den Gläubigen im Heiligen Geist um, er wird Christus gleich. Die Teilnahme an der Eucharistie, dem Sakrament des Neuen Bundes, ist der Höhepunkt der Angleichung an Christus.

22. Die Liebe Christi nachzuahmen und nachzuleben, ist dem Menschen aus eigener Kraft allein nicht möglich. Der Papst nennt die unauflösliche Lebensgemeinschaft der Ehe und ein Leben in Ehelosigkeit als Beispiele für die Gabe, die Gott gibt.

23. Im „neuen Leben des Geistes“ ist die Einhaltung der Gebote Gottes möglich: „Die Liebe und das Leben nach dem Evangelium dürfen nicht zuerst in der Gestalt des Gebots gedacht werden, denn das, was sie verlangen, geht über die Kräfte des Menschen hinaus: sie sind nur möglich als Frucht einer Gabe Gottes [...]“

24. Der Papst unterstreicht noch einmal mit Hilfe von Zitaten aus dem ersten Johannesbrief, dem Johannesevangelium, der Kirchenväter Augustinus und Johannes Chrysostomos sowie mit dem Hl. Thomas seine Grundüberzeugung: Zwischen der Gnade des Herrn und der Freiheit des Menschen, zwischen der Gabe und der Aufgabe besteht eine unauflösliche Verbindung.

25. Auch heute ist es Christus, der im Herzen jedes Menschen die volle und entscheidende Antwort auf die Frage bietet: „Meister, was muss ich Gutes tun, um das ewige Leben zu gewinnen?“ Die Aufgabe der Interpretation und Aktualisierung der sittlichen Gebote des Alten und Neuen Bundes war von Jesus den Aposteln und ihren Nachfolgern mit dem besonderen Beistand des Geistes der Wahrheit übertragen worden.

26. Die Briefe des Apostels Paulus bezeugen dies, die Kirche ist nämlich zugleich Glaubens- und Lebensgemeinschaft (Gal 5,6).

27. In diesem letzten Absatz des ersten Kapitels kommt der Papst auf „die von Jesus den Aposteln anvertraute Aufgabe“ der Einheit der Kirche zu sprechen: es geht um die Einheit in der Förderung und Bewahrung des Glaubens und des sittlichen Lebens. „Die Aufgabe, das geschriebene oder überlieferte Wort Gottes verbindlich zu erklären, ist nur dem lebendigen Lehramt der Kirche anvertraut, dessen Vollmacht im Namen Jesu Christi ausgeübt wird“, zitiert der Papst DV 10. Dementsprechend empfindet es Johannes Paul II. als seine „Pflicht“, „einige Tendenzen heutiger Moraltheologie“ zu beurteilen. Dies geschieht nun im zweiten Kapitel der Enzyklika.

1.3. „Gleicht euch nicht der Denkweise dieser Welt an“ (Röm 12,2) – Die Kirche und die Beurteilung einiger Tendenzen heutiger Moraltheologie.

28. Der Papst fasst in Nummer 28 seine Lehre des ersten Kapitels der Enzyklika nochmals zusammen und betont wiederum „die Gabe des Heiligen Geistes als Quelle und Stütze des sittlichen Lebens der ‚neuen Schöpfung‘ (2 Kor 5,17)“. Mit Hinweis auf DV 7 wird die Heilige Schrift als „Quelle jeglicher Heilswahrheit und Sittenlehre“ festgehalten. Mit GS 22 hält der Papst fest, dass es eine Weiterentwicklung der Sittenlehre durch die Kirche gibt.

29. Auftrag der Moraltheologie ist die vernünftige Reflexion „der menschlichen Handlungen und der Person“ im Hinblick auf das Gute und das Schlechte ihres Vollzugs; beruhend auf der Erkenntnis Gottes als „Anfang und Endziel des sittlichen Handelns“ in der Hingabe Jesu Christi. Durch OT 16 wird der Moraltheologie weiters die Sorge um die „wissenschaftliche Darlegung der Erhabenheit der Berufung der Gläubigen in Christus und ihre Verpflichtung, in der Liebe Frucht zu tragen für das Leben der Welt“ übertragen. Anhand von GS 62 werden alle Gläubigen aufgefordert, „in engster Verbindung mit den anderen Menschen ihrer Zeit zu leben und sich zu bemühen, ihre Denk- und Urteilsweisen, die in der Geisteskultur zur Erscheinung kommen, vollkommen zu verstehen“. Der Papst lobt die nachkonziliare Arbeit vieler Theologen und sieht sich verpflichtet „manche Interpretationen der christlichen Moral“, die mit der „gesunden Lehre“ (2 Tim 4,3) unvereinbar sind „kundzutun“ (vgl. Dei Filius 4, Erstes Vatikanisches Konzils).

30. Es werden existentielle Fragen gestellt: Was ist der Mensch? Was ist Sinn und Ziel unseres Lebens? Was ist das Gute, was die Sünde? Woher kommt das Leid, und welchen Sinn hat es? Was ist der Weg zum wahren Glück? Was ist der Tod, das

Gericht und die Vergeltung nach dem Tode? Ausführungen zu „Gewissen und Rechten und Pflichten“ werden angekündigt.

31. Mit Hilfe von Dignitatis Humanae (DH) 1, die wiederum die Enzyklika Pacem in Terris von Papst Johannes XXIII vom 11. April 1963 zitiert, wird das wachsende Bewusstsein der Würde des heutigen Menschen festgestellt. Dazu der Anspruch der Menschen, „dass sie bei ihrem Tun ihr eigenes Urteil und eine verantwortliche Freiheit besitzen und davon Gebrauch machen sollen, nicht unter Zwang, sondern vom Bewusstsein der Pflicht geleitet (DH 1)“. Es ist dem Papst ein wiederholtes Anliegen „das Recht auf Religions- und Gewissensfreiheit auf dem Weg zur Wahrheit als Fundament der Rechte der menschlichen Person“ (RH 17) hervorzuheben. Mit GS 11 wird daneben auf die Abweichung „einiger von der Wahrheit über den Menschen als Geschöpf und Ebenbild Gottes“ hingewiesen.

32. Das freie, subjektive Gewissensurteil ohne Transzendenzbezug führt zur „Krise um die Wahrheit“. Das Gewissen wird nicht mehr „als ein Akt der Einsicht der Person“ gesehen, sondern es legt autonom „die Kriterien für Gut und Böse“ fest.

33. „Parallel zur Verherrlichung der Freiheit“ leugnen einige „Humanwissenschaften“ die grundsätzliche Freiheitsfähigkeit des Menschen.

34. Mit GS 17 wird die Freiheit als Bedingung der Moral festgehalten und „wahre Freiheit“ im Suchen nach seinem Schöpfer gelehrt. DH 2 sagt, dass es eine „moralische Verpflichtung darstellt, die Wahrheit zu suchen und an der anerkannten Wahrheit festzuhalten“. J.H. Newman wird als Kronzeuge für den Primat der Pflicht vor dem Recht des Gewissens herangezogen.

Der Papst kündigt an, im Folgenden Tendenzen aufzuweisen, die die „Abhängigkeit der Freiheit von der Wahrheit“ abschwächen oder sogar leugnen. In den Nummern 35 bis 53 wird das Thema „Freiheit und Gesetz“ behandelt, in den Nummern 54 bis 64 das Thema „Gewissen und Wahrheit“, in den Nummern 65 bis 70 das Thema „Grundentscheidung und konkrete Verhaltensweisen“ und in den Nummern 71 bis 83 „die sittliche Handlung“.

1.3.1. Freiheit und Gesetz

35. Der Papst zitiert Gen 2,16-17: „die Freiheit ist dazu berufen und begrenzt, das Sittengesetz, das Gott dem Menschen gibt, anzunehmen“. Das Gesetz Gottes garantiert und fördert die Freiheit des Menschen.

36. Der Anspruch, sittliche Autonomie in Unabhängigkeit der Vernunft von Gott zu suchen, wird zurückgewiesen. Dem geforderten Dialog mit der modernen Kultur (GS 40 und 43) wird mit Thomas entsprochen, der den universal verständlichen, weil rationalen, Teil des natürlichen Moralgesetzes und seiner sittlichen Normen kannte. Die sittlichen Forderungen des natürlichen Sittengesetzes, des Willens, der menschlichen Vernunft und des persönlichen Gewissens bedürfen zu ihrer Kenntnis jedoch auch der göttlichen Offenbarung. Dies besonders im Hinblick auf den „gegenwärtigen Zustand der gefallenen Natur“ (siehe Pius XII. Humani Generis 561-562 vom 12. August 1950). Der Mensch gibt sich nicht selbst und autonom Normen, auch seine Vernunft hat an dem ewigen Gesetz Anteil, das Gott festlegt.

37. Die Unterscheidung einer sittlichen Ordnung, menschlichen Ursprungs und einer Heilsordnung lehnt das Lehramt ab. Auch ist das Wort Gottes nicht nur eine allgemeine „Paränese“, sondern besitzt einen „spezifischen und konkreten, universal gültigen und bleibenden sittlichen Gehalt“.

38. Noch einmal wird GS 17 zitiert und kommentiert. Der Hl. Gregor von Nyssa bezeugt die Königswürde der menschlichen Natur durch die Ähnlichkeit mit dem Herrn des Universums. Von Gen 1,28 („Bevölkert die Erde und unterwerft sie euch“) rührt eine „gerechtfertigte Autonomie“ her, d.h. dass auch die „Gesellschaften ihre eigenen Gesetze und Werte haben“(GS 36).

39. Nicht nur die Welt, „auch ,der Mensch selbst wurde seiner eigenen Sorge und Verantwortung anvertraut‘, [...] Gott hat ihn ,der Macht der eigenen Entscheidung überlassen‘(Sir 15,14).“ Auf GS 36 wird weitere zwei Mal verwiesen.

40. Die Kreativität und der Einfallsreichtum der Vernunft findet ihre Wahrheit und Autorität im ewigen Gesetz, d.h. der göttlichen Weisheit. Dahingehend zitierte Johannes XXIII. in Pacem in Terris den Hl. Thomas. Das Naturgesetz ist „das von Gott uns eigen gegebene Licht des Verstandes“. Von daher bedeutet Autonomie, „dass der Mensch [...] ein vom Schöpfer empfangenes Gesetz als Eigenbesitz in sich trägt“.

41. Der Mensch nimmt in freiem Gehorsam das Sittengesetz Gottes an, was einen Widerspruch zwischen Freiheit und Gesetz verhindert. Dieser Gehorsam ist keine Heteronomie, keine Entfremdung, die der Würde der Person widerspricht. Der Mensch trägt die Erkenntnis von Gut und Böse nicht als Eigenbesitz sondern als

Teilhabe in sich. Das Licht der natürlichen Vernunft und der göttlichen Offenbarung tun dem Menschen die Forderungen der ewigen Weisheit kund.

42. GS 17 beschreibt die Würde des Menschen aus dem freien Gehorsam gegenüber dem Guten.

43. DH 3 verweist darauf, dass „die höchste Norm des menschlichen Lebens das göttliche Gesetz selber ist, das ewige, objektive und universale durch das Gott nach dem Ratschluss seiner Weisheit und Liebe die ganze Welt und die Wege der Menschengemeinschaft ordnet, leitet und regiert“. Das ewige Gesetz Gottes ist die Weisheit Gottes, d.h. Vorsorge und sorgende Liebe. Mit Hilfe des Naturgesetzes, des menschlichen Ausdrucks des ewigen Gesetzes, will Gott, dass der Mensch vernünftig und verantwortlich die Welt leitet. Der Mensch hat dank dieser Teilhabe an der ewigen Vernunft eine natürliche Neigung, zur sittlich gebotenen Handlung und zum gebotenen Ziel.

44. Da die Kraft des Gesetzes auf seiner Autorität Verpflichtungen aufzuerlegen, Rechte zu verleihen und gewisse Verhaltensweisen mit Lohn oder Strafe zu belegen beruht, kann der Mensch gar nicht oberster Gesetzgeber seiner Handlungsnormen sein.⁵

45. Das positive bzw. geoffenbarte Gesetz Gottes genauso wie das Naturgesetz, das „alte“ Gesetz wie das „neue“ Gesetz im Heilsplan als „innerliches Gesetz“ beziehen sich allesamt auf das Gesetz, dessen Urheber Gott ist.

46. Manche Naturwissenschaften wollen die Natur des Menschen ohne die sittliche Frage beschreiben. Die materielle oder biologische Natur des Menschen steht nicht im Widerspruch zu seiner Freiheit und die Natur ist mehr als allein die Freiheit.

47. Die Verbote der Empfängnisverhütung, der direkten Sterilisierung, der Autoerotik, der vorehelichen Beziehungen, der homosexuellen Beziehungen sowie der künstlichen Befruchtung sind nicht durch einen physizistischen Biologismus oder Naturalismus des Naturgesetzes bedingt, sondern durch den verantwortungsvollen und freien Vernunftgebrauch.

48. Die menschliche Freiheit ist gegenüber dem Leib nicht absolut. GS 14 betont die Einheit von Körper und Seele als Einheit des menschlichen Seins.

⁵⁵ Johannes Paul II. bezieht sich auf die Enzyklika Leo XIII. *Libertas Praestantissimum* vom 20. Juni 1888, die diese „thomistische Lehre vom Naturgesetz“ und der „höheren Vernunft“ des göttlichen Gesetzgebers bekräftigte.

49. Eine Lehre, welche die sittliche Handlung von den leiblichen Dimensionen ihrer Ausführung trennt, steht im Gegensatz zur Lehre der Heiligen Schrift und der Überlieferung: „Unzüchtige, Götzendiener, Ehebrecher, Lustknaben, Knabenschänder, Diebe, Habgierige, Trinker, Lästere und Räuber“ sind vom Gottesreich ausgeschlossen (1 Kor 6,9-10) und das Konzil von Trient qualifiziert diese Praktiken als „Todsünden“, d.h. durch sie wird zwar nicht der Glaube aber die Gnade verloren (Cum hoc tempore Kap. 15. DS 1544 sowie die Postsynodale Ermahnung Reconciliatio et paenitentia vom 2. Dezember 1984).

50. Die Einheit von Leib und Seele als Natur der menschlichen Person begründet ihre Würde und Verpflichtung zur absoluten Achtung des menschlichen Lebens.

51. Die Wahrheit des Naturgesetzes begründet seine Universalität und Unveränderlichkeit.

52. Johannes Paul II. interpretiert GS 10 und 29 im Sinne der Unveränderlichkeit der positiven Gebote: „Es ist immer und für alle recht und gut, Gott zu dienen, ihm die gebührende Verehrung zu erweisen und die Eltern zu ehren, wie es sich ziemt“. Bzgl. der negativen Gebote kommt noch etwas hinzu: „Auch die negativen Gebote des Naturgesetzes sind allgemein gültig: sie verpflichten alle und jeden einzelnen allezeit und unter allen Umständen.“ Mit Hinweis auf Mt 19,17-18 wird noch einmal die Einhaltung dieser negativen Gebote von Jesus als Bedingung für den Erhalt des „Lebens“ beglaubigt.

53. Die Natur des Menschen ist „das Maß der Kultur“. Indem der Mensch in „Übereinstimmung mit der tiefen Wahrheit seines Wesens lebt“ wird er nicht „zum Gefangenen irgendeiner seiner Kulturen“.

1.3.2. Gewissen und Wahrheit – Das Heiligtum des Menschen

54. Das „Herz“ der menschlichen Person ist ihr sittliches Gewissen. Aus GS 16 wird zitiert und damit auf Röm 2,14-16 verwiesen.

55. Der Papst verteidigt die Normen des Sittengesetzes als „bindendes objektives Kriterium für die Urteile des Gewissens“. Dies tut er gegen die „Meinung verschiedener Theologen“, die in den Normen des Sittengesetzes eine „allgemeine Orientierung“ für eine persönliche Entscheidung sehen „seinem persönlichen und sozialen Leben eine geregelte Ordnung zu geben“. Die Akte des Gewissens werden

dabei zu Entscheidungen, gleichzeitig wird das Gewissen als Heiligtum im Menschen mit GS 16 „hochgepriesen“.

56. Der Papst verurteilt folgende Haltung: Eine gewisse konkrete existentielle Betrachtung, die den Umständen und der Situation Rechnung trägt, könne legitimer Weise „pastorale Lösungen“ ermöglichen, „in der Praxis guten Gewissens das zu tun, was vom Sittengesetz als für in sich schlecht eingestuft wird“.

Es folgen Ausführungen zum Gewissensurteil:

57. Röm 2,14-15 macht das „Wesen des Naturgesetzes verständlich“. Laut dem Papst stellt der Hl. Paulus das Gewissen dem Gesetz gegenüber.

58. Im Gesetz begegnet das Gewissen Gott als Urheber des Gesetzes.

59. Die „Gedanken der Heiden“, von denen der Hl. Paulus spricht, werden vom seligen Papst als „sittliches Urteil“ bezeichnet. Dieses ist ein „praktisches Urteil“, es wendet das Naturgesetz, welches das erste Prinzip der praktischen Vernunft ist, „dass man das Gute lieben und tun und das Böse meiden soll, auf eine konkrete Situation“ an. Der Gewissensakt erkennt das Gute, „das im hier und jetzt aufgegeben ist“. Es realisiert die „Anwendung des objektiven Gesetzes auf einen Einzelfall“. Die Instruktion über die Situationsethik „Contra Doctrinam“ vom 2. Februar 1956 von Pius II. wird zitiert.

60. GS 16 sowie DH 3 werden zitiert, um auf den dem Gewissen gebotenen Gehorsam gegenüber der „objektiven Norm“ hinzuweisen.

61. Die Erkenntnis der Wahrheit über das sittlich Gute bringt das Gewissen auch dazu, „die Verantwortung für das vollbrachte Gute und das begangene Böse zu übernehmen“. Das Gewissen erinnert auch daran „um Verzeihung zu bitten, das Gute zu tun und unaufhörlich mit Gottes Gnade die Tugend zu üben“.

62. Das Gewissen kann aber auch irren. GS 16 fasst die Lehre vom „irrenden Gewissen“ zusammen. Dieser Irrtum kann „das Ergebnis einer unüberwindbaren Unwissenheit sein“; d.h. einer Unkenntnis, die der Mensch allein nicht überwinden kann.

63. Die Würde des Gewissens beruht immer auf Wahrheit. Das subjektiv irrende Gewissen verliert deshalb seine Würde nicht. Es darf jedoch nicht „objektive Wahrheit“ beanspruchen. Ein irrendes oder nicht schuldhaft getroffenes Fehlurteil bleibt aber trotzdem ein Übel.

64. In Mt 6, 22-23 finden wir den Aufruf „das Gewissen zu bilden“. Die göttlichen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe sowie die Kardinaltugenden helfen dabei, ebenso die Kirche und das Lehramt (DH 14).

1.3.3. Grundentscheidung und konkrete Verhaltensweisen

65. Einige Autoren führen eine Unterscheidung zwischen einer Grundoption und der freien Wahl konkreter Verhaltensweisen ein. Die Grundoption wird „durch jene fundamental Freiheit vollzogen [...] mittels der die menschliche Person über sich selbst als ganze entscheidet, [...] ‚in transzendentaler und athematischer Weise‘. Gegenüber dem absolut Guten äußert sich die Freiheit der Person, das sittlich ‚Gute‘ und ‚Schlechte‘ wird ‚ausdrücklich der transzendentalen Dimension der Grundoption vorbehalten‘.“ Die aus dieser Option stammenden Einzelhandlungen wären nur partiell und niemals endgültige Versuche, diese Grundoption auszudrücken und werden als „richtig“ oder „falsch“ bezeichnet. Diese Einzelhandlungen werden „gleich wie ein bloßes Naturgeschehen“ betrachtet, „die im eigentlichen Sinn sittliche Qualifizierung der Person hängt allein von der Grundoption ab.“

66. „Zweifellos anerkennt die christliche Sittenlehre in ihren eigenen biblischen Wurzeln die besondere Bedeutung einer Grundentscheidung, die das sittliche Leben kennzeichnet und die Freiheit radikal Gott gegenüber in Anspruch nimmt. Es handelt sich um die Entscheidung des Glaubens sowie um den Gehorsam des Glaubens (Röm16,26) (DV 5; DF 3: DS 3008)“. Die Grundentscheidung betrifft von Israel bis zum jungen Mann in Mt 19,21 zuerst Exodus 20,2 und dann den Dekalog.

67. Die Grundoption der „biblischen Lehre“ ist „zutiefst mit den konkreten Einzelhandlungen“ verbunden; sie befähigt den Menschen, dem Ruf der Nachfolge zu gehorchen und mit Hilfe der Gnade sein letztes Ziel anzustreben.

68. „Die einmal empfangene Gnade der Rechtfertigung – so lehrt das Konzil von Trient – kann nicht nur durch die Untreue, die den Menschen um seinen Glauben bringt, sondern auch durch jede andere Todsünde verloren gehen“ (Cum hoc Tempore 15: DS 1544 und DS 1569).

69. Der Papst insistiert auf der Unterscheidung zwischen Todsünden und lässlichen Sünden.

70. Die Lehre des Konzils von Trient, wonach die Voraussetzung einer Todsünde die schwerwiegende Materie, das volle Bewusstsein und die bedachte Zustimmung sind, wird bestätigt.

71. Die menschlichen Handlungen werden als „Selbstaussdruck“ des Menschen festgehalten.

72. Das menschliche Handeln ist sittlich gut, wenn es auf sein letztes Ziel hin geordnet ist.

73. In dieser Hinsicht „besitzt das sittliche Leben einen wesenhaft teleologischen Charakter.

74. Diese Teleologie widerspricht einem Utilitarismus und Pragmatismus, die versuchen die sittlichen Güter zu maximieren bzw. die Übel zu minimieren.

75. Die Erarbeitung einer „autonomen“ Moral, die sich das „Objekt“ des sittlichen Handelns zwar vernunftgemäß wählt, kennt auch falsche Lösungen. Dazu gehören der Konsequentialismus, der die Kriterien für die Richtigkeit einer bestimmten Handlung aus den voraussehbaren Folgen einer getroffenen Wahl bestimmt sowie der Pragmatismus, der unter Abwägung der Werte der verfolgten Güter zu einer Entscheidung kommt; sie werden abgelehnt.

76. Das Anliegen Ressourcen und Gewinne naturwissenschaftlich zu berechnen ist legitim. Voluntarismus – der Vorrang des Willens vor der Vernunft – und willkürliche Pflichtmoral sind unmenschlich. Dennoch darf die gewählte Verhaltensweise den Geboten des göttlichen und des Naturgesetzes nicht widersprechen.

77. Die Erwägung der Folgen und Absichten genügt nicht für die Bewertung der moralischen Qualität einer konkreten Wahl.

78. Der sittliche Charakter der menschlichen Handlung ist von dem durch den freien Willen vernunftgemäß gewählten Gegenstand abhängig. Dieser Gegenstand ist nicht bloß die gute Absicht, sondern die Hinordnung auf das letzte Ziel. Die guten Werke müssen Gott auch gefallen (Alfons Maria von Liguori).

79. Proportionalistische Theorien werden zurückgewiesen. Sie behaupten es sei unmöglich, ohne die Absicht oder die Folgen einer Handlung zu berücksichtigen, diese als sittlich schlecht zu bewerten. Das entscheidende für das moralische Urteil ist das Objekt der menschlichen Handlung.

80. Es gibt auch „in sich schlechte“ Handlungen. Diese können nie auf Gott hin geordnet getan werden. GS 27 gibt eine eindrückliche Liste solcher Handlungsweisen, die im Gegensatz zum Leben selbst stehen. Daneben wird als Beispiel für in sich schlechte Handlungen auch auf die „vorsätzliche Unfruchtbarmachung“ verwiesen, „auch wenn es in der Absicht geschieht, Güter der Person, der Familie oder der Gesellschaft zu schützen oder zu fördern“ (Humanae Vitae 14).

81. Beispiele für in sich schlechte Handlungen in 1 Kor 6,9-10.

82. Die Lehre vom Objekt als Quelle der Sittlichkeit ist authentische Ausdrucksform der biblischen Moral des Bundes und der Gebote, der Liebe und der Tugenden.

83. Mit Hilfe des Heiligen Geistes sind wir in der Lage, in der Wahrheit, die Jesus Christus ist, das göttliche Gesetz, „das im Gebot der Gottes- und der Nächstenliebe zusammengefasst ist, voll zu begreifen und vollkommen zu leben“. Dieser „Glanz der Wahrheit“ wird im folgenden 3. Kapitel ausgeführt.

1.4. „Damit das Kreuz Christi nicht um seine Kraft gebracht wird“ (1Kor 1,17) – Das sittlich Gute für das Leben der Kirche und der Welt.

1.4.1. Freiheit und Glaube (nn. 84-89)

84. Der wesentliche Zusammenhang zwischen der Wahrheit, dem Guten und der Freiheit ist der modernen Kultur größtenteils abhanden gekommen. Es ist die pastorale Aufgabe der Kirche, diesen Zusammenhang wiederherzustellen.

85. Dazu muss die Kirche „den Blick unverwandt auf den Herrn Jesus richten“. Besonders im gekreuzigten Jesus findet sie die Antwort auf die Frage, wie Gehorsam möglich ist.

86. „Vernünftige Überlegung und alltägliche Erfahrung zeigen die Schwäche, von der die Freiheit des Menschen gezeichnet ist.“

87. Jesus offenbart mit seiner eigenen Existenz, dass sich die Freiheit in der Liebe, das heißt in der Selbsthingabe, verwirklicht.

88. Der Glaube kann von der Moral nicht getrennt werden. Genau das geschieht aber im heutigen Säkularisierungsprozess.

89. Der Glaube besitzt auch einen sittlichen Inhalt.

1.4.2. Das Martyrium, Verherrlichung der Unverletzlichen Heiligkeit des Gesetzes Gottes (nn.90-94)

90. Das christliche Martyrium hat das Leben der Kirche ständig begleitet und begleitet es noch immer.

91. Im Alten Bund weigert sich Susanna zu sündigen (Dan 13, 22-23), Johannes der Täufer wird als Märtyrer Vorläufer des Messias (Mk 6, 17-29). Stephanus, Jakobus und viele andere Jünger Jesu sterben als Märtyrer.

92. Das Martyrium bekräftigt die Heiligkeit des Gesetzes und die Unantastbarkeit der menschlichen Würde.

93. Das Martyrium ist ein Zeichen der Heiligkeit der Kirche.

94. Die großen Traditionen der Religions- und Geistesgeschichte des Orients und Abendlandes bestätigen den Wert des Gewissens.

1.4.3. Die allgemeinen und unveränderlichen sittlichen Normen (nn.95-97)

95. Die Normen des Sittengesetzes wurden nicht von der Kirche sondern von Christus gelehrt.

96. Die sittlichen Ansprüche Christi wenden sich an alle Menschen.

97. Dies gilt auf nationaler wie internationaler Ebene.

1.4.4. Die Moral und die Erneuerung des gesellschaftlichen und politischen Lebens (nn.98-101)

98. Schwere soziale und wirtschaftliche Ungerechtigkeit sowie politische Korruption demütigen die Grundrechte ganzer Völker.

99. Allein Gott bildet die unverrückbare Grundlage der Sittlichkeit. Aus der Verneinung der Wahrheit im objektiven Sinn entsteht der Totalitarismus.

100. Der KKK betont, dass auf wirtschaftlichem Gebiet die Achtung der Menschenwürde die Tugend der Mäßigung erfordert; die Tugend der Gerechtigkeit, um die Rechte des Nächsten zu wahren und die Solidarität entsprechend der Goldenen Regel und der Freigiebigkeit des Herrn.

101. Nach dem Niedergang des Marxismus zeigt sich der ethische Relativismus als Gefahr der Demokratie.

1.4.5. Gnade und Gehorsam gegenüber dem Gesetz Gottes (nn.102-105)

102. „Die Befolgung des Gesetzes Gottes kann in bestimmten Situationen sehr schwer sein, niemals ist sie jedoch unmöglich“.

103. Das rettende Kreuz Jesu, die Gabe des Heiligen Geistes, die Sakramente geben Gnade und Kraft, das heilige Gesetz Gottes zu befolgen.

104. Dem Sünder, der sich bekehrt, öffnet sich das Erbarmen Gottes.

105. Gott verlässt den schwachen Menschen nicht.

1.4.6. Moral und Neuengalisierung (nn.106-108)

106. Die „Neu-Evangelisierung“ bringt ganzen Völkern, die entchristlicht sind, erneut das Evangelium.

107. Die Evangelisierung und Neuevangelisierung schließt auch die Moral ein.

108. Am Ursprung der Neuevangelisierung steht der Geist Christi.

1.4.7. Der Dienst der Moraltheologen (nn.109-113)

109. Die ganze Kirche ist zur Evangelisierung und zum Zeugnis eines Glaubenslebens berufen. Insbesondere ist der Theologe gerufen, in Gemeinschaft mit dem Lehramt ein tieferes Verständnis des Glaubens zu gewinnen.

110. Die Moraltheologie ist „die wissenschaftliche Reflexion über das Evangelium als Geschenk und Gebot neuen Lebens, über das Leben, das von der Liebe geleitet, sich an die Wahrheit hält (Eph 4,15)“.

111. Die Grundfrage, der die Moraltheologen nachzugehen haben, lautet: Was muss ich tun, um das ewige Leben zu gewinnen?

112. Das Evangelium kündigt auch von der Barmherzigkeit Gottes.

113. Theologen müssen trachten, der Glaubenslehre keinerlei Schaden zuzufügen.

1.4.8. Unsere Verantwortlichkeit als Hirten (nn.114-117)

114. Eine besondere Verantwortung für den Glauben und das Glaubensleben lastet auf den Bischöfen.

115. Deshalb stellt der Nachfolger Petri mit dieser Enzyklika auch erstmals Grundzüge der Morallehre der Kirche dar.

116. Die Bischöfe wachen über die zuverlässige Lehre des Wortes Gottes.

117. In der Antwort der Kirche auf Gewissensfragen findet sich die Stimme Jesu Christi, die Stimme der Wahrheit über Gut und Böse.

1.5. Schluss – Maria, Mutter der Barmherzigkeit

118. Wir vertrauen uns, das sittliche Leben der Gläubigen und der Menschen, die guten Willens sind, die Forschungen der Fachleute für Ethik und Moraltheologie Maria, der Mutter Gottes und Mutter der Barmherzigkeit, an. Maria ist die Mutter der Barmherzigkeit, weil Jesus Christus, ihr Sohn, vom Vater als Offenbarung der Barmherzigkeit Gottes gesandt worden ist (Joh 3, 16-18).

2. Der Dekalog

2.1. Der „Dekalog“ in der Moralenzyklika „Veritatis Splendor“

Der „Dekalog“ nimmt eine zentrale Stellung im ersten Kapitel der Enzyklika ein. Er kommt ausdrücklich in den Nummern 12 und 13 vor, im Gleichnis vom Reichen Jüngling. Aber schon in Nummer 10 werden die „Zehn Gebote“ in den Zusammenhang dessen gestellt, dass der Mensch tun soll, was durch Gott geoffenbart ist. Die Nummern 12 und 13 wiederholen den Ausdruck „Zehn Gebote“ je zwei Mal. Im Zusammenhang mit der moraltheologischen Theorie der Grundentscheidung argumentiert der Papst in VS 66 mit den „Zehn Geboten“ und stellt deren objektive Norm heraus. In der Nummer 79 werden die „Zehn Gebote“ zur Richtschnur dessen, was „in sich schlechte Handlungen“ sind. VS 97 macht die grundlegende Bedeutung der „Zehn Gebote“ erneut deutlich, indem sie als allgemeine und unveränderliche sittliche Normen herausgestellt werden.

2.2. Der Dekalog im Gotteslob⁶: die Tradition des Katholischen Katechismus

Ich bin der Herr, dein Gott.

1. Gebot: Du sollst keine anderen Götter neben mir haben!
2. Gebot: Du sollst den Namen Gottes nicht verunehren!
3. Gebot: Gedenke, dass Du den Sabbat heiligst!
4. Gebot: Du sollst Vater und Mutter ehren!
5. Gebot: Du sollst nicht töten!

⁶ Gotteslob. Katholisches Gebet- und Gesangbuch. 1975. Nummer 61.

- 6. Gebot: Du sollst nicht ehebrechen!
- 7. Gebot: Du sollst nicht stehlen!
- 8. Gebot: Du sollst kein falsches Zeugnis geben wider deinen Nächsten!
- 9. Gebot: Du sollst nicht begehren deines Nächsten Frau!
- 10. Gebot: Du sollst nicht begehren deines Nächsten Hab und Gut!

2.3. Der Dekalog in der Moraltheologie⁷

Der Theologieprofessor Delhaye, der in Lille und Lyon lehrte, erinnert, dass der Dekalog zusammen mit dem Credo und Vater Unser entsprechend dem Katechismus des Konzils von Trient zur Grundausrüstung der Morallehre in der Pastoral, in der Katechese und der Kasuistik des Sakramentes der Beichte gehörten. In den dreißig Jahren vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil wurde der Dekalog zur Darstellung der katholischen Moral zum Teil sehr kritisiert. Er würde die Moral nur bruchstückhaft, negativ und mehr dem Alten als dem Neuen Testament entsprechend darstellen. Der Dekalog bildet in den Büchern Exodus und Deuteronomium einen Teil der Bundestheologie und kann nicht übergangen werden. In der Bibel besteht kein Widerspruch zwischen der Liebe Gottes und seinen Geboten. Ohne Liebe sind die Gebote und Tugenden nichts wert, sagt der Heilige Paulus im ersten Korintherbrief (1 Kor 13, Hohes Lied der Liebe). Im Gegenzug gilt, dass ohne Gebote Gottes- und Nächstenliebe leere Versprechen bleiben (1 Joh 5,3; Mt 7,21).

Wir dürfen die moraltheologische Tradition einer absoluten Gesetzesmoral, wie sie für das 19. Jahrhundert bestimmend war, nicht mit der moraltheologischen Tradition überhaupt verwechseln. Der Dekalog, die Gnade und die Liebe gehören wesentlich miteinander verbunden. Die Geschichte zeigt uns, wie der Herr Jesus Christus, die Apostel, die Kirchenväter und TheologInnen diese Integration geleistet haben.

Welchen Platz hatte der Dekalog in der Lehre Jesu Christi? Welchen Platz bei Paulus? Folgte die Tradition in der Morallehre dem Dekalog oder anderen Tugenden?

⁷ Philippe Delhaye. Le Décalogue et sa place dans la morale Chrétienne. Paris 1963.

2.3.1. Der Dekalog im Alten Bund – Die Texte in Exodus und Deuteronomium

Der Terminus „Dekalog“ wird in der Griechischen Form erst ab dem 2. Jh. n. Chr. gebraucht (z.B. vom Hl. Irenäus in Adversus Haereses 4,5). In der Lateinischen Form ist Tertullian einer der ersten, der den Begriff „Dekalog“ verwendet.

Die hebräische Bibel spricht von den „zehn Worten“ (Ex 34,28; Dt 4,13; 10,4). Die „zehn Worte“ gehören als Gesetz zum Sinaibund sowie zur Liturgie der Feste, die diesen Bund erinnern. Ex 20, 1f. ist der Teil des Gesetzes, den Gott seinem Volk direkt mitteilt, wie wir aus Ex 19, 25 erfahren. Die weiteren Teile werden nur Moses mitgeteilt (siehe Ex 20, 21). In Deuteronomium erinnert Moses die Israeliten an die Sinaiereignisse (Dt 4, 4-5). Gott kommuniziert hier seinem Volk direkt „die zehn Worte“, die den Bund zusammenfassen (Dt 4,13). Gott spricht diese „zehn Worte“ zur ganzen Versammlung und schrieb sie selber auf (Dt 5,22). Dann bleibt Moses alleine bei Gott und erhält weitere Weisungen. Diese klingen zum Teil anders als „die zehn Worte“. Im Sch'ma Israel wird zum ersten Mal von der Gottesliebe gesprochen (Dt 6,4f.). In Ex 20,17 ist „das Haus des Nächsten“ noch wichtiger als dessen Frau. Dt. 5,21 steht die Frau vor dem Besitz des Nächsten. Zu diesem Besitz „gehören“ wiederum „Knecht“ und „Magd“.

Die jüdische, griechische und lateinische Form des Textes:

Der Talmud folgt dem Text in Exodus am treuesten. Philon (De decalogo, 65-106) bestimmt die Tradition der Griechisch sprechenden Judengemeinden. An dieser orientieren sich die orientalischen und die lateinische Kirche bis Augustinus. Die Orthodoxen, viele Reformatoren und Calvin folgen Augustinus nicht, die Katholiken und Luther schon.

Die Rabbiner beginnen mit Ex 20,2. Philo beginnt mit Ex 20,3: Die Verehrung Gottes ist das erste Gebot. Es folgt das Bilderverbot (Ex 20,4-6). Das 3. Gebot ist den Namen Gottes zu respektieren (Ex 20,7) und das 4. betrifft den Sabbat (Ex 20,8-11). Das 5. Gebot gebietet Respekt vor der Eltern (Ex 20, 12), das 6. betrifft den Ehebruch (Ex 20,13), das 7. Mord (Ex 20,14), das 8. verbietet zu stehlen (Ex 20,15), das 9. Gebot verbietet zu lügen (Ex 20,16) und das 10. Gebot verbietet, die Frau und den Besitz des Nächsten „zu nehmen“.

Augustinus nimmt die Gottesverehrung, das Respektieren des Namen Gottes und das Halten des Sonntagsgebots als die ersten drei Gebote. Das Bilderverbot ist kein

eigenes Gebot mehr, sondern gehört zum ersten. Diese erste Tafel mit ihren 3 Geboten erinnert Augustinus an die Trinität. Die zweite Tafel des Gesetzes ist der „soziale Dekalog“. Wie das Deuteronomium zählt Augustinus das Gebot, die Frau des Nächsten nicht zu begehren, als ein eigenes Gebot, das die Keuschheit betrifft. Das 10. Gebot ist ein Gebot der Gerechtigkeit.

2.3.2. Der Dekalog und der Neue Bund – Christus und das Mosaische Gesetz

Auch Jesus erfüllte das Mosaische Gesetz: Er trug die rituellen Quasten an seinem Mantel (in Mk 6,56 bitten die Kranken sie berühren zu dürfen). Vor den Festmahlen spricht er den üblichen Segen (Mk 6,41; 8,6; 14,22). Er respektiert den Tempel (in Mk 11,15-17 verbietet er seine Profanierung). Er anerkennt die Heiligkeit der Opfer, die im Tempel dargebracht werden unter der Bedingung, dass dies im Kontext der Liebe und Versöhnung geschieht (Mt 5,23-24). Jesus befolgte jedes Jahr den Ritus des Pessachfestes mit dem Segen des Bechers, dem Singen des Hallels wie auch der Zueignung (Lk 22,7-17; Mk 14,26; Mt 26,17f.; Joh 2,13; 4,45 etc.). Jesus bezahlt dem Fiscus Judaicus die Steuer der Doppeldrachme (Mt 17,27). Er erfüllt das Gesetz bis auf das kleinste Jota (Mt 5, 17-19). Auf der anderen Seite protestiert Jesus gegen bestimmte pharisäische Gesetzesinterpretationen; er tritt aber nicht als Kommentator sondern wie ein Gesetzgeber auf (Mk 1,22; Mk 2,28). Er kritisiert die Tradition der Reinheitsgesetze und –vorschriften und stellt ein befreiendes Prinzip auf (Mt 15,11; Mk 7,1-9).

Christus und der Dekalog

Für den Dekalog gilt, was für das Mosaische Gesetz auch gilt (siehe Apostelkonzil Apg 15, 28-29): Die Zeremonialgesetze sind aufgehoben, die moralischen Gebote bleiben. Als Zeremonialgebote gilt z.B. das Verbot, Gott durch ein Bild darzustellen (Ex 20,4; Dt 5,8) und das absolute Ruhegebot am Sabbat (Ex 20, 8-11; Dt 5, 12-15).

Der Kult im Neuen Bund ist ein spiritueller Kult – logike thusia. Dies gilt auch für die Verehrung des Kreuzes. Was den Sabbat betrifft, ist Mk 2,28 wichtig: „somit ist der Sohn des Menschen Herr auch des Sabbats“. Über Jesu Behandlung des Sabbats wurden die Juden wild vor Zorn (Lk 6,11; Joh 7,23).

Um die Bedeutung, die Jesus den moralischen Geboten des Dekalogs zugesteht, aufzuzeigen, gibt Delhaye – 30 Jahre vor VS – Mt 19, 17-19 an und weist diese Stelle bei Matthäus als „praktisches Zitat von Exodus 20, 12-16 und Deuteronomium

5, 16-17“ aus. Nur das letzte Gebot im Matthäuszitat – das Gebot der Nächstenliebe – kommt aus Levitikus (Lev 19,18); es ist ein neues Gebot (Joh 13, 34). Wie Johannes Paul II. so betont auch Delhay, dass die Synoptiker wie der Heilige Paulus die Gebote des Dekalogs klar und deutlich vom Gebot der Nächstenliebe abhängig machen. Auch aus Joh 14,15 ist klar, dass Gottes- und Nächstenliebe nicht ohne die Befolgung der Gebote möglich ist. *Finis praecepti est caritas* sagt Thomas v. Aquin (I-II. q. 100. Art.11, concl.) und zitiert dabei 1 Tim 1, 5. Trotzdem widmet der Hl. Thomas dem Dekalog nur wenige Artikel seiner *Summa theologiae* und entwickelt die ganze Moraltheologie mit Hilfe der Tugenden.

2.3.3. Die Integration des Dekalogs in die christliche Moral

Die Urgemeinden und ChristInnen der ersten Jahrhunderte sowie die Kirchenväter entwarfen und lehrten die christliche Moral nicht anhand des Dekalogs. Die Apostolischen Väter entnehmen aus den Evangelien die Gebote Christi und der Apostel. Die Moral folgt dabei drei christozentrischen Prinzipien: 1. der Würde der ChristInnen, die vom Vater zu Kindern Gottes gemacht wurden, zu lebendigen Bausteinen des Turmes der Kirche Christi; 2. dem Bewusstsein, dass Christus in ihnen wohnt und er ihnen eine innere Regel der Moral ist, sodass sie „ChristusträgerInnen“ sind (*christophoroi*). Der Heilige Polykarp schreibt an die Philipper: „Es gibt nur eine Liebe, ein Martyrium, eine Tugend, die uns kleidet: den Christus. Der Christ ist vom auferstandenen Leben des Christus erfüllt [...] Der Christus ist die kraftvolle Wurzel des Glaubens [...] Es ist Jesus Christus, der uns schenken wird, für Ihn zu leiden.“; 3. dem Heiligen Geist als dem Prinzip der Heiligkeit und eines moralischen Lebens. Mit dem Heiligen Geist wohnen auch der Vater und der Sohn in unserem Herzen, der Seele der ChristInnen. Der Heilige Geist belehrt, er offenbart, er macht lebendig und regeneriert.

Der Dekalog wird wie ein Element des Naturrechts dargestellt.

Für die ChristInnen bleibt der Dekalog als Teil des Mosaischen Gesetzes verdächtig. Für die Idee des Naturrechts ist die Stoa für die Kirchenväter wichtig. Der Dekalog wird als Teil der natürlichen Moral, als von der Philosophie gelehrte Gebote verstanden. Das ist die Auffassung des Hl. Irenäus: Gott gab den Dekalog den Heiden in einer natürlichen Offenbarung.

Der Dekalog als Ausdruck der Liebe

Es ist der Heilige Augustinus, der den Dekalog in die Darstellung der christlichen Moral integriert. Der Naturrechtsaspekt des Dekalogs bleibt bei ihm bestehen, wird jedoch mit Röm 13,9-10 erweitert: die Liebe ist die Erfüllung des Gesetzes. Die göttliche Agape inspirierte den Dekalog, die ersten drei Gebote sind Ausdruck der göttlichen Liebe, die zweite Tafel ist Ausdruck der Nächstenliebe. Durch den Geist Jesu Christi wird das Gesetz Gnade und Wahrheit. Das Gesetz lässt uns die Gerechtigkeit verstehen und Gnade macht uns zu seiner Erfüllung fähig (Augustinus. Contra duas epistolas pelagianorum).

2.3.4. Die systematisierende Theologie des Mittelalters

Augustinus hatte großen Einfluss. Der Dekalog wird als Ausdruck der Liebe dargestellt (siehe z.B. Petrus Lombardus im 12. Jh. Sentenzenkommentar. Drittes Buch. Distinktion 36 und 37). Aber auch bei Petrus Lombardus ist der Traktat über die Liebe viermal länger als derjenige über den Dekalog oder die moralischen Tugenden und Verpflichtungen mit ihren drei Gegenständen: Gott, die anderen und wir selbst.

Der Hl. Thomas legt in der Prima Secundae die Fundamentalmoral dar. Anschließend studiert er in den Quaestiones 1-45 der Secunda Secundae die theologalen Tugenden und in den Quaestiones 45-170 die moralischen Tugenden: Klugheit, Gerechtigkeit, Stärke und Mäßigung. Thomas organisiert die Moral anhand der Tugenden. Den Dekalog vergisst er nicht (Prima Secundae q.100, a.2), er wird im Rahmen des alten Gesetzes behandelt und basiert auf den zwei Geboten der Liebe; die 10 Gebote enthalten derart alle Tugenden.

2.3.5. Der Dekalog – Naturrecht oder positives christliches Recht

Für Thomas sind die moralischen Gebote des alten Gesetzes Teil des Naturrechts, weil sie mehr oder weniger spontan der Vernunft entspringen (I-II, q.100, a.1) und alle moralischen Gebote entspringen letztlich dem Dekalog (a.3).

Ist der Dekalog nun Naturrecht der Vernunft oder gehört er in den Bereich des Glaubens und der Liebe, zu den übernatürlichen eingegossenen Tugenden? Historisch betrachtet ist es richtig, dass die Juden ihre Moral als eine göttliche Größe konzipierten, die Griechen als ein rationelles Gebilde. Wenn wir den Dekalog als die Gebote betrachten, die den ChristInnen zu halten aufgetragen sind, dann ist zu beachten, dass der Geist, der dieses Gesetz beseelt zur übernatürlichen Ebene gehört und nicht zur Natur.

2.4. Der Dekalog in der theologischen und philosophischen Ethik⁸

Deuser spricht von einem Verallgemeinerungsprinzip für die Gebote des Dekalogs. Aufgrund der wechselseitigen Verpflichtung, wie sie die Goldene Regel für das menschliche Miteinander fordert, wird der Dekalog verallgemeinert. Dabei ist zunächst die zweite Tafel betroffen. Anhand dessen, was Deuser das Realisierungsprinzip nennt, kommt er auf die Schwierigkeit der Erfüllung der Gebote zu sprechen. Menschliche Erfahrung zeigt, dass im Zusammenhang ethischer Aspekte das Handeln mehr Versuche darstellt denn Ergebnisse vorweist: Streben, Wollen, Aushalten, Bemühen der Umsetzung und vieles mehr führt in das Konfliktfeld der Ethik. Der Selbstwiderspruch ist stark, zwischen Einsicht und innerem Wollen, zwischen verständigem Willen und innerem Können, bis zur existentiellen Verzweiflung reichen die Selbst-Erfahrungen, die „auch nicht ohne weiteres und nicht immer im direkten Zugriff“ beschreibbar sind.⁹ Das Glaubensprinzip steht an der Grenze, „die durch den Gegensatz von Gut und Böse, Erfüllung und Scheitern bezeichnet ist“.¹⁰ Luther beginnt seine Ethik im Sermon „Von den guten Werken“ deshalb mit dem unbedingten Gewicht des 1. Gebots. Mit Bezug auf Johannes „Da fragten sie ihn: Was müssen wir tun, um die Werke Gottes zu vollbringen? Jesus antwortete ihnen: Das ist das Werk Gottes, dass ihr an den glaubt, den er gesandt hat“ (Joh 6. 28f.) Das heißt: „Das erste und höchste, alleredelste gute Werk ist der Glaube an Christus“.¹¹ Im Großen Katechismus, Erklärung des 1. Gebots schreibt Luther: „Was heißt einen Gott haben, oder was ist Gott? Antwort: Ein Gott heißt das, von dem man erwarten soll alles Gute und Zuflucht haben in allen Nöten. So dass einen Gott haben nichts andres ist, als ihm von Herzen glauben und trauen. Wie ich oft gesagt habe, dass allein das Trauen und Glauben des Herzens beide macht, Gott und Abgott. Ist der Glaube und das Vertrauen recht, so ist auch dein Gott recht; und wiederum, wo das Vertrauen falsch und unrecht ist, da ist auch der rechte Gott nicht. Denn die zwei gehören zusammen, Glaube und Gott. Worauf du nun dein Herz hängst und verlässt, das ist eigentlich dein Gott.“¹²

⁸ Hermann Deuser. Die Zehn Gebote. Kleine Einführung in die theologische Ethik. Stuttgart 2005.

⁹ Ebd. S. 36f.

¹⁰ Ebd. S. 37.

¹¹ Ebd.

¹² Martin Luther. Großer Katechismus. 1529. Weimarer Werkausgabe. 30 I. In: Martin Luther. Lektüre für Augenblicke. Textauswahl von Walter Sparr. Insel Verlag. 1983. 19.

2.4.1. „Du sollst Vater und Mutter ehren“

Zum 4. Gebot: „kabad“ heißt wörtlich „verherrliche!“ und bedeutet: jemandem die ihm innewohnende Bedeutung zugestehen. Die Eltern „verherrlichen“ heißt, in ihnen in der Tat Instrumente Gottes zu sehen; Quelle allen Lebens. Zu diesem Gebot merkt Deuser an, dass sich das alttestamentliche Gebot, für die ältere Generation zu sorgen, heute grundsätzlich auf viele sozial Umformungen auswirkt: Die Kinderzeugung, Erziehung und gegenseitige Verantwortung der Generationen führen heute zu Frage nach den Pflichten der Eltern gegenüber den Kindern, wie der Kinder gegenüber den Eltern.

Was schulden erwachsene Kinder ihren Eltern?¹³

English lehnt es ab zu sagen, Kinder würden ihren Eltern etwas schulden. Hingegen sollen die Kinder für ihre Eltern viel tun. Die Pflichten erwachsener Kinder gegenüber ihren Eltern sind das Ergebnis der Liebe zwischen ihnen und den Eltern. Es geht aber nicht darum, etwas zurückzuzahlen. Wenn ich jemandem einen Gefallen tue, dann kann ich von ihm auch verlangen, dass er mir einen tut, wenn ich dies benötige. Umgekehrt gilt das auch. Das geht bei Nachbarschaftsbeziehungen – Hasenfüttern – und Geschäftsbeziehungen. Freundschaften funktionieren schon anders. Hier kommt das Thema Abhängigkeit, Servilität ins Spiel.

Die Freundschaftspflichten:

Freundschaften sollen mehr durch Wechselseitigkeit (mutuality) denn Gegenseitigkeit (reciprocity) gekennzeichnet sein. Wenn Freundschaften aus sind, sind auch die Verpflichtungen aus. Das ist bei einem Gefallen etwas anderes.

Die Beziehungen zwischen Eltern und Kindern:

Diese Beziehung soll eine freundschaftliche sein und keine, die auf den Gefälligkeiten beruht, die man einander schuldet. Der Grund einer Verpflichtung kann nicht in einem Opfer bestehen, das einmal erbracht wurde. Es gibt keine geschuldeten Dienste an den Eltern. Auch nicht, Briefe zu schreiben, Besuche zu machen, etc. Es gibt Freundschaft oder nicht. Und die Eltern haben auch kein Recht, aufgrund z.B. finanzieller Opfer oder Investition irgendetwas zu fordern, z.B. einen bestimmten Beruf zu ergreifen. Es geht darum, die jeweiligen Bedürfnisse, Fähigkeiten und Ressourcen zu sehen und den Zustand der

¹³ English, Jane, What do Grown Children Owe their parents? In: LaFollette, Hugh (Hg.), Ethics in Practice. An Anthology. Cambridge 1997. 174-178.

Freundschaftsbeziehungen ernst zu nehmen. Es ist die Qualität dieser Freundschaft zwischen erwachsenen Kindern und ihren Eltern, die das Handeln leitet.

Moralität, Eltern, und Kinder¹⁴

Haben Eltern gegenüber ihren Kindern spezielle moralische Pflichten und Verpflichtungen? Oder: Haben Eltern gegenüber ihren eigenen Kindern moralische Pflichten und Verpflichtungen, die sie gegenüber anderen Kindern oder Kindern im Allgemeinen nicht haben? Das Problem ist folgendes: Wollen wir moralisch handeln, müssen wir ohne Bevorteilung einzelner, d.h. unparteiisch handeln. Als Eltern können wir aber nicht unparteiisch handeln. Dasselbe gilt für viele andere Beziehungen.

Lösungsversuch: Wir können die Unparteilichkeitsforderung fallen lassen. Wir können spezielle elterliche Pflichten verneinen. Wir können versuchen, zwischen Unparteilichkeit und persönlicher Befangenheit zu vermitteln.

Es ist schwer, die Forderung nach Unparteilichkeit zurückzulegen. Sie hängt zu sehr mit dem modernen Gleichheitsgrundsatz zusammen. Und dieser hilft uns, gegen Egoismus, Sexismus und Rassismus anzukämpfen. Sicherlich gilt der Gleichheitsgrundsatz nur dann, wenn zwischen den Individuen kein grundlegender Unterschied besteht. Zwischen einem Verurteilten und einem Unschuldigen besteht ein solcher Unterschied. Können wir für unsere Kinder einen derartigen Unterschied herausstellen?

Warum sollte es moralisch von Bedeutung sein, dass es sich um ein eigenes Kind handelt? Es gehört einfach zu unseren tiefsten moralischen Instinkten, dass ein eigenes Kind mehr zählt, als ein fremdes. Wie kann ich dies aber moralisch rechtfertigen, wie kann ich diesen moralischen Instinkt legitimieren?

Untersuchen wir **drei mögliche Argumentationen**:

1. Wir leben in einer Gesellschaft und nur in einer Gesellschaft können wir überleben. Und diese Gesellschaften haben über Jahrtausende soziale Rollen hervorgebracht. Diese Rollen legen fest, wie wir uns gegenüber unseren Mitmenschen zu benehmen haben. Elternschaft ist eine dieser sozialen Rollen.

Dieses Argument hat einige Schwächen: Wie wollen wir zeigen, dass unsere Verpflichtungen gegenüber unseren Kindern andere sind, als gegenüber

¹⁴ Rachels, James, Morality, Parents, and Children, in: Ethics in Practice, 195-206.

fremden Kindern? Wie sollen die Verpflichtungen gegenüber unseren eigenen Kindern stärker sein als die anderen? Die Verpflichtung gegenüber den eigenen Kindern basiert auf einer besonderen sozialen Beziehung. Diese fehlt den fremden Kindern gegenüber. Wieso soll die Verpflichtung deshalb stärker sein?

Außerdem: Als Elternteil hat man Verpflichtungen gegenüber einem Kind, das in Not ist. Als BürgerIn habe ich auch die Verpflichtung, einem Kind, das in Not geraten ist, zu helfen. Daraus folgt nicht, dass die soziale Rolle die Stärke der Verpflichtung festlegt.

Unser Gesellschaftssystem fördert die Kinder, die Eltern haben, denen es finanziell gut geht und die gut für ihre Kinder sorgen können. Ist ein derartiges System gerecht? Weniger behüteten Kindern geht es schlechter. Ist das gerecht? Wir können das Glück nicht als Schiedsinstanz akzeptieren.

Bis ins 17. Jh. waren gefühlsbetonte Beziehungen zwischen den Eheleuten so selten, dass sie nicht erwartet wurden.¹⁵ In der Oberschicht wohnten Mann und Frau in eigenen Zimmern und sahen sich privat nur wenig. Kinder kamen gleich nach der Geburt außer Haus und Ammen sorgten die ersten 12 bis 18 Monaten für sie. Dann übernahmen zu Hause Gouvernanten die Erziehung. Von 7 bis 13 waren sie wieder außer Haus, weil sie zur Schule geschickt wurden. Die Kinder der Armen gingen auch mit diesem Alter aus dem Haus, um zu arbeiten; oft in den Häusern der Reichen. Ökonomische Interessen stabilisierten die Familie, nicht die emotionalen Bindungen von austauschbaren Individuen.

Bis ins 18. Jh. so scheint es, gab es ausschließlich moralische Verpflichtungen der Kinder gegenüber ihren Eltern. Kinder schuldeten den Eltern absoluten Gehorsam für die Großzügigkeit, das Leben geschenkt bekommen zu haben. In England blieb der Mann bis zu seinem 60. Geburtstag der Autorität seines Vaters unterworfen. Außer er heiratete mit dessen Einverständnis. Was also heute normal aussieht – elterliche Liebe zu den Kindern – ist bloß eine soziale Konvention unserer Gesellschaft. Von unseren gesellschaftlichen Institutionen sollen wir aber nicht vorschnell unsere natürlichen Pflichten ableiten.

2. Das Argument der Nähe. Eltern seien in einer besseren Lage nach ihren Kindern zu sehen. Sie wissen am besten, was ihre Kinder brauchen. Das begründe, dass sie sich stärker um ihre eigenen als um fremde Kinder sorgen.

¹⁵ Vgl. The Family, Sex and Marriage in England 1500-1800. Lawrence Stone 1979.

Dieses Argument leuchtet ein, wenn wir die Arten der Hilfe betrachten. Es geht um die alltäglichen Sorgen und Sorge. Man kann nicht an zwei Orten gleichzeitig sein. Wenn wir aber die Nahrung betrachten, so sind Eltern nicht besser in der Lage, als andere Menschen auch, den Kindern zu essen zu geben. Die modernen Kommunikations- und Verkehrsmittel ermöglichen auch die Versorgung sehr weit entfernter hungernder Kinder. Dasselbe gilt für die medizinische Versorgung. Internationale Hilfsorganisationen bringen rund um die Erde Hilfe. Für diese fundamentalen Bedürfnisse ist das Argument der Nähe also nicht geeignet.

3. Das Argument der persönlichen Güter. Glückliche Beziehungen und Liebe zu geben und zu erfahren gehört zur Qualität eines erfüllten Lebens. Kinder gehören zu den Beziehungen, die dem Leben Sinn geben. Und diese Liebe braucht Pflege und Opfer, um zu leben. Diese Liebe ist daher nicht unparteiisch und dies berechtigter Weise. Die Forderung der Unparteilichkeit würde ein großes persönliches Gut dahingeben. Warum ist eine Beziehung ein derart großes persönliches Gut? Weil sie auf Wechselseitigkeit der Hilfe gebaut ist? Liebe benötigt aber auch ein großes Maß an Unparteilichkeit. Es geht auch um Intimität und das Teilen von Erfahrungen. Die Eltern horchen dem Kind zu, lachen mit ihm, begleiten es. Es geht dabei um die persönliche Beziehung. Das hat aber mit Parteilichkeit nichts zu tun. Ich muss doch unterscheiden können, ob ich den Kindern Luxus schenke oder das Geld Waisenkindern zukommen lasse.

Was geschieht, wenn wir am Ideal der Unparteilichkeit festhalten? Wenn wir uns eine Welt vorstellen, in der jedes Kind von den Erwachsenen entsprechend seiner Bedürfnisse umsorgt wird, unabhängig ob es Eltern hat oder die Eltern dies alleine können? Auch in Utopia gibt es einige spezielle Interessen. Bestimmte Eltern werden bestimmten Kindern zugewiesen. Wer trägt diese Entscheidungen im sozialen System? Utopia kann uns moralische Sicherheit geben, zeigen, was falsch ist und was richtig. Das heißt nicht, dass wir in der realen Welt Ausnahmen von Utopia machen müssen. Wir sind nämlich nicht perfekt als Menschen.

Wie sollen sich nun Eltern, die nicht in Utopia leben, verhalten?

Es ist nicht moralisch verpflichtend, dass sich Eltern auch um fremde Kinder kümmern. Diese Sicht ist allerdings schwer zu halten, angesichts der verhungerten Kinder auf der ganzen Welt. Dies gilt aber auch für die entgegen gesetzte Haltung, die durch die Unparteilichkeit ausgedrückt wurde. Wenn ich lieber die Kinder in Afrika füttere als meine eigenen, dann werden mich die Nachbarn zu Recht als unmoralisch verurteilen.

Die am meisten verbreitete Ansicht in unserer Gesellschaft dürfte diejenige sein, dass Eltern erst dann die Pflicht haben, für andere zu sorgen, wenn sie die eigenen Kinder versorgt haben. Diese Haltung ermöglicht es, dass die eigenen Kinder Computer haben, Autos, Fernseher und Stereotürme und für die hungernden nichts mehr übrig bleibt. Kann das aber moralisch sein?

Der Autor schlägt daher folgende Lösung vor: Wir haben gegenüber allen Kindern eine wesentliche Pflicht, uns ihr Wohl angelegen sein zu lassen. Die eigenen Kinder dürfen aber vorgezogen werden. Bei ähnlichen und elementaren Bedürfnissen, dürfen die eigenen Kinder zuerst kommen. Was heißt elementar? Darf ich meine Kinder auf eine teure Universität schicken? Reicht die Unterscheidung: Ich darf meinen Kindern keine Luxuswaren geben, während anderen Kindern das nötige zum Essen fehlt? Trotzdem, diese Lösung lässt auch die besonderen sozialen Beziehungen zwischen Eltern und eigenen Kindern gelten. Und die Menschen werden so betrachtet, wie sie sind. Es wird nichts Unmenschliches verlangt. Die Kinder, die auf Luxus verzichten müssen, können lernen, dass es ein großer moralischer Wert ist, auf Luxus zu verzichten und verhungerten Kindern dadurch zu helfen. Und sie können ihre Eltern als moralisch vorbildliche Menschen bewundern. Eine Hoffnung, die wiederum mehr als utopisch ist.

2.4.2. „Du sollst nicht töten“

Deuser reflektiert über das Tötungsverbot und dessen Realisierungskonflikte:¹⁶ „Die heute weltweit über die Medien präsenten Morde und Hinrichtungen bei jeder sich politisch, sozial, national oder religiös bietenden Gelegenheit demonstrieren immer zugleich den Sinn des Verbots wie den Skandal seiner Übertretung. [...] Die historische Vergewisserung, dass das Tötungsverbot schon seit Urzeiten existiert, zwingt zunächst aber zu der Feststellung: Das Tötungsverbot setzt in alten Kulturen

¹⁶ Hermann Deuser. Die Zehn Gebote. Kleine Einführung in die theologische Ethik. Stuttgart 2005. 83-94.

die Geltung der Todesstrafe oder die Blutrache (durch Gott selbst oder durch religionsrechtliche Autoritäten) problemlos voraus, und darin zeigt sich, dass die universale Geltung des Verbots für die Gegenwart nicht einfach aus der Tradition als solcher begründet werden kann. [...] Schon die äußerst knappe Formulierung des 5. Gebots im Alten Testament lässt auf eine bewusste Verallgemeinerung schließen, hinter der bestimmte Selbstverständlichkeiten ungesagt bleiben. Das hier gebrauchte hebräische Verb für „töten“/„morden“ (Ex 20,12; Dtn 5,17) markiert den widerrechtlichen Eingriff in das gemeinschaftliche Leben, das zu schützen ist. Todesstrafe, Kriege, das Töten von Tieren fallen ursprünglich nicht in den Geltungsbereich des Gebots. Dass dies heute ganz anders empfunden wird, ist selbst Teil der Wirkungsgeschichte des Dekalogs und zumal der Verallgemeinerungsfähigkeit des darin objektlos gefassten Tötungsverbots. Seine bewusste Neuformulierung in den beiden Antithesen I und VI (Mt 5,22 und 5,44) hat dazu ebenso beigetragen wie Luthers programmatische Ausweitung geradezu auf das gesamte alltagsweltliche Handeln: „Man solle niemand ein Leid tun, auch wenn er dieses höchst verdient hätte, denn es gibt keinen Grund zum töten. Diesen Maßstab vorausgesetzt, gibt die Frage nach der Zuständigkeit des Tötungsverbots in bestimmten Fällen immer neuen Anlass für ethische Grundsatzdiskussionen.“ Diese betreffen z.B. die Fragen nach dem Töten um des Friedens willen, um Schaden am Leben und dem noch nicht geborenen Leben unbedingt auszuschließen.

2.4.3. „Du sollst nicht ehebrechen“

Zum Ehebruchsverbot schreibt Deuser: „Der Dekalog (Ex 20,14; Dtn 5,18) formuliert – historisch gesehen – sehr viel weniger als die Ehe als unauflösliche Partnerverpflichtung in der Schöpfungsordnung (Gen 1,27f; 2,24). Genau genommen wird nur das Verbot formuliert, in das Besitzrecht eines anderen Mannes einzugreifen. Unter den Bedingungen der patriarchalisch organisierten Familie heißt dies, dass der Mann nur die fremde Ehe, die Frau nur die eigene brechen kann. Sofern die Frau einem Familienverband zugehört, bedeutet Ehebruch die Zerstörung dieses Verbandes von außen (durch den Mann), von innen, was die zum Besitzstand des Familienverbandes gehörende Frau betrifft. Damit hängt auch zusammen, dass die Scheidung (der „Scheidbrief“, vgl. Dtn 24,1ff.; dazu Mt 19,7ff.) nur vom Mann ausgehen konnte.“¹⁷

¹⁷ Ebd., 95f.

2.4.4. „Du sollst nicht stehlen“

Deuser behandelt auch das Diebstahlsverbot: Nach der alten Tradition einiger Midraschim verbietet dieses Gebot, sich anderer Personen zu bemächtigen und zu Sklaven zu degradieren. Ebenso legitim ist es, in diesem Gebot das Verbot jeglicher Beraubung des Anderen zu sehen. „Wenn stehlen verboten ist, dann kann umgekehrt daraus das Recht auf Eigentum geschlossen werden. Was aber ist Eigentum? Die alttestamentliche Vorgeschichte des Gebots ist für das moderne Eigentumsverständnis überraschend fremd: Der Kontext des Verbots (Tötung, Ehebruch, Begehren des Mannes) deutet auf Personorientierung, nicht auf Sachen hin; d.h. verboten ist der Diebstahl von Männern aus einem Familienverband und der Verkauf in die Sklaverei. Beispiel dafür ist vor allem die Josephsgeschichte (Gen 37,25ff.), und Joseph sagt rückblickend selbst (Gen 40,15; hier steht das hebräische Verb für „stehlen“), er sei „aus dem Land der Hebräer „gestohlen“ worden; auf diese Art des Diebstahls steht nach Ex 21,16 und Dtn 24,7 die Todesstrafe. Andererseits aber ist auch bereits im Alten Testament klar, dass im Sinne der (objektlosen) Dekalogformulierung das Gebot in erweitertem Sinne verstanden werden kann. Entsprechende Strafen für den Diebstahl von Vieh und Sachwerten sind ebenfalls in Ex 21,37 und Ex 22 geregelt.“¹⁸

Exkurs: Die Entwicklung des Eigentumsverständnisses¹⁹

John Stuart Mill (1806-1873) zeigt die Bedeutungsänderung des Begriffs „Eigentum“ im Laufe der Geschichte auf. Er beschreibt die von Rechts wegen oder aufgrund von Gewohnheit in einer gegebenen Gesellschaft erworbenen oder übertragenen Rechte über Dinge. Aber weder in diesem noch in einem anderen Fall haben Gesetz und Gewohnheit Anspruch auf unveränderliche Geltung.²⁰ Diese Aussage muss kommentiert werden. Sie ist wesentlich. Eigentumsbegriffe hängen mit dem Begriff zusammen, den man sich vom Staat macht, von der Gerechtigkeit, der menschlichen Natur und von den verschiedenen Wirtschaftssystemen. Die Bauernkulturen, z.B. in der Hl. Schrift und bei den Kirchenvätern, in denen der Ochsenpflug das wichtigste

¹⁸ Ebd. 105.

¹⁹ Timothy J. GORRINGE, Property. In: Christian Ethics, 173-185.

Auf die in der Juristerei wichtige Unterscheidung von Eigentum (engl.: property, ownership, proprietorship) und Besitz (engl.: possession, tenure, holding) wird hier aus Einfachheitsgründen nicht näher eingegangen.

²⁰ Vgl. Chapters on Socialism, in Collected Works. Toronto 1963. Band 5. 753.

Produktionsmittel war, verstanden Eigentum auf ihre Weise. Als der Handel zu blühen begann, gab Thomas von Aquin Zeugnis von einem anderen Verständnis, Locke (1632-1704) sieht sich mit dem Aufstieg des Landadels konfrontiert, Hegel (1770-1831) und Marx (1818-1883) mit der Industriellen Revolution und Friedrich August von Hayek (1899-1992) mit dem Spätkapitalismus. Immer und besonders wiederum in der Gegenwart sind utopische Eigentumsbegriffe von Bedeutung. Wie sahen die verschiedenen Eigentumsbegriffe aus, und wie wird der Eigentumsbegriff heute gesehen?

Eigentum in nicht-kapitalistischen Wirtschaftssystemen

Die Bibel

Das Ungewöhnliche an dieser Schriftensammlung ist, dass darin die Geschichte der Opfer, der Versager, der Machtlosen und nicht die der Mächtigen erzählt wird.²¹ Es gibt viel Machtkritik in der Bibel. Samuel warnt Israel angesichts der Philisterbedrohung, dass ein König immer nur nehmen und noch mehr nehmen wird (1 Sam 8). Die Geschichte von Ahab und Naboth macht die Könige darauf aufmerksam, dass ihre Macht nicht über den Eigentumsrechten der einfachen Bürger steht (1 Kön 21; 2 Kön 9).

Waren vor der Monarchie die Dinge in Israel anders? Gab es in der Richterzeit eine egalitäre Gesellschaft? Etwa über 200 Jahre hinweg? Geben Deuteronomium und Levitikus von dieser Zeit Zeugnis? Genau in und nach der Babylonischen Gefangenschaft wurden wiederum die Regeln einer freien Bauernschaft niedergeschrieben. Und der König war einer von ihnen (Dtn 17,15). Das Land gehörte Gott (Ps 24) und die Menschen verwalteten es für diesen göttlichen Besitzer (Gen 2). Die Schöpfung ist Geschenk und darf nicht privatisiert werden. In jedem 50. Jubeljahr hatten die in Sklaverei-Gefallenen befreit zu werden (Lev 25). Den Grundherren waren drakonische Strafen angedroht worden, sollten sie ihre Länder auf Kosten der Familienbesitze vergrößern. Das sollte das Wirtschaftssystem in Gang halten und sicherstellen, dass es keine Armen gäbe (Dtn 15,4). Konnten diese Gesetze gar nicht exekutiert werden, da in nachexilischer Zeit Israel in fremde Großreiche eingebunden war? Schuldklaverei war im 1.Jh. v. Chr. allgemeine Wirklichkeit. Dazu kamen hohe Steuern. In dieser Situation verkündet Jesus ein Jubeljahr (Lk 4,18). Jesus predigte immer wieder vom Eigentum und vom Besitz, die

²¹ Die Königspsalmen und der Prunk von 1 Kön 1-8 seien hier ausgenommen.

die Jüngerschaft bedrohten (Mt 6,19ff; 6,24; 13,22; 19,16ff; Lk 16,1ff; 16,14; 16,19ff). Wichtig waren ihm Gottes Herrschaft und Gerechtigkeit (Mt 6,33). In der Urgemeinde in Jerusalem gab es kein Privateigentum (Apg 4,32), es gab aber auch „keinen unter ihnen, der Mangel zu leiden hätte“ (Apg. 4, 34). Paulus hingegen ließ den, der nicht arbeitet, auch nicht essen (2 Thess 3,10). Dazu bestand er darauf, einander zu helfen (2 Kor). Schon in Lk 12, 13-21 spricht Jesus vom kommenden Reich. Dieses vergleicht er mit einem Erbe, von dem jeder und jede einen ausreichend großen Teil erhält, ohne die anderen zu übergehen, und mit dem in Gemeinschaft gelebt wird. In Lk 12, 33 betont Jesus erneut die Gefahren des Besitztums. Paulus ist ein Beispiel im Befolgen der Warnungen Jesu (Apg. 20,35). Die Warnungen „gebt auf euch acht“ und „bleibt wachsam“ (Apg. 20,28.31) erinnern an die eschatologischen Warnungen von Lk 12,37 und 21,34.

Aristoteles (384-322 v. Chr.)

Wie später die Kritiker des Wohlfahrtsstaates so vertrat auch Aristoteles gegen Platon die Ansicht, dass Gemeinschaftseigentum zu Verwahrlosung im Staate führen werde. Eigentum zu haben, sei eine so große Lust, dass sie zur Sorge führe. Deshalb war Aristoteles auch gegen den gemeinsamen Besitz von Männern und Frauen. Eigentum soll daher privat sein, sein Gebrauch hingegen allgemein. Unser Erziehungssystem sollte die Begierde zügeln lehren, nicht das Eigentum verbieten.

Die Kirchenväter

Die meisten griechischen Philosophenschulen übernahmen den Aufruf des Aristoteles nach Mäßigung der Begierde nach Besitz und Eigentum. Die Stoa betonte besonders die Notwendigkeit, sich von allen materiellen Anhänglichkeiten zu befreien. Kein Wunder, dass die Kirchenväter ausnahmslos sehr streng waren, was das Privateigentum betrifft. Sie vereinigten die griechische mit der biblischen Lehre Ambrosius (333-397), der Bischof von Mailand und Chrysostomos (347-407), der Bischof von Konstantinopel, eiferten wie Propheten gegen die Reichen: „Wie weit, ihr reichen Leute, treibt ihr eure verrückte Begierde? Sollt ihr allein auf der Erde wohnen? (Jes 5,8). Warum grenzt ihr eure Mitbewohner aus und wollt alles für euch selber haben? Die Erde wurde für alle geschaffen.“²² So wetterte Ambrosius und legte die Erzählung von Naboth's Weinberg aus.

²² In: C. Avila, Ownership: Early Christian Teaching. New York 1983.

„Mein und Dein sollten von der Kirche eliminiert werden, es gäbe nur gemeinsames Eigentum. Kriege könnten nicht mehr gefochten werden und es gäbe keinen Neid mehr.“²³ Dies schleuderte Chrysostomos den Reichen seiner Stadt entgegen, die ihn daraufhin nach Anatolien ins Exil verbannten. Aufgrund des regen Briefwechsels musste er von dort nach Georgien und starb auf dem Weg dorthin.

Nur Clemens von Alexandrien machte scheinbar eine Ausnahme mit seinem Pamphlet über die Rettung des reichen Mannes. Dennoch sagte er in Bezug auf Lk 16,9: „Aller Besitz ist von Natur aus unrecht (adika), wenn er zum persönlichen Vorteil besessen wird und nicht für das Allgemeinwohl eingesetzt wird.“²⁴ Die Mäßigung, die er vorschlägt, würde heute strenge Einfachheit genannt werden.

Die Mönchsbewegung verzichtet entweder (fast) gänzlich auf Privateigentum, oder hatte es, wie die Benediktiner, gemeinsam.

Thomas von Aquin (1225-1274)

Über 500 Jahre beherrschte die Synthese des Thomas aus den Lehren Aristoteles', der Hl. Schrift und des neuplatonischen Augustinus die Lehre vom Eigentum. Die Ausdehnung und Größe des Handels und der Märkte brachten eine Veränderung in seinem Denken über Eigentum. Für Thomas ist Eigentum die Voraussetzung seiner Behandlung des Diebstahls. Es gibt keine absoluten Eigentumsrechte, wohl aber Gebrauchsrechte (II-II, q.66.1). Eigentum fördert den Frieden, da jeder nach dem Seinen schaut und die Ordnung dadurch besser ist. Gegenüber den in Not-Befindlichen ist das Gemeinwohl dem Eigentum vorrangig. Die Armen haben ein natürliches Recht auf Überflüssiges. Wenn wir extreme Not leiden, dürfen wir voneinander auch nehmen, ohne dass dies Diebstahl wäre.

Richard Henry Tawney hat in „Religion and the Rise of Capitalism“ (1998) nachgezeichnet, wie sich diese edlen Grundsätze im Zeitalter der Marktwirtschaft schnell auflösten. Luther ist in seiner Wut auf Wucherzinsen noch vor-modern. Calvin ist schon moderner. John Locke ist der erste moderne Autor, der über Eigentum spricht.

Eigentum in der bürgerlichen Revolution

John Locke (1632-1704)

²³ Ebda.

²⁴ Ebda.

Der englische Bürgerkrieg konsolidierte die Macht in den Händen des niedrigen Adels. Er besaß Land und trieb Handel. John Locke ist sein Sprecher und trotzdem eine Übergangsfigur. Er stellte die Frage an die Hl. Schrift, ab wann es Privateigentum gegeben habe, wenn doch Gott alles allen Menschen gab? Seine Antwort führt zu einer neuen, grundlegenden und einflussreichen Eigentumsdefinition: „Jeder Mensch hat ein Eigentum in seiner eigenen Person. Dieser „no Body“ hat nur ein Recht, sich selbst zu gehören und niemandem anderen. Daher ist die Arbeit und das Werk der Hände dieses Körpers sein Eigen. Was immer er aus dem Naturzustand herausgeholt und mit seiner Arbeit vermischt hat, wurde dadurch sein Eigentum“.²⁵ Dieses Argument war revolutionär! Gleichzeitig zögert Locke und fragt nach den Grenzen des Privateigentums. Eigentum ist nach dem Naturgesetz auch gebunden, nicht nur frei zur Verfügung.

Gilt aber, was für die Früchte der Erde gilt, auch für das Land?

„Gott gab das Land den Fleißigen und Vernünftigen zum Gebrauch. Nicht den Schrullen und der Habgier der Streitenden und Streitbaren“.²⁶ Diese Ansicht war geprägt durch das unendlich scheinende Gebiet Nordamerikas. Noch immer gibt es Land genug für alle, argumentiert Locke. Landeigentum ist für Locke auch die sicherste Weise, Tyrannei zu verhindern. Er meint, dass alle Menschen die Legislative bestimmen sollten. Zu seiner Zeit waren es nur wenige, die das konnten. Was immer die Absicht Lockes war, nach seinem Tod wurden seine Gedanken zur Legitimation der herrschenden Oligarchie verwendet.

Jean-Jaques Rousseau (1712-1778)

Rousseau lernte - wie viele Philosophen - von Locke, zog aber andere Schlüsse daraus: Den Menschen, der als Erster ein Stück Land sein eigen nannte, bezeichnet Rousseau in seinem „Discourse on the Origin of Inequality“ (1754) als Begründer der bürgerlichen Gesellschaft, von der so viele Verbrechen, Kriege, Morde und Schrecken gekommen sind. Privateigentum erzeugt ständigen Konflikt. Konsequenterweise folgt ein Aufruf zur Revolution.

Eigentum im Kapitalismus

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831)

²⁵ John Locke, Two Treatises on Civil Government, II.27.

²⁶ Ebda.

Die kleinen Gemeinschaften, in denen die Menschheit über Jahrtausende lebte, wurden durch die neue Produktionsweise der Industriellen Revolution aufgelöst. Es entstanden wirklich große Städte. Als Reaktion auf diese Entwicklung stellte sich das Individuum in den Mittelpunkt. Hegels Gedanken zum Eigentum gehen daher vom Individuum aus. Eigentum ist für Hegel die Verkörperung von Persönlichkeit. Um als Idee existieren zu können, muss eine Person ihre Freiheit nach außen legen (Philosophie des Rechts § 41). Das Eigentum wie Platon zu verbieten, bedeutet, das Recht der Persönlichkeit zu verletzen. Der Vorzug des Gemeinwohls wird jetzt mit metaphysischen Gründen abgewiesen. Der absolute Geist verwirklicht sich bei Hegel – wie der menschliche Geist – in einer Verkörperung. Jede Idee einer gleichen Landverteilung unter alle, spottet dieser Verkörperung. Eigentumsrechte zu begrenzen, hieße das Göttliche herauszufordern. Um Person zu werden, müssen wir die Dinge ergreifen. Bloßes Theoretisieren genügt dazu nicht.

Karl Marx (1818-1883)

Mill verstand Eigentum als Ding. Marx als Beziehung. Ebenso wenig wie ein einzelner eine Sprache hätte, hätte er Eigentum an Land und Erde. Solches Eigentum wird immer durch den Stamm, die Gemeinschaft vermittelt. Marx sah die Entfremdung zwischen denen, die Arbeit kauften und verkauften, wachsen. Er sah, dass die Arbeit selbst Eigentum war. Das Eigentum der Produktionsmittel gibt dem Arbeitgeber gleichzeitig auch Eigentum über den Arbeitnehmer. Nach Locke gründet das Eigentum in der Arbeit der Person. Marx zufolge, gründet nun Eigentum im Recht des Kapitalisten, sich die Arbeit anderer oder deren Produkte anzueignen und die Verunmöglichkeit, dass sich der Arbeiter seine eigenen Erzeugnisse aneignet (Das Kapital). Die sozialen Beziehungen werden durch das Geld vermittelt und durch unmenschlichen Appetit entfremdet. Deshalb wollte Marx die Produktionsmittel sozialisieren, d.h. in das Allgemeineigentum übergeben, um die menschliche Gemeinschaft wieder aufzurichten. Freiheit bedeutet, dass die Erzeuger ihren Austausch entsprechend ihren Bedürfnissen regeln und nicht von der Fähigkeit beherrscht werden, immer mehr zu erzeugen.

Eigentum im Zeitalter der ökologischen Krise

Das Privateigentum wird heute von den Philosophen heftiger denn je verteidigt. Eigentum ist wesentlich für die Freiheit, das Privateigentum bedingt die menschliche Selbstverwirklichung. Diese liberalen Argumente kommen aus dem späten 17.Jh., in

dem der Markt und die Wirtschaft ständig expandierten. Und sie stellen einen radikalen Bruch dar: vom Gebrauch zum Austausch, von der Gemeinschaft zum Individuum, von der Mäßigung zum Exzess.

Aus der Dritten Welt wie aus der Umweltbewegung kommt Kritik, dass diese Verhältnisse ungerecht und unhaltbar seien. Von daher empfiehlt sich ein Blick zurück auf den Eigentumsbegriff der Vorfahren. Bevölkerungswachstum sowie Umweltschädigung sind für die Zerstörung der Welt verantwortlich. 20% der Bevölkerung verbrauchen 83% der Ressourcen, Tendenz steigend. Die ärmsten 20% verbrauchen 1,4%, Tendenz fallend. Dreimal so viel Wasser, 10-mal so viel Energie (Kohlendioxid) und 19-mal so viel Aluminium wie in der Dritten werden in der Ersten Welt verbraucht. Daraus entsteht eine unglaubliche Belastung für das Weltökosystems. Durch die weltweite Temperaturerhöhung verliert die Welt Land. Wir lassen die Armen umkommen, da unser Lebensstil außer Frage steht. Was haben wir aus dem Holocaust wirklich gelernt?

2.4.5. „Du sollst nicht lügen“

Zum Lügenverbot meint Deuser: „Falsch Zeugnis reden“ und „lügen“ sind nicht ganz dasselbe. Zwar wird in beiden Fällen, gemäß der klassischen Definition von Augustinus, mit der Absicht der Täuschung Falsches gesagt, doch die alttestamentliche Herkunft bezieht das Gebot zunächst nur auf die Wahrhaftigkeit vor Gericht; es geht um falsche Anklage, falsche Zeugenaussage, und das Gebot gilt damit ursprünglich den „rechtsfähigen Männern“ in Israel. Zwei oder drei Zeugen waren für Anklagen bei Gewaltverbrechen und für die Todesstrafe notwendig (Dtn 17,6; 19,15). Die Ausweitung des Gebotes auf Unwahrheiten, Gerüchte, üble Nachrede, also lügnerisches Reden überhaupt beginnt auch hier bereits im Alten Testament. In Lev 19,11 heißt es: „Ihr sollt nicht stehlen, nicht täuschen und einander nicht betrügen.“ Im Neuen Testament steht dann im Sinne der existentiell alles entscheidenden Wahrheit des Gottessohnes dieser selbst gegen die Lüge des Teufels, vgl. Joh 8,44; zur christlichen Gemeinde zu gehören, schließt die Lüge aus (1Joh 1,5-10; 2,3ff.; 2,22f.; 4,20).²⁷

Es gibt viele Fragen zum Lügenverbot: Wie sieht der Gebrauch von Lügen im Krieg aus? Oder der Gebrauch von Placebos in der Medizin? Ist es abzulehnen, die Frage des Lügens auf derartige Konfliktfälle zu reduzieren? Müssen wir jede Situation

²⁷ Ebd. 114f.

untersuchen, in der wir von Lügen sprechen, um beurteilen zu können, ob hier gut oder schlecht gehandelt worden ist? Und heißt „untersuchen der Situation“ ganz besonders, die jeweiligen Beziehungen zu beachten, die zwischen den handelnden Personen bestehen?

2.4.6. „Du sollst nicht begehren deines Nächsten Frau und deines nächsten Hab und Gut“

Deuser verweist auf die enge Verwandtschaft des 9. und 10. Gebots;²⁸ weshalb sie hier zusammengefasst werden. Das Problem der sachlichen Unterscheidung zwischen den beiden Geboten liegt aber bereits im Alten Testament vor, sofern in Ex 20,17 zunächst das Haus, dann die Frau, Sklaven usw. genannt sind (und dabei zweimal dasselbe hebräische Wort für „begehren“ – *chamad* – benutzt wird), während in Dtn 5,21 zunächst die Frau, dann Haus, Sklaven usw. genannt werden (in 5,21a mit dem Verb *chamad*, dann in 21b verbunden mit hebr. *awah* für „begehren“). Die katholische Tradition hat sich (mit Augustinus) dem Text in Dtn 5 angeschlossen, versteht das 9. Gebot exklusiv in der Abwehr sexueller Begierde und sieht es damit parallel zum 6. Gebot; das 10. Gebot bezieht sich dann im Unterschied dazu auf den Schutz von Besitz und steht parallel zum 7. Gebot. In der Lutherischen Tradition wird nicht die Unterscheidung zwischen Sachen und Personen zum Unterscheidungsprinzip sondern die angezielten Affekte. Dazu wird die ursprüngliche Reihung von Ex 20,17 belassen. Das 9. Gebot zielt auf Habgier aufgrund von Neid – und das Haus steht dann zusammenfassend für den Besitz und die Lebensumstände, in die eingebrochen werden soll; während das 10. Gebot die im Lebensumfeld geltenden Ordnungen und menschlichen Beziehungen im Auge hat, die willkürlich gesprengt werden sollen. Es geht um den destruktiven Affekt der Willkür gegenüber fremden Lebensordnungen

Die Verflechtung von 6. und 10. Gebot machen Überlegungen zu Krieg und Gewalt deutlich. Kriege sind auch die größten Umweltzerstörer. Die Umwelt ist die zweite Haut des Menschen, man versteht darunter zunächst die Wohn- und Arbeitsumwelt. Die Frage nach dem ökologischen Gleichgewicht ist heute Allgemeingut. Sie entstand parallel zum gestiegenen Umweltbewusstsein, sie beschäftigt sich mit Fragen der Umweltverschmutzung, Überbevölkerung, mit den Wohnverhältnissen in Slums, mit den Gefahren der Nutzung der Kernenergie, usw.

²⁸ Ebd. 122-142.

Exkurs: Erich Fromm zu Krieg und Gewalt

Der deutsch-US-amerikanische Psychoanalytiker, Philosoph und empirischer Sozialpsychologe Erich Fromm wurde 1900 in Frankfurt geboren und starb 1980 in Muralto in der Schweiz. Er stammte aus einer streng religiösen jüdischen Familie. Kriege zerstören das Leben von Millionen Menschen, sie vernichten kulturelle und materielle Werte und führen zu einer massenpsychologischen Verrohung. Die drei klassischen „Kriegsnutzen“ sind Landgewinn, Rohstoffbeutung und die Versklavung von Menschen. Diese drei Gründe werden meist durch irrationale Ängste (überzogene Sicherheitsbedürfnisse) und irrationale Hoffnungen (Machtansprüche, sonstige Interessensvorteile) begünstigt. Laut Fromm (Psychoanalyse und Ethik 1985) ist nicht die Aggression des Menschen Ursache für Kriege. Sondern wirtschaftliche, politische und militärische Interessen einer führenden Minderheit im Staat, nicht der Gesamtbevölkerung. Die Kriegsbegeisterung der Massen ist nur kurz vor und kurz nach Beginn des Krieges zu bemerken. Diese Begeisterung werde durch Suggestion von Regierung und Presse hervorgerufen. Dies gelinge umso mehr, je autoritätsgläubiger die Masse sei.

Unter Gewalt versteht man die Zerstörung oder Verminderung von Lebens- und Entwicklungsmöglichkeiten. Personale oder direkte Gewalt zerstört, strukturelle oder indirekte Gewalt vermindert Entwicklungsmöglichkeiten, indem sie sozial ungerechte Maßnahmen anerkennt bzw. fördert. Weiters wird private von der öffentlichen Gewalt unterschieden.

3. Das Gewissen, das Gesetz und die Moral

3.1. Das moralische Gewissen der ChristInnen²⁹

Die Moralthologie handelt in ihren Reflexionen über das moralische Gewissen von einer privilegierten Begegnung zwischen Gott und dem Menschen. Auf der einen Seite ist das Gewissen die Stimme Gottes, die intime Gegenwart des Erlösers, die das Leben und Handeln auf Gott ausrichtet. Auf der anderen Seite nimmt das Gewissen die Schwächen in der Realisierung des Christseins zur Kenntnis und vertraut auf die Hilfe des Heiligen Geistes. Mit dem Gewissen erkennen und erfassen

²⁹ Philippe Delhaye. La Conscience morale du Chrétien. Paris 1963. 1-16.

wir die moralischen Werte, die Wahrheit und die vielen Wahrheiten, und wir prüfen, wo wir schlecht und falsch gehandelt und gefehlt haben.

3.2. Der Gebrauch des Begriffs „Gewissen“

3.2.1. Der Gebrauch der Begriffe „συνείδησις“ und „conscientia“

In den Briefen des Hl. Paulus und in seinen Reden in der Apostelgeschichte wird der Begriff „συνείδησις“ 22 Mal gebraucht. Zwei weitere Male findet sich der Begriff im Neuen Testament. Das Hebräische hat dazu keinen äquivalenten Begriff. Die klassische griechische Literatur verwendet den Begriff kaum. Es ist Cicero, der den lateinischen Begriff „conscientia“ häufig verwendet.

3.2.2. Der Gebrauch der Begriffe in den Manualen der Theologie

Die Manuale unterscheiden die Begriffe „conscientia actualis“ und „conscientia habitualis“. Das „aktuelle Gewissen“ ist ein praktisches Urteil, das festlegt, dass eine bestimmte Handlung hier und jetzt ausgeführt oder unterlassen werden muss, weil sie gut oder schlecht ist. Vom „aktuellen Gewissen“ wird in der Art einer Erkenntnis gesprochen. Diese kann sich auf eine zukünftige (das vorausschauende Gewissen) oder auf eine getätigte Handlungen (das rückschauende Gewissen) beziehen. Stimmt das aktuelle Gewissen mit dem objektiven Gesetz überein, ist es ein wahres, gutes oder reines Gewissen. Stimmt es nicht überein, ist es irrend oder falsch? Das Gewissen ist subjektiv sicher, wenn es überzeugt ist, dass eine Handlung getan werden muss, weil sie gut ist oder unterlassen werden muss, weil sie schlecht ist.

Der heilige Paulus zeigt uns schon, dass dem Gewissensurteil (aktuelles Gewissen) unbedingt Folge zu leisten ist. In Röm 14 ruft er mit dem Kriterium der Brüderlichkeit dazu auf, dass diejenigen respektiert werden, die - fälschlich – meinen Götzenopferfleisch nicht essen zu dürfen. Im ersten Korintherbrief gibt Paulus im Zusammenhang mit der Erlaubtheit etwas zu tun, ein Beispiel für kluge Vorsicht aber auch zur Selbstliebe: „Alles ist mir erlaubt, aber nicht alles dient zum Guten“ (1Kor 6,12a und 10, 23a).

Das „habituelle Gewissen“ wird als das psychologische Vermögen aufgefasst, aus welchem die moralischen Urteile hervorgehen. Dieses Vermögen wird als eine bestimmte Seelenkraft verstanden. Der heilige Paulus bescheinigt den Heiden, dass sie in ihr Herz ein inneres Gesetz geschrieben haben, mit dessen Hilfe sie ihre Handlungen beurteilen (Röm 2, 14-15). Die Heiden kennen das Mosaische Gesetz nicht. Sie halten sich von Natur aus an die Vorschriften des Gesetzes und ihr

Gewissen (συνείδησις) bezeugt ihnen dies. Die Kirchenväter halten diesen Sprachgebrauch bei, sprechen beim „habituellen Gewissen“ aber auch vom „Geist“.

Der Hl. Hieronymus spricht – in Analogie zu den platonischen Seelenteilen – von „συντήρησις“, was wörtlich übersetzt „Konservierung“ heißt. Das habituelle Gewissen „konserviert“ in der Seele die moralischen Prinzipien. Hieronymus selbst übersetzt „συντήρησις“ mit „scintilla conscientiae“ (Funke des Gewissens) oder einfach mit „conscientia“ (Gewissen). Dieser Funke des Gewissens ist unzerstörbar im Menschen vorhanden, auch nach der Sünde, und stellt die Quelle seiner moralischen Urteile dar. Dieser „Funke des Gewissens“ hat die drei platonischen Seelenteile, den vernünftigen, den begehrenden und den muthaften zu lenken.

In einigen Manuskripten kommt der Ausdruck „συνδερησις“ vor. Dieser wird abgeleitet von „συνδιαρησις“ und bedeutet „persönliches Wissen“, „habituelle Überzeugungen“, „Synthese der Überzeugungen“.

Seit dem 12. Jahrhundert unterscheiden die Theologen zwischen dem aktuellen Gewissen und dem habituellen:

Das habituelle Gewissen (ob nun „συντήρησις“ oder „συνδερησις“ geschrieben) wird als angeborene, innere Disposition verstanden, die den Menschen als Subjekt zum moralischen Urteilen befähigt und ihm seine Gewissensurteile ansagt, indem es ihm die moralischen Prinzipien einprägt. Paulus kennt diesen Unterschied zwischen aktuellem und habituellem Gewissen nicht.

Thomas versteht unter dem habituellen Gewissen den Habitus der obersten Prinzipien der praktischen Vernunft. Die großen Prinzipien des Rechts und der Moral sind im Naturgesetz zusammengefasst. Das habituelle Gewissen besitzt dieses Naturgesetz und suggeriert es ohne Unterlass dem Menschen. Unter dem Gewissen im eigentlichen Sinn versteht Thomas den Gewissensakt, das aktuelle Gewissen. Die „συνδερησις“ kann sich nicht irren und auch nicht sündigen. Die ersten Prinzipien werden als Evidenz wahrgenommen und die „συνδερησις“ geht intuitiv davon aus. Jedes praktische Urteil ist auf sie bezogen. Wäre sie nicht fest und stabil, wäre kein moralisches Leben möglich. Allerdings ist es möglich, dass die Vernunft diese ersten Prinzipien falsch anwendet. Es ist auch möglich, dass der Wille diese Prinzipien nicht anwenden will.³⁰

³⁰ Dieser Absatz und die folgenden zwei siehe Ebd. 94-99.

Es wurden ganze Gewissenslehren entwickelt. Dabei wurde das „habituelle Gewissen“ weiter in viele Unterarten geteilt, wie z.B. das weite oder pharisäische, das ängstliche, skrupulöse, lasche, zarte, delikate oder aufrechte Gewissen.

Für Luther geht das Gewissen direkt vom Glauben zur Tat über und benötigt dazu weder das Gesetz noch den Bezug zu einem Lehramt. Die KatholikInnen beziehen sich in ihrem Gewissensurteil auf die Autorität des Lehramtes, die von Christus gegeben wurde.

3.2.3. Der moderne Gebrauch des Begriffs „Gewissen“

Delhaye geht davon aus, dass das psychologische Vermögen (das habituelle Gewissen) heute als „Bewusstsein“ bezeichnet wird und das moralische Gewissen als Gewissen. Hat sich das habituelle Gewissen in der psychologischen Betrachtung als moralisches Ziel aufgelöst, stellt sich folgende dringende Frage:

Woher nimmt das moralische Gewissen nun seine Werte, Wahrheiten, Gebote, Pflichten, Gesetze? Woher nimmt das Bewusstsein sein moralisches Wissen?

Die Antwort lautete: Aus dem Geist des Glaubens!

Die Triade „Glaube, Hoffnung, Liebe“ finden wir zwanzig Mal bei Paulus verwendet.

3.3. Das Gewissen, Zentrum und Ursprung des Naturgesetzes³¹

In der Antike repräsentierte das Gewissen „das ungeschriebene Gesetz“. Dessen Geltung wurde für moralische Konflikte mit dem geltenden positiven Recht sehr hoch bewertet. Besonders im Fall von Unzulänglichkeiten der positiven Gesetze, im Fall von Gesetzesmissbrauch und Unrecht, das durch positive Gesetze ermöglicht wird, wird dem Gewissen des Individuums das Recht zugestanden, dem Unrecht zu widerstehen. Für den christlichen Begriff des Gewissens gilt gleichfalls, dass ihm der Vorrang vor ungerechten Gesetzen zugeschrieben wird. Dazu kommt die theologische Argumentation, dass das Gewissen und sein Gesetz von Gott dem Menschen schon lange vor dem Mosaischen Gesetz und aller positiver Gesetzgebung der Staaten gegeben wurde. Das Gesetz des Gewissen, das Naturgesetz oder Naturrecht, ist also gleichfalls göttlichen Ursprungs. Es kommt zuerst, zeitlich wie moralisch. Es hat sich aber den anderen beiden Gesetzen, dem mosaischen und staatlichen, unterzuordnen.

³¹ Ebd. 61-80.

Paulus verwendet den Terminus „Naturrecht“ nicht. In Röm 2,14 beschreibt er aber genau, wie es sich damit verhält. Für die Kirchenväter war diese Erklärung des Paulus immer ein Anstoß zur Reflexion. Auch Stellen aus dem AT (z.B. Gen 4,2ff. Kain und Abel) wurden von den Kirchenvätern dahingehend gedeutet, dass es ein Naturgesetz im Gewissen gibt, das vor allen positiven Gesetzen und außerhalb aller positiven Gesetzgebung dem Menschen seine moralische Pflicht anzeigt. Dieses Naturgesetz ist ein „unbestechlicher Richter“, ein „Gesetz des Herzens“, in uns selber. Es ist uns von Gott gegeben. Für Augustinus ist dieses Gewissen der „Ausdruck des Bildes Gottes, das in unserer Seele eingepägt ist“. Schon Seneca und Cicero sahen im Gewissen etwas Göttliches. Diese Gedanken sind alt und vor dem Christentum bekannt: Mit dem Gewissen haben die Menschen an der kosmischen Vernunft teil, oder am göttlichen Geist, der das Universum regiert.

Bei den Kirchenvätern ist es Gott, der uns in uns leitet, in unserem Gewissen. Dies tut er mit dem Geschenk der Gnade, dass wir Gutes und Böses unterscheiden können. Mit Hilfe dieses Gnadengeschenks des natürlichen Gesetzes des Gewissens können wir uns im Gewissen auch die anderen Gebote Gottes wie auch die positiven Gesetze aneignen. Die Väter folgen dem heiligen Paulus: Es ist der Glaube und die Liebe, die das Gewissen vervollkommen und uns erlauben, das Gesetz des Evangeliums zu verinnerlichen; das Gesetz des Heiligen Geistes.

Das Gewissen kann anklagen, es kann Freude geben, ermutigen, Gutes und Böses unterscheiden, die Barmherzigkeit verkünden, erhellen, suggerieren, im Guten unterweisen, ein wahrer Lehrmeister sein, beraten, leiten, das Böse zügeln etc.

Das Gewissen ist bei den Vätern aber auch der innerste und intimste Ort des Menschen. Es ist das Heiligtum am Grunde des Selbst. Es entscheidet die Zukunft und ist wie eine abgeschlossene Kammer. Die anderen haben dazu keinen Zugang und es ist ihnen auch verborgen und unzugänglich. Deshalb ist es den Außenstehenden auch verboten, über das, was sich im Gewissen ereignet, ein Urteil zu fällen. Alleine für Gott ist unser Gewissen zugänglich und transparent. Von dieser Idee her wird verständlich, dass wir von einer Gewissensbilanz sprechen und dem Erforschen der Seele, nach dem, was wir gut und was wir schlecht gemacht haben. Die Sünde verletzt das Gewissen. Das reumütige Gebet zeigt Jesus diese Wunde, und Jesus der Arzt heilt wiederum das kranke Gewissen.

Und tatsächlich ist es gute moraltheologische Tradition, resümiert Gerard J. Hughes,³² die menschliche Natur als Verkörperung von Gottes Plan aufzufassen und dann zu sagen: Die menschliche Natur spiegelt Gottes Weisheit und Güte. In dem Maße, in dem es gelingt, uns selber zu verstehen und das, was wir tatsächlich sind, in dem Maße gewinnen wir Einsicht in den Plan Gottes, d.h. wir verstehen, was Gott mit uns beabsichtigt. Aus der Einsicht in die menschliche Natur gewinnt der Mensch Einsicht in Gottes Plan für die Natur - die belebte wie die nicht-belebte – und dieser Plan Gottes ist das „ewige Gesetz“. Um nun konkrete Entscheidungen zu treffen, benötigen wir die praktische Vernunft (phronesis), die vom formalen Prinzip der Widerspruchslosigkeit und folgendem ersten Prinzip geleitet wird: Bonum est faciendum et prosequendum et malum vitandum.³³ Kurz: Das Gute soll getan und das Böse vermieden werden.

Es braucht nicht ausgeführt werden, dass weder Aristoteles noch Thomas meinten, von derartigen allgemeinen ersten Prinzipien könne nun das menschliche Tun so einfach abgeleitet werden, d.h. in positiven Moralgesetzen bestimmt werden. Unter Berufung auf das Naturrecht ist es dem kirchlichen Lehramt im Lauf der Geschichte jedoch gelungen sehr schnell zu konkreten Sittengesetzen zu kommen. Und Bischöfe haben es als Verstoß gegen das natürliche Sittengesetz angesehen, mit dem Besteck zu essen, Regenschirme zu benützen, sich Schutzimpfungen zu unterziehen, die Demokratie zu unterstützen sowie die Rassengleichheit und die Gleichheit von Mann und Frau zu fordern. Das kirchliche Lehramt erhob wiederholt, zuletzt in den Fragen der Geburtenplanung (Humanae vitae 1968), den Anspruch, verbindliche Aussage über Sachverhalte des natürlichen Sittengesetzes aufstellen zu können.

Nun ist es bei jeder dieser Fragen interessant zu untersuchen, wie sich das Lehramt der Kirche „entwickelt“ hat. Was z.B. die hormonelle Geburtenplanung, d.h. die „Pille“ betrifft, ist die Geschichte gar nicht so bekannt. Dazu einige Ausführungen:³⁴

³² Hughes, Gerard J., Natural law, in: Hoose, Bernhard (Hrg.), Christian Ethics. New York 1999. 47-56.

³³ Vgl. Thomas von Aquin. I-II, q.94, ad2.

³⁴ Vgl. Jan Grootaers. Flussi e riflussi tra due stagioni In: Storia del Concilio Vaticano II. Vol. 2. Giuseppe Alberigo (Hrg.) Bologna 1996. 559-612.

Exkurs: Pille

1960 wurde die orale hormonelle Kontrazeption von der Federal Drug Administration in den USA den Frauen zur Verfügung gestellt. 1969 wurde die orale hormonelle Kontrazeption in der Kombinationstherapie bei hormonellen Störungen in Kanada legalisiert. Am 1. Jänner 1961 wurde die Pille in Australien, im Juni in Deutschland und im Dezember in Großbritannien rezeptpflichtig in den Apotheken erhältlich. Erst 1962 geschah dies in Frankreich, in Japan blockierte die Ärztekammer die Einführung der „Pille“ bis 1999. Katholische WissenschaftlerInnen, in Laienverbänden engagierte Männer und Frauen und Bischöfe begannen von Anfang der Einführung der „Pille“ an über eine verantwortliche Elternschaft mit künstlicher Geburtenplanung als moralisch erlaubtes Handeln zu diskutieren. Im März 1963 wurde heimlich von Papst Johannes XXIII. eine Päpstliche Kommission eingesetzt, sich mit dieser Frage zu beschäftigen. Nicht einmal die Bischöfe, die am Konzil teilnahmen, wussten von dieser Kommission. In der Koordinierungskommission des Konzils, die am 6. Dezember 1962 von Papst Johannes XXIII. eingesetzt worden war, war seit Beginn ihres Zusammentreffens im Jänner 1963 das Thema der „Ehezwecke“ präsent und wurde sehr kontrovers diskutiert. Die „Pille“ veränderte nachhaltig das Sexualleben und die demographische Entwicklung in der modernen Welt. Dies ist unbestritten. Wenig bekannt ist, dass Bischöfen, Erzbischöfen und Kardinälen von 1960 an klar war, dass die hormonelle oral Kontrazeption Anlass gibt, über die gesamte Ehemoral und Sexualität auf der Grundlage der personalen Liebe von Mann und Frau eine breite Grundlegendiskussion in der Katholischen Kirche zu führen. Diese Herausforderung nahm das Konzil auch deshalb nicht auf, weil Paul VI. schon im August 1963 diese Frage dem Konzil entzog und eine weitere Kommission damit befasste.

Es ist wichtig darauf hinzuweisen, dass insbesondere Paul-Emile Léger (1904-1991), Kardinal von Montreal, in der Koordinierungskommission die Möglichkeiten der Pille zur verantworteten Elternschaft positiv sah und über die Ehe als gleichberechtigte Partnerschaft von Liebenden in der modernen Welt eine Konzilsdebatte forderte.

Kardinal Franz König (1905-2004), in der Nazi-Zeit Domkurator in St. Pölten 1948 a.o. Professor für Moraltheologie in Salzburg – Christus und die Religionen der Erde (3 Bänder) Herder 1951 – 1952 Weihbischof Koadjutor, Familienreferent der Bischofskonferenz, 1956 Erzbischof von Wien. 15. Dezember 1958 Kardinal, 1965-

1981 Vorsitz des päpstlichen Sekretariats für die Nichtglaubenden, 1986 weihte Kardinal Franz König Hans Hermann Groer zu seinem Nachfolger, der 1995 wiederum von Christoph Schönborn abgelöst wurde.

Beide Kommissionen, sowohl die von Johannes XXIII. als auch die von Paul VI. befasste, kamen zu dem Urteil, die Methodenwahl der Geburtenregelung den Eheleuten selbst zu überlassen. GS 50 stellt die natürlichen Methoden zur verantworteten Elternschaft in den elterlichen Verantwortungsbereich des Gewissens. Dies bedeutet auch eine völlig neue Sicht der Ehe in Einklang mit klassischen Inhalten der Katholischen Morallehre. Nicht zuletzt wegen des negativen Gutachtens, das vom Kardinal aus Krakau in Rom eingelangt war, entschied sich Paul VI. der Minderheit seiner Kommission zu folgen und in *Humanae Vitae* (HV) die künstliche Geburtenregelung als moralisch falsch zu verbieten. Wir lesen in der HV 14: „Ebenso ist jede Handlung verwerflich, die entweder in Voraussicht oder während des Vollzugs des ehelichen Aktes oder im Anschluss an ihn beim Ablauf seiner natürlichen Auswirkungen darauf abstellt, die Fortpflanzung zu verhindern, sei es als Ziel, sei es als Mittel zum Ziel.“

Warum wurden die Bischöfe der Weltkirche nicht zur Entscheidung über die Methodenwahl der Geburtenregelung vom Papst befragt? Die moraltheologische und ethische Frage nach der verantwortlichen Elternschaft und dem Gewissen und der Gewissensentscheidung der Eltern muss im Zusammenhang mit dem Lehramt der Kirche gesehen werden. Auf die Konzilsdokumente bezogen heißt dies: Wir können die pastorale Konstitution GS nicht ohne die dogmatische Konstitution LG verstehen. Schon im Herbst 1962 war auf der ersten Sitzung des Zweiten Vatikanischen Konzils klar geworden, dass diese zwei Grundanliegen des Konzils, die Pastoral und die Darlegung der Glaubenslehre der Kirche in zwei getrennten Konstitutionen behandelt werden würde. Diese Trennung war ein erster Kompromiss, um diejenigen Konzilsväter nicht vor den Kopf zu stoßen, die Dogma und Pastoral als nicht gleichwertig sehen wollten. Es war nicht nur der wiederholte Wunsch von Johannes XXIII. beide als gleichwertig zu sehen, der Papst forderte die Bischöfe mehrmals auf, die Pastoral der Verkündigung in der modernen Welt ernst zu nehmen und die Zeichen der Zeit zu erkennen.

Bis zur Darstellung der Ereignisse am 16. Oktober 1963 wird den Ausführungen von Alberto Melloni gefolgt.³⁵

Ein zweiter Kompromiss wurde im Herbst 1963 von Kardinal Suenens und seinem Theologen Philips gemacht. Philips war ein klassischer Theologe und Diplomat. Ohne ihn wären viele „neue“ dogmatische Begriffe, wie z.B. „communio“ als Ausdruck für das Leben in der Kirche, nicht in die Konzilsdokumente gekommen. Aber Philips musste in der Theologenkommission und der Zentralen Kommission des Konzils Kompromisse mit den kompromisslos in der Tridentinischen Tradition verharrenden Kardinälen und Bischöfen machen. Kardinal Ottaviani, der Vorsitzende der Theologenkommission und Hüter des Heiligen Officiums, der heutigen Kongregation für die Glaubenslehre, war einer dieser Beharrlichen. So wurde im Herbst 1963 der Ausdruck „communio“ im ersten Kapitel der dogmatischen Konstitution über die Kirche LG zwar verwendet, es musste aber die von Yves Congar und anderen Theologen der „Neuen Theologie“ geführten Überlegungen, was „communio“ für die Strukturen der Kirche zu bedeuten könnten, aufgegeben werden. Der pneumatologische Charakter der Kirche als „communio“, d.h. das vom Heiligen Geist erfüllte Leben der Kirche und die Eucharistie als Begründungselement der „communio“ wurden nicht in den Text aufgenommen.

Was wäre unter Strukturen zu verstehen, die der „communio“ entsprächen? Es wäre eine Struktur, in der es z.B. für das Kollegium der Bischöfe möglich wäre, an der Regierung der Kirche durch den Papst teilzunehmen. Über ein derartiges Gremium aus Bischöfen, mit denen sich der Papst zu beraten hätte, wurde gesprochen. Am Ende wurde aber weiter an der hierarchischen Struktur der Kirche festgehalten, der Papst steht an der Spitze und seine Regierung ist keinem Bischofskollegium Rechenschaft schuldig oder wäre auch nur verpflichtet, sich mit dem Bischofskollegium der Weltkirche regelmäßig abzusprechen. Derart ist verständlich, dass die nationalen Bischofskonferenzen zwar regional das Leben der Kirche beeinflussen, dies aber auf der Grundlage römischer Richtlinien. Ein Einfluss der Peripherie auf das Zentrum konnte nur mit Zustimmung des Papstes erfolgen. Der Papst kann aber selbstverständlich z.B. in einer Enzyklika Überzeugungen vertreten und lehren, die weder mit Bischofskonferenzen abgestimmt sind, noch mit

³⁵ Alberto Melloni. L'inizio del secondo periodo e il grande dibattito ecclesiologico. In: Storia del Concilio Vaticano II. Vol. 3. Giuseppe Alberigo (Hrg.) Bologna 1998. 19-132.

Beratungen und Entscheidungen derselben übereinstimmen müssen. Wie kam es zu dieser Entscheidung?

Papst Paul VI., sein Vertrauter Mailänder Theologe Carlo Colombo und der Expolitiker, Priester und Theologe von Kardinal Lercaro in Bologna, Giuseppe Dossetti ließen das Konzil im Oktober über eine Struktur diskutieren, die das Bischofskollegium in die Regierung der Weltkirche durch den Papst mit einbinden sollte. Paul VI. gab am 14. Oktober den Moderatoren des Konzils sein Einverständnis, dass das Konzil über diese Frage abstimmt. Nicht einverstanden mit diesem Vorgehen waren die Präfekten der Kongregationen der Römischen Kurie. Wenn das Bischofskollegium und der Papst die Regierung der Kirche stellten, dann wäre ihre Rolle nicht mehr von großer Bedeutung. Kardinal Pericle Felici, der Generalsekretär des Konzils, der als Mann der Kurie 1960 Sekretär der Vorbereitungskommission für das Konzil war und 1967 von Paul VI. zum Präsidenten der Kommission zur Auslegung der Dokumente des Konzils gemacht wurde, informierte am 15. Oktober 1963 Kardinalstaatssekretär (von 1961-1969) Cicognani über die drohende Gefahr einer Abstimmung am nächsten Tag. Cicognani ließ eigenhändig die bereits vorbereiteten Stimmzettel verbrennen. Paul VI. ließ die Moderatoren, die er erst am 12. September 1963 für eine effektivere Leitung des Konzils eingesetzt hatte, im Stich, obwohl er seine Meinung nicht geändert hatte. Die Kardinäle Suenes, Doepfner und Lercaro waren entsetzt. Kardinal Agagianian fühlte sich bestätigt. Anstelle der Frage, ob der Papst mit einem Bischofskollegium die Kollegialität der Leitung der Kirche inne hätte, wurde dem Konzil die Frage zur Abstimmung vorgelegt, ob das Konzil als Kollegium der Bischöfe und die einzelnen Bischöfe in Treue und Gehorsam zum Papst und unter ihm zu stehen hätten.

Kardinal König war als Vorsitzender der Österreichischen Bischofskonferenz bei der Erklärung zur verantwortlichen Elternschaft der österreichischen Bischöfe federführend. In dieser Erklärung der österreichischen Bischöfe zur Enzyklika HV vom 22. September 1968 (sog. „Maria-Troster-Erklärung“) heißt es:

„Da in der Enzyklika Humanae Vitae kein unfehlbares Glaubensurteil vorliegt, ist der Fall denkbar, daß jemand meint, das lehramtliche Urteil der Kirche nicht annehmen zu können.... Nicht zuletzt wollen wir darauf hinweisen, daß der Heilige Vater in seinem Rundschreiben nicht von schwerer Sünde spricht“.

Es war auch Kardinal König, der im Konklave vom Oktober 1978 den Kardinal Erzbischof von Krakau Karol Wojtyla als Papstkandidat vorschlug. Es war in den vorangegangenen Wahlgängen klar geworden, dass die Pattstellung zwischen dem Kardinal Giuseppe Siri von Genua und dem Kardinal von Florenz Giovanni Benelli nicht aufzulösen war. König wusste sehr genau über die strengen Ansichten des polnischen Kardinals bezüglich der Sexual- und Ehemoral Bescheid. König brachte aber - als einziger der Bischöfe des freien Westens – die Verpflichtung der Katholischen Kirche gegenüber den Millionen im kommunistischen Osten geknebelten ChristInnen in Anschlag und überzeugte damit das Konklave, sich für Wojtyla zu entscheiden.

Es ist in diesem Zusammenhang interessant darauf zu verweisen, dass der vielleicht berühmteste deutschsprachige Moraltheologe zur Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils noch zu Beginn des Konzils ein Gegner der „Pille“ war. Es geht um Bernhard Häring (1912-1998) Redemptorist. 1951-1987 Professor für Moraltheologie an der Accademia Alfonsiana in Rom.

„In personaler, religiöser Sittlichkeit steht der Mensch nicht vor einem allgemeinen Gesetz (es gibt selbstverständlich auch dieses!), sondern vor dem persönlichen Anruf Gottes an ihn, den er aus den besonderen Gaben und Kräften aus der jeweiligen Situation vernehmen kann“.³⁶

In der Kommission von Paul VI. gehörte Häring schon zur Mehrheit und wegen seiner Kritik an HV wurde er 1975 von der Glaubenskongregation einem Lehrverfahren unterzogen.

Die Erklärung der österreichischen Bischofskonferenz von 29. März 1988 anlässlich des bevorstehenden Papstbesuchs im Juni 1988 nahm die Maria Troster Erklärung zurück: „Einige Stellen in dieser (Maria Trost) Erklärung wurden freilich mißdeutet, was zu einer bedenklichen Entwicklung in der Praxis geführt hat. Es konnte nicht die Absicht dieser Erklärung sein, den damals beschriebenen Fall einer von ‚Humanae vitae‘ abweichenden Überzeugung als eine allgemeine Erlaubnis zur Anwendung aller empfängnisverhütenden Mittel deuten zu lassen.“

Nicht nur die Deutsche Bischofskonferenz milderte und relativierte in ihrer „Königsteiner Erklärung“ vom 30. August 1968 HV, viele Bischöfe, Priester und Gläubige auf der ganzen Welt verstanden die Aussagen nicht mehr und blieben

³⁶ Gesetz Christi, Bd. I, 1954, 85.

entschlossen, der persönlichen Gewissensentscheidung der Eheleute den Vorrang vor Gesetzesgehorsam zu geben.

3.4. Der Gebrauch des Begriffs „Gewissen“ in Veritatis Splendor.

Schon in VS 1, d.h. in der Einleitung, nimmt Johannes Paul II. die alte Lehre der Kirchenväter auf: Das Gewissen ist ein „Gesetz des Herzens“, es ist von Gott gegeben und der Ort der Begegnung mit Gott und Gott geht dem Gewissen nie vollständig verloren. Zumindest die Sinnfrage erinnert immer wieder an den „göttlichen Funken“ des Gewissens:

„Aber keine Finsternis des Irrtums und der Sünde vermag das Licht des Schöpfergottes im Menschen völlig auszulöschen. In der Tiefe seines Herzens besteht immer weiter die Sehnsucht nach der absoluten Wahrheit und das Verlangen, in den Vollbesitz ihrer Erkenntnis zu gelangen. Davon gibt das unermüdliche menschliche Suchen und Forschen auf jedem Gebiet ein beredtes Zeugnis. Das beweist noch mehr die Suche nach dem *Sinn des Lebens*. Die Entwicklung von Wissenschaft und Technik ist zwar ein großartiges Zeugnis der Fähigkeit des Verstandes und der Ausdauer der Menschen, befreit aber die Menschheit nicht davon, sich letzte religiöse Fragen zu stellen, sie spornt sie vielmehr dazu an, die schmerzlichsten und entscheidendsten Kämpfe, jene im Herzen und im Gewissen, auszutragen.“³⁷

Der Zusammenhang von „Licht“, d.h. Glanz, und Jesus Christus als der „Wahrheit“ ist dem Papst von so großer Wichtigkeit, dass daraus der Titel seiner Moralenzyklika entsteht: Veritatis Splendor.

Mit den Ausdrücken „Sehnsucht“, „Verlangen“ und „Herz“ nimmt der Papst zentrale Ausdrücke aus der spirituellen Theologie auf. Die Ausführungen zum Gewissen in der Moraltheologie stehen also direkt in Verbindung mit der spirituellen Theologie, mit der Spiritualität von Johannes Paul II.

In VS 3 betont Johannes Paul II. mit LG 16 den allgemeinen und wirksamen Heilswillen Gottes sowie die Universalität des Gewissens als Naturgesetz. Gottes Gnade ist also auch außerhalb der Kirche wirksam, wird hier eindeutig ausgesagt; ohne Gott vorschreiben zu wollen, wie seine Souveränität aussieht.³⁸ In VS 4 (ebenso in den nn. 34 und 36) ermahnt der Papst die Moraltheologie, die

³⁷ VS 1.

³⁸ Karl Rahner. Herbert Vorgrimmer. Kleines Konzilskompandium. Herder 1966. 109.

Universalität des Gewissens als Naturgesetz zu verteidigen, d.h., dass die Spiritualität der Gottesbeziehung im Gewissen letztlich als Gesetz verstanden wird. Dennoch ist der spirituelle Zusammenhang von Gewissen und moralischem Leben in der Enzyklika endgültig in der Nummer 16 dokumentiert. Das Gewissen steht im Zentrum der existentiellen Fragen nach dem ewigen Leben und der Vollkommenheit im Gleichnis vom Reichen Jüngling. Über das Befolgen der Gebote hinaus, über die Gewissenserforschung hinaus steht die Frage: Was fehlt mir jetzt noch? Das Gleichnis vom reichen Jüngling stand in der Geschichte der christlichen Spiritualität immer wieder am Beginn von neuen Aufbrüchen und Entwicklungen. Schon die erste greifbare Gestalt der Wüstenväter, Antonius der Große (252-356), wurde von der Frage getrieben: „Was muss ich tun, um das Heil zu erlangen?“

Antonius war durch eine Erbschaft reich geworden. Das Gleichnis vom reichen Jüngling wurde für ihn, wie sein Biograph Bischof Athanasius von Alexandrien (†373) berichtet, zum Wendepunkt: „Es waren noch keine sechs Monate seit dem Tod seiner Eltern vergangen, da ging er nach seiner Gewohnheit zur Kirche; er hielt Einkehr und überlegte, als er so auf und ab ging, wie die Apostel alles verließen und dem Heiland nachfolgten (Mt 4,20); wie die Gläubigen in der Apostelgeschichte ihren Besitz verkauften, den Erlös brachten und zu den Füßen der Apostel legten, zur Verteilung an die, die Not litten (Apg 4,35), und welche schöne Hoffnung ihnen im Himmel bereitet sei. In solchen Gedanken betrat er das Gotteshaus, und es fügte sich, daß gerade das Evangelium vorgetragen wurde. Und er hörte, wie der Herr zum Reichen sprach: ‚Wenn du vollkommen werden willst verkaufe all deine Habe, gib den Erlös den Armen, dann komm und folge mir nach, und du wirst einen Schatz im Himmel haben‘ (Mt 19,21). Dem Antonius aber war es, wie wenn ihm von Gott die Erinnerung an diese heiligen Worte geworden und als ob um seineswillen jene Lesung der Schriftstelle geschehen sei; er ging sogleich aus der Kirche und schenkte seine Besitzungen, die er von den Vorfahren hatte, den Einwohnern des heimatlichen Ortes [...] Seine gesamte übrige Habe verkaufte er und brachte so ein schönes Stück Geld zusammen; dies gab er den Armen und legte nur eine geringe Summe mit Rücksicht auf seine Schwestern beiseite.“ (Athanasius von Alexandrien, Leben des heiligen Antonius, Kap. 2) Antonius bleibt zunächst in der Nähe des

Dorfes, später zieht er sich in die Wüste zurück. Er wird ein gesuchter geistlicher Vater.³⁹

Am Ende von VS 30 dreht der existentielle und spirituelle Ansatzpunkt in der Behandlung des Gewissens zur moralpädagogischen Frage: „Welche Rolle kommt dem Gewissen bei der Ausformung des sittlichen Charakters des Menschen zu?“ Die Antwort auf diese Frage wird im zweiten Kapitel von VS in einem eigenen Absatz ausgeführt.

Der Papst rezipiert zunächst in Nummer 54 mit dem Konzil (GS 16) die Lehre des Heiligen Paulus und die Lehre der Väter vom Gewissen als Naturgesetz. Der Papst nimmt aus GS 16 das Zitat von Römer 2,14-16 auf. Er interpretiert diese Stelle, wobei er auf den Gehorsam gegenüber dem Gesetz Gottes und auf das letzte Gericht abzielt. In der folgenden Nummer wird festgehalten, dass es sich bei diesem Gesetz Gottes um konkrete objektive Normen für die Urteile des Gewissens handelt. In den Nummern 56 bis 64 wird auf dem Gehorsam gegenüber dem Urteil des Gewissens und seiner Wahrheit insistiert. Die Nummern 65 bis 70 unterstreichen die Pflicht zum Gehorsam gegenüber dem Sittengesetz Gottes, welcher inhaltlich in den unveränderlichen Normen des Dekalogs gegeben ist.

Gegen Ende der Enzyklika tritt die Spiritualität der Liebe und Geduld wieder hervor. Nachdem der Papst vermeintliche unrichtige Auffassungen von Moralthologen richtig gestellt hat, wird sein Anliegen in der Nummer 84 wiederum sehr spirituell. Die Kirche will „allen Gläubigen mit großer Liebe bei der Formung eines sittlichen Gewissens beistehen“. Der Papst kommt in der Nummer 94 sogar auf das Blutzeugnis der Märtyrer des Urchristentums zu sprechen, die bereit waren, auf die Stimme ihres Gewissens zu hören und ihr Leben dafür einzusetzen und zu geben. In der Nummer 104 spricht der Heilige Vater vom „reuevollen Gewissen“ und kehrt zurück zur Meditation der Bibel. Das Gleichnis vom Pharisäer und vom Zöllner (Lk 18, 9-14) spricht vom Gebet des Zöllners, der um die Gnade der Rechtfertigung des Sünders bittet und diese erhält. Das Gewissen des Pharisäers wird als „selbstgefällig“ bezeichnet, weil es meint ohne Gnade und Erbarmen das Gesetz befolgen zu können. In der Nummer 117 schließlich fordert der Papst jeden „Christen“ dazu auf, seine Gewissensfrage an Christus zu richten und von ihm Antwort zu empfangen. Die Kreuzesspiritualität des Papstes wird sehr deutlich, wenn

³⁹ Christoph Benke. Kleine Geschichte der christlichen Spiritualität. Herder 2007. 35.

er sich zutiefst selbstverpflichtet in der Sendung der Apostel als Verkünder des Evangeliums bestimmt sieht, „damit das Kreuz Christi nicht um seine Wirkung gebracht wird (1 Kor 1,17)“. Johannes Paul II kommt wiederum auf den „einen Gott“ zu sprechen, der „die Liebe ist (1 Joh 4, 8.16)“ und uns einlädt „Diener des Geistes zu sein“.

Der Schluss der Enzyklika (Nummer 120) bringt erneut die tiefe Kreuzesspiritualität Johannes Paul II. zum Ausdruck, denn allein das Kreuz und die Auferstehung Jesu Christi vermögen den Menschen glücklich zu machen. Sie schenken seinem Gewissen Frieden und seinem Leben Rettung. Die Enzyklika endet mit einem wunderschönen Gebet an die Gottesmutter Maria. Kreuzesmystik und Marienfrömmigkeit sind ein sehr deutlicher Ausdruck der Spiritualität des Papstes.

Die Ausführungen des Gewissens in der Enzyklika müssen unter dem Gesichtspunkt der Spiritualität betrachtet werden, die spirituellen Akzente von Johannes Paul II. sind unübersehbar. Dennoch fällt auf: Die Grundlage der Ausführungen zum Gewissen bildet von VS 54 an das Verständnis der Moral als Gesetzesmoral. Das Zweite Vatikanische Konzil wird mit GS 16 in einer Weise zitiert, die die persönliche Gottesbeziehung der Spiritualität durch das Gewissen als Naturgesetz verlangt: Der Mensch ist vom Naturgesetz aus Gott gegenüber Gehorsam schuldig. GS selbst formuliert dieses Naturgesetz in der Nummer 16 folgendermaßen: „Im Gewissen erkennt man in wunderbarer Weise jenes Gesetz, das in der Liebe zu Gott und dem Nächsten seine Erfüllung hat (Vgl. Mt 22,37-40; Gal 5,14).“ Der Richter im Gericht ist bei Paulus Jesus Christus (Röm 2, 16). Jesus hat in seinem irdischen Leben keinen einzigen Sünder und keine Sünderin „verurteilt“. Wir dürfen also auch im Glauben hoffen, dass Jesus der barmherzige Richter ist, der verzeiht, befreit, versöhnt und zur Umkehr einlädt und aufruft. Papst Johannes Paul II. legt großen Wert auf die Heilige Schrift. Im Grunde ist er aber einer Pflichten- und Gesetzesmoral verpflichtet, deren Ursprung nicht in der Heiligen Schrift zu suchen ist. Auch die Kirchenväter vertreten keine ausdrückliche Gesetzesmoral des Gewissens. Es ist immer Gott, der uns in unserem Gewissen leitet. Die Unterscheidung von Gut und Böse ist ein Geschenk der Gnade und nicht bloße Verpflichtung zum Gehorsam, weil Ungehorsam zum Verlust des ewigen Lebens führt. Die Väter folgen dem heiligen Paulus: Es ist der Glaube und die Liebe, die das Gewissen vervollkommen und uns erlauben, das Gesetz des Evangeliums zu verinnerlichen, das Gesetz des Heiligen Geistes. „Liebe“ ist zwar mit über 100 Vorkommen ein Leitwort der Enzyklika, der Papst verbindet

diesen Ausdruck aber stets mit dem „Gesetz“. „Liebe“ ist Ausdruck des Gehorsams, wie die Freiheit im Gehorsam der Gebote verwirklicht wird. „Liebe“ wird in VS zwar als eine theologische Tugend erwähnt. Es geht dabei aber um eine Grundhaltung und nicht um die Sehnsucht nach Gott, bzw. „Liebe“ als Antwort Gottes auf die Sehnsucht des Menschen. Der Papst nimmt zwar Thomas als Beleg für seine Aussage zur Tugendethik. Eine Haltung der Tugend zu entwickeln wird jedoch als Pflicht gesehen, in der die Tugend der Liebe als letztes aufgeführt wird. Der Papst steht hier schon in der Tradition der Moraltheologie, die den Zusammenhang mit der Gnadentheologie in der Summa Theologiae des Heiligen Thomas verloren hat. Der göttliche Funke im Menschen, sein Geschaffensein als Ebenbild Gottes wird in VS 64 sehr abstrakt als „Konnaturalität“ bezeichnet und dazu ausgeführt: „Eine solche Konnaturalität schlägt Wurzel und entfaltet sich in den tugendhaften Haltungen des Menschen selbst: der Klugheit und den anderen Kardinaltugenden und, grundlegender noch, in den göttlichen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe (Thomas von Aquin. Summa Theologiae II-II, q.45, a. 2.)“. Wo hat die moraltheologische Tradition der Gesetzesmoral ihren Ursprung? Um diese Frage zu beantworten, müssen wir die Entstehung der theologischen Disziplin Moraltheologie selbst untersuchen. Dies ist die Aufgabe des folgenden Abschnittes des Skriptums.

3.5. Von der Tugendethik des Thomas zur Gesetzesmoral des 19. Jh.

3.5.1. Der theologische Aufbau der Summa theologiae

Der Dominikaner Marie-Dominique Chenu (1895-1990) veröffentlichte 1937 sein Buch über eine Erneuerung der Theologie. Dieses wurde 1942 von Rom auf den Index gesetzt. Chenu lehrte daraufhin an der Sorbonne in Paris und in Ottawa, Kanada, Geschichte des Mittelalters. 1954 ereilten ihn von Rom neue Schwierigkeiten wegen seines Engagements für die Arbeiterpriester. Sein theologischer Einfluss am Zweiten Vatikanischen Konzil war bis 1964 nur indirekt möglich, er war noch immer nicht völlig rehabilitiert. Der große Thomasforscher der Dominikaner erstellt eine Rekonstruktion der Summa Theologiae des Thomas von Aquin⁴⁰, die die Entwicklung der Theologie bis zum Konzil verstehen lässt.

Die Summa theologiae ist in drei Bücher gegliedert, die noch alle Gebiete der Theologie umfassen. Für die Wirkungsgeschichte der Moraltheologie anhand des

⁴⁰ Chenu, Marie-Dominique, Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin. Paris 1950.

Modells der Summa des Thomas ist dabei von Bedeutung, dass im Laufe von 200 Jahren die Gnadenlehre schon nicht mehr gelehrt und folglich die Moraltheologie mit der Tugendlehre begann. Das war erstens nicht die Theologie des Thomas und führte zweitens zu einer verzerrten Sicht der Tugenden, die mehr als Pflicht denn als Einladung zu einem Lebensweg in der Nachfolge Jesu dargestellt wurden.

Das I. Buch überschreibt Thomas mit: „*Gott als Schöpfer und Erhalter des hervorgebrachten Seienden*“.

Es geht um Gott als die Wirkursache. Thema ist der „exitus“ aus Gott. Und das Ganze gehört zum Dogma. Die einzelnen Fragen (Quaestiones; 119 an der Zahl!) lauten entsprechend: Gottes Dasein und Wesen; Gottes Leben; sein Erkennen und Wollen; Gott, der Dreifaltige; Schöpfung und Engelwelt; Das Sechstageswerk; Wesen und Ausstattung des Menschen. Erschaffung und Urzustand des Menschen; Erhaltung und Regierung der Welt.

Das zweite Buch enthält zwei Teile:

Der I. Teil des II. Buches handelt von der Zielursache Gott: „Gott der selig macht und verherrlicht wird“: Die einzelnen Fragen (114 an der Zahl!) lauten: Ziel und Handeln des Menschen; die menschlichen Leidenschaften; Grundlagen der menschlichen Handlung; die Sünder; das Gesetz; der Neue Bund und die Gnade.

Es ist zu beachten: Hier wird von Gottes Gnade gegenüber dem Menschen gesprochen. Erst dann kommt Thomas auf die Tugenden, das Tun des Menschen zu sprechen!

Der II. Teil des II. Buches handelt nun von der Moral. Thomas geht grundnaiv von der Vorstellung aus, dass sich der Mensch naturnotwendig zum Grund seiner Hervorbringung zurückwendet. Die einzelnen Fragen (189 an der Zahl!) lauten: Glaube als Tugend; die Hoffnung; die Liebe, Klugheit; Recht und Gerechtigkeit; die Tugend der Gottesverehrung; Tugenden des Gemeinschaftslebens; Tapferkeit und Maßhaltung; Besondere Gnadengaben und die zwei Wege menschlichen Lebens; Stände und Standespflichten.

Wenn sich nun die Moraltheologie als zweiter Teil des zweiten Buches der Summa selbständig macht und von der systematischen Theologie abgetrennt ist, dann hat das Folgen für die Moraltheologie, die nicht dem Plan des Thomas entsprechen. Chenu stellt fest, dass Dogma und Moral bei Thomas die beiden Gesichter einer

einzigsten Wirklichkeit darstellten. Johannes Paul II. zeigt in seiner Moralenzyklika immer wieder, dass Glaube und Moral zusammen gehören, er hat die Morallehre der Kirche wiederum in die systematische Theologie eingebunden. Bei Thomas ist der Zusammenhang von Glaube und Moral vorgegeben: Die menschlichen Handlungen (und über sie der ganze Kosmos, den sie organisieren und in Dienst nehmen) sind wie die Schritte, durch die auf dem Wege der Rückkehr Glückseligkeit und Vollkommenheit zugleich, d.h. das Ziel der menschlichen Natur verwirklicht wird.

Das III. Buch handelt von der Inkarnation. *Christus ist als Mittler die Gestalt der Rückkehr zu Gott, er ist der Weg.*

Chenu analysiert an dieser Stelle scharfsichtig: Eigentlich kommen Dogma und Moral bei Thomas ohne Bibel und Jesus aus. Der Mensch, der von Gott ausgegangen ist (erstes Buch) und am Ende des zweiten Teils des zweiten Buches wieder in der Glückseligkeit bei Gott angekommen ist, hat noch nicht viel von der Bibel gehört. Die Fragen, die im dritten Buch kommen (die Menschwerdung Christi, des Menschensohnes Sein, Mittleramt und Mutter, Christi Leben, Christi Leiden und Erhöhung, die Sakramente, Taufe und Firmung, das Geheimnis der Eucharistie, das Bußsakrament) sind eigentlich Ausführungen zum Leben der Kirche. Das Leben Jesu, sein Wirken in Wort und Tag, sein Tod und seine Auferstehung, die Nachfolge der Jünger, die Urgemeinde in Jerusalem und die ersten Gemeinden, wie sie die Apostelgeschichte schildert, sind für die inhaltlichen theologischen Argumentationen nicht von großer Bedeutung. Deshalb stellt Chenu trocken fest: Jesus und sein Leben mit den JüngerInnen und Menschenmengen steht neben dem theologischen Denken etwas verloren in dieser Summa theologiae da.

3.6. Die Moraltheologie als eigene Disziplin vom 16. bis ins 19.Jh.

Um 1600 wandert die Moraltheologie aus der systematischen Theologie aus und beginnt, eigene Traktate zu entwickeln. Dabei war für die Moraltheologie auch die Reflexion der soziaethischen Probleme der Zeit von Bedeutung. Es ist kein Wunder, dass in der Entwicklung der Städte, des Handels und eines eigenen Standes der Bürger die Frage nach Regeln, Gesetzen und Ordnungen laut wurde. Die Moraltheologie nahm also den Gesetzesgedanken in ihre Arbeit auf. Ursprünglich wurde der Gesetzesgedanke in die Moraltheologie der Neuzeit aufgenommen, um bestehende Gesetze und die Gesetzespraxis anhand christlicher Vorstellungen zu

überprüfen und dem sich entwickelnden Bürgertum erste Rechtssicherheit in Rechtsinstitutionen zu geben.

Es ist unbestritten, dass die von Francisco Suárez (1548 Granada – 1617 Lissabon) durchgehend in juristischen Begriffen ausgedrückte Interpretation der moralischen Normen des Naturgesetzes zu einer Vergesetzlichung der Ethik geführt hat.⁴¹ Lehrt Suárez, dass jede Sünde eine Gesetzesübertretung darstellt, die nach einer Sanktion verlangt, so verwendet er juristische Begriffe. Die Vergesetzlichung des Christenlebens hält mit Suárez Einzug in die Moraltheologie und dies wird in der Zeit der Rechtsunsicherheit als Schutz, Sicherheit und Fortschritt aufgenommen. Suárez suchte als Jurist und Theologe in promulgierten Gesetzen Rechtssicherheit und Rechtsgleichheit für alle Bürger der Staaten sicherzustellen, gab dadurch dem sich entwickelnden bürgerlichen Leben rechtmäßige Eigenständigkeit und Selbstverantwortung. Er forderte die Anerkennung dieser Eigenständigkeit durch die Kirche. Das Recht des Staates auf die Ordnung der Gesellschaft begrenzte er durch die Entwicklung des Völkerrechtes. Die Staaten haben aufeinander in der Staatengemeinschaft Rücksicht zu nehmen. Theologisch verfolgte Suárez eine Betonung des Willens. Die Verschiebung der Betrachtung einer Handlung zum Aspekt des Wollens, d.h. zur Frage: „Will ich das, was ich tue, eigentlich wirklich tun?“ bereitet die Entwicklung des Freiheitsgedanken vor.

Das Naturgesetz ist nach Suárez normativ und enthält hauptsächlich allgemeine Verhaltensnormen. Als Grundprinzip kann der Imperativ "iustitia est servanda" (De Legibus II,VII,5) angesehen werden. Suárez betrachtet das Naturgesetz zwar als normativ. Die "Natur" dieses Gesetzes ist jedoch keineswegs identisch mit der "vernünftigen Natur" des Menschen. Daher kann gesagt werden, dass das Moralprinzip der vernünftigen Natur des Menschen als Norm des sittlich Guten, wie es dann vom 19. Jh. an massiv als Naturgesetz auftritt, sich vom scholastischen Erbe des Suárez beträchtlich unterscheidet. Diese Entwicklung konnte auch von so hervorragenden Persönlichkeiten wie Alfons Maria de Liguori (1696 – 1787) nicht verhindert werden.

Alfons Maria de Liguori⁴² wurde in einer der 6 Familien Neapels geboren, die als Sedilen die Stadt regierten. Sein Vater ließ ihn das Recht studieren und Advokat

⁴¹ Wilenius, R., The Social and Political Theory of Francisco Suárez, in: Acta Philosophica Fennica. Fasc.15 (1963) 51-58.

⁴² Vereecke, L., Sant'Alfonso Giurista. La Formazione Giuridica e l'Influsso sulla Morale, in: Studia Moralia 31 (1993) 265-282.

werden, um ihm im gesellschaftlichen Leben Neapels einen hervorragenden Platz zu sichern. Jurist zu sein, war im Neapel des 18. Jh. die Möglichkeitsbedingung, die Staatsgeschäfte mitzuregieren. Die spanischen Bourbonen regierten das Königreich Neapel-Sizilien. Es gab damals in Neapel 1500 Richter, Anwälte und Notare. 50.000 Personen hingen wirtschaftlich vom Rechtsgewerbe ab. Alfons wurde also in einer der hervorragendsten Rechtskulturen seiner Zeit zum Juristen ausgebildet. An der Universität hatte man in Neapel damals elf verschiedene Rechtstraditionen zu studieren und zu kennen: das Römische Recht, das Byzantinische, das Langobardische, das Staufische, das Provenzalische, das Normannische, das Aragonensische, das Recht Kastiliens und des Hauses Österreich, das Feudal- und das Kirchenrecht. Nicht zu sprechen von den Rechten in den verschiedenen Regionen und Städten. In das juristische Forum Neapels führte Francesco d'Andrea im 17. Jh. den Gedanken der Geschichte und der Kultur als geschichtliche Größe ein; d.h. der Jurist durfte nach d'Andrea nicht bei den strengen Kanones des Zivil- und Kirchenrechtes stehen bleiben. Er muss sich auch über die sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Probleme in der Gesellschaft auf dem Laufenden halten. Liguori wurde Doktor beider Rechte und erhielt das Berufsrecht des Advokaten. Seine Prozesslaufbahn war erfolgreich und seine Karriere steil. Bis er im Juli 1723 als Anwalt des Herzogs von Gravina im Prozess gegen den Großherzog der Toskana Cosimo II. Medici den Kürzeren zog. Dies löste in Liguori einen Entwicklungsprozess aus. Er wurde Priester, Missionar, Beichtvater und Anwalt der Armen. 40 Jahre lang mühte er sich ab, von der Regierung in Neapel das Institut seiner Congregazione del Santissimo Salvatore approbiert zu bekommen.

Was die Moral betrifft, war Liguori zunächst dem Rigorismus der Jansenisten verpflichtet. Ein langer persönlicher Weg führte ihn dann von einer Pastoral der Angst zur gütigen Barmherzigkeit des liebenden Gottes. 1755 schrieb er in der Dissertatio scholastico-morale: „In re dubia benignam interpretationem sequi, non minus justius quam tutius; In obscuris minimum est sequendum; Odia restringi, favores convenit ampliari; In his vero ubi jus non invenitur expressum, procedas semper aequitate servata in humaniorem partem declinando“ („In einer Gewissensangelegenheit, in der ich Zweifel habe, wie ich handeln soll, ist der Interpretation des Gesetzes zu folgen, die mich wohlwollender behandelt. Von richtigem Handeln kann nur bei sicherem Wissen um die Richtigkeit gesprochen werden. Bei Unklarheiten ist der minderen Verpflichtung zu folgen. Hass ist zurückzuhalten und es ist gebühlich, Gunsterweise auszuweiten. Wo das Recht keine ausdrückliche Regelung bietet, ist so zu verfahren, dass Du der

menschlicheren Seite zuneigst, wobei der Gerechtigkeit – Unparteilichkeit – zu dienen ist“).

Was das Naturrecht und die Verpflichtung des Gewissens diesem Folge zu leisten betrifft, ging Liguori von der Gültigkeitsbedingung ziviler Gesetze aus: Ohne Promulgation, d.h. Bekanntmachung und folgender Zurkenntnisnahme und Einsicht, ist kein Gesetz verpflichtend. Wenn mir Gott also keine klare Einsicht gibt, was die Befolgung dieser oder jener Pflicht betrifft, dann bin ich nicht verpflichtet, nach ihr zu handeln. Dennoch. Alles Bemühen um die Herstellung eines Rechtszustandes in der Gesellschaft, der die Rechte des Einzelnen gewährleisten kann und sich um den Einzelnen in seiner Existenz empathisch sorgt, verhinderten es nicht, dass Moraltheologie nun Jahrhunderte lang in Begriffen von Gesetz, Norm und Pflicht betrieben wurde.

Liguori war eben begabter Jurist und nicht frei denkender Theologe. Gebet und Bibellesung waren dabei sicher die privilegierten Quellen seines Lebens. Sein großes Werk Theologia Moralis (3 Bände zu etwa je 750 Seiten. Erstveröffentlichung 1748 und bis 1785 mit weiteren 8 Auflagen) beginnt mit einem Traktat über das Gewissen (De Conscientia), es folgen die Traktate De Legibus, und De Virtutibus Theologicis, bevor er in der zweiten Hälfte des ersten Bandes und im ganzen zweiten den Traktat De Praeceptis Decalogi begründet. Bis heute folgen Moraltheologen Liguori, wenn sie die ganze spezielle Moral anhand des Dekalogschemas abhandeln. Der dritte Band, Tractatus de Sacramentis und darin die Abhandlung Praxis Confessarii ad bene excipiendas confessiones gibt vom pastoralen Engagement Liguoris Zeugnis.

R. Gallagher geht der Rezeptionsgeschichte des Alfons von Liguori nach.⁴³ In europäischen und nordamerikanischen Morallehrbüchern oder Manualen beobachtet er für den Zeitraum von 1800-1850 in den Abhandlungen zur Beichte und Lossprechung eine Verlagerung auf die äußeren Akte, eine Vernachlässigung der Gnadenerfahrung und ein beginnendes Unverständnis und Desinteresse an der inneren seelischen, psycho-sozialen Situation des beichtenden Menschen sowie sich verhärtende Unbeugsamkeit in der Beurteilung, d.h. Verurteilung. Dies vor allem gegenüber den jungen Menschen, um die sich Alfons so intensiv bemüht und gekümmert hatte. Gallagher (zum Zeitpunkt des Erscheinens seines Artikels Provinzial der

⁴³ Gallagher, R., The Systematization of Alphonsus`Moral Theology through the Manuals. The story of transformation, abandonment and rejection as evidenced in the treatment of the habituati et recidivi, in Studia Moralia 25 (1987) 247-277.

Redemptoristen in Dublin) hatte dazu den Eindruck, dass es das hauptsächliche Anliegen des Beichtvaters geworden ist, in der Beichte die Kontrolle über das Beichttribunal sicherzustellen und auszuüben. Das Zeugnis der Beichtenden über seine Lebenssituation galt als unglaubwürdig, Werkgerechtigkeit wurde abgefragt und nicht das Gnadenerlebnis des Sakramentes als Heilszeichen gesucht. In der zweiten Hälfte des 19. Jh. war Liguoris Moraltheologie als Beichtmanual der Beichtväter allgemein etabliert. Die Rigoristen hatten von 1803 bis 1831 in Rom Prozesse gegen ihn eingebracht und um seine angebliche moralische Laxheit wurde heftig gestritten. 1870 wurde er schließlich zum Kirchenlehrer ausgerufen. In den Moraltraktaten dieser Zeit zeigen die untersuchten Autoren schon sehr wenig Verständnis für die Anliegen Liguoris. Sie erschöpften sich in Wiederholungen des „Materials“, entwickelten keine selbständige moralische Urteilskraft und ließen die Umsicht, Vorsicht und Betonung der Macht der Gnade vermissen, die Liguori ein so großes Anliegen war. Die Handbücher der Moral und die Beichtmanuale zu Ende des 19. Jh. lebten aus den in ihnen vorgestellten Sündenszenarien und Pflichtenverletzungen. Ihre Agenda beschäftigte sich aber nicht mehr mit den neuen sozialen, wirtschaftlichen oder politischen Problemen, noch mit den wissenschaftlichen Erkenntnissen der Zeit.

3.7. Die naturrechtliche Gesetzesmoral des 19. Jahrhunderts

Wenn ich als Moraltheologe den Traditionszusammenhang untersuche, in dem die Moraltheologie christliches Handeln bestimmte und zum Teil noch immer bestimmt, dann muss ich mich mit der naturrechtlichen Gesetzesmoral des 19. Jahrhunderts auseinandersetzen.

Im 19. Jahrhundert entsteht eine katholische Naturrechtstradition, die die Wahrheit der sittlichen Ordnung in den Rechten und Pflichten einer Gesetzesmoral festlegt. Zwischen dem Wahrheitsanspruch des Moralsystems und einer Sinnwahrheit, die wesentlich an Freiheit gebunden ist, wird nicht unterschieden.⁴⁴

Die völlige Verrechtlichung der Moraltheologie war verständlich. Betrachten wir diese Gesetzesmoral in ihrem historischen Horizont, so ist zu erkennen: In den geschichtlichen Wandlungsprozessen, die vom Frühkapitalismus des 19. Jahrhunderts zum Industrie- und Sozialstaat des 20. Jahrhunderts führten, brachte der Rechtspositivismus dem Staat verloren gegangene Rechtssicherheit wieder. Diesem

⁴⁴ Demmer, Klaus, Deuten und handeln. Grundlagen und Grundfragen der Fundamentalmoral. Freiburg 1985.15ff.

Beispiel versuchte die Moraltheologie zu folgen. Und sie betonte in dieser Umbruchzeit die Gesetzesidee in der Moraltheologie in der Absicht, die moralische Handlungssicherheit für die Menschen im Umbruch wiederzugewinnen.

Im 19. Jh. entstand eine völlig neue Auffassung von der Legitimität von Gesetzen: Im Rechtspositivismus wurde der staatliche Gesetzgeber als Quelle allen Rechts angesehen. Ein Gesetz war als geltendes Recht durch die Art seines Zustandekommens legitimiert. Hinter dieser Ansicht stand im 19. Jh. das Bemühen, die Gesetzgebung in die Hände frei gewählter Parlamente zu legen. Es ging also darum, das Volk als den Souverän der Gesetzgebung zu institutionalisieren. Der Gedanke des Naturrechts trat in dieser Zeit des Rechtspositivismus daher verständlicherweise in den Hintergrund. Es wurde davon gesprochen, dass die Naturrechtsidee tot sei. Das war eine große Herausforderung für die theologischen Ethiker und Moraltheologen.

Die Problemgeschichte des Rechtspositivismus muss bedenken, dass die Positivisten des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts von der für sie selbstverständlichen Annahme ausgingen, dass der Gesetzgeber keine „niederträchtigen“ Gesetze erlässt. In ihm war das sittliche Qualitätsbewusstsein noch so lebendig, dass er gar nicht auf den Gedanken kam, die ihm vom Positivismus eingeräumte Omnipotenz zu missbrauchen und andere als gerechte, zumindest aber nicht ungerechte, Gesetze zu machen. Dies änderte sich grundlegend im Nationalsozialismus, als man wirklich „niederträchtige“, „unsittliche“ und „verbrecherische“ Gesetze machte.

Die katholische Moraltheologie versuchte nun, über die Analogisierung ihres Naturrechts mit den Gesetzen der klassischen Physik ihre Glaubwürdigkeit wiederzugewinnen. Die moraltheologische Tradition des 19. Jahrhunderts kann dabei auch etwas über den Umgang mit naturwissenschaftlichen Paradigmen in der Moraltheologie lehren. Der Moraltheologe suchte Rechtssicherheit. Cathrein hielt an der Annahme einer absolut sicheren und unwandelbaren Wahrheit einer Anzahl bestimmter Normen für das sittliche Handeln der Menschen fest. Das Weltbild der klassischen Physik, wie sie Ende des 19. Jahrhunderts zu einem gewissen Abschluss gekommen ist, kam diesem Interesse Cathreins hier sehr entgegen. Und er bediente sich der Newtonschen Physik als Analogat für die sittliche Ordnung. Das Modell der klassischen Physik war geprägt von den Vorstellungen des „absoluten Raumes“, der den Körpern gewissermaßen als unendlich großes Gefäß diente, und der „absoluten Zeit“, die im

ganzen Weltall gleichmäßig und unabhängig von allen Ereignissen ablaufen sollte. Von diesen Raum- und Zeitvorstellungen wurde auch der Begriff der „absoluten Bewegung“ abgeleitet, die Naturgesetze zeichneten sich durch Vollkommenheit, Absolutheit und Unwandelbarkeit aus.⁴⁵ Entsprechend der Ordnung der Naturgesetze für mechanische Körper können nun die Sittengesetze betrachtet werden. Der Grundsatz, dass die Menschen nach vollkommenem Glück streben, wird als „Gravitationsgesetz der menschlichen Herzen“ bezeichnet, die Menschen als „Planeten“ und Gott als die „Sonne“ dargestellt, deren Masse die Menschenplaneten beständig anzieht und im „Kreislauf“ des Universums erhält (vgl. VS 50).

In diesem technisch-industriellen Gesellschaftskontext mit denselben Ordnungsmodellen wie die Naturwissenschaft argumentieren zu können, verstärkt die Hoffnung auf Glaubwürdigkeit und Akzeptanz der theologischen Argumentation. Dazu wird das Selbstvertrauen der Leserschaft gestärkt, die ihr Bemühen nach sittlichem Handeln mit der erfolgreichen Tätigkeit prestigeträchtiger Naturwissenschaftler vergleichen darf.

Mit der Entdeckung der Elektronen, der Röntgenstrahlen und der Radioaktivität fand man Erscheinungen, die sich in das Bild der klassischen Physik nicht mehr ohne weiteres einfügen ließen. Mit der im Jahre 1905 erschienenen Abhandlung „Zur Elektrodynamik bewegter Körper“ begründete Einstein die spezielle Relativitätstheorie („Die Lichtgeschwindigkeit ist in allen Bezugssystemen mit konstanter Geschwindigkeit gleich.“ Dieses so harmlos klingende Prinzip ist eine der größten Leistungen des menschlichen Geistes⁴⁶.) Die Newton'sche Mechanik mit ihrer absoluten Raum-Zeit-Konzeption hatte damit ihre Allgemeingültigkeit verloren. Damit war auch die Annahme einer absolut sicheren und unwandelbaren Wahrheit der Sittengesetze im Analogat zur Naturwissenschaft nicht mehr aufrechtzuerhalten.

Nicht nur die unwandelbare Gültigkeit der Gesetze der Naturwissenschaften wurde im 19. Jahrhundert relativiert. Wir können im 19. Jahrhundert eine Beschleunigung jener Entwicklung ablesen, die gleichzeitig mit dem Aufbau von demokratischen Gesellschaftsstrukturen die Relativität konkret geltender Wertesysteme enthüllte. Schon die Historische Rechtsschule kritisierte den Anspruch, aus obersten Grundsätzen ein unwandelbares, für alle Völker aller Zeiten geltendes Gesetz ableiten zu können. Nach

⁴⁵ Schreiner, W., Geschichte der Physik. Ein Abriss. Berlin 1988. 340.

⁴⁶ Kaku, Michio. Im Hyperraum. Eine Reise durch Zeittunnel und Paralleluniversen. Hamburg 1998.

Friedrich Carl v. Savigny (1779-1861) z.B. habe jedes Volk seine eigene Individualität, seine eigene „Volksseele“. Mit ihr wandle sich auch das Recht, so dass es sich in einer ständigen Entwicklung befinde; der Zusammenhang mit dem Nationalismus und Evolutionismus ist deutlich. Es gab aber auch christliche Moralphilosophen, die, wie z.B. W. E. von Ketteler in seiner christlichen Staatsethik, den Grundsatz der „Legitimität des historisch Gewordenen“ in ihrer Arbeit anzuerkennen suchten.

Nicht so Cathrein. Er unternimmt die gewaltige Anstrengung, durch jahrzehntelanges unermüdliches Studium der Bibliotheken das Vorhandensein bestimmter „Universalphänomene der Menschen“ empirisch zu bestimmen. Dazu gehören z.B. die Religion, das Verbot des Selbstmordes, die Privateigentumsinstitution, die dauernde ehelich Gemeinschaft und die Herrschaft des Mannes über die Frau. Cathreins Naturrechtsgrundsatz von der Herrschaft des Mannes über die Frau führt zur Ablehnung der gesetzlichen Gleichstellung der Frau in Ehe und Gesellschaft und verweigert aus diesem Grund der Frau auch das allgemeine Wahl- und Stimmrecht. Die Verhältnisse haben sich gebessert, das sei unbestritten. Die Kenntnis dieses historischen Kontextes der Tradition ermöglicht vielleicht, die Anliegen heutiger Moralthologie besser zu verstehen. Aus heutiger Sicht ist es verständlich, dass eine Moralthologie, die nur Normen, Gesetze und Strafen verkündet, an den Menschen vorbeigeht. Dies sei nicht als Vorwurf an die Moralthologen vergangener Zeiten gesagt. Psychiater, Psychotherapeuten und Psychologen berichten aber heute leider noch immer von Menschen, die zu ihnen in Behandlung kommen, da sie von den moralischen Normen, die sie während ihrer Erziehung verinnerlicht, seelisch, körperlich und sozial krank geworden sind.

Dennoch: Die Besinnung auf das Naturrecht und die unveränderlichen Grundstrukturen der Menschennatur, wie sie z.B. Victor Cathrein (1845-1931) oder Josef Mausbach (1861-1931) vehement vertraten, war ein wichtiger Beitrag zur Verteidigung der unantastbaren Würde des menschlichen Lebens. In der Nachkriegszeit verdankte es die katholische Naturrechtslehre vor allem Cathrein und Mausbach, dass sie nicht mit leeren Händen dastand.

1998 zeugten die 50-Jahrfeiern zur Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen von einer gewissen Renaissance des Naturrechtes. In der Tat stellen die Vereinten Nationen eine ganze Reihe von Rechten für die Menschen vor, die aus dem Grund respektiert werden sollen, weil diese Rechte dem Menschen aufgrund dessen

zustehen, was er ist, d.h. auf Grund seiner Natur. Das Naturrecht, das hinter der allgemeinen Erklärung der Menschenrechte steht, erweist sich erstaunlicherweise als fähig, bestehende ungerechte Gesetzesordnungen einzelner Staaten zu kritisieren und Verbesserungen durchzusetzen.

Dennoch erkennen wir heute in der Bestimmung der Natur des Menschen als „Vernunft“ eine Verengung der Ganzheitlichkeit. Der Mensch ist ein Wesen mit physische, psychische, soziale, ökonomische, kulturelle, spirituelle und viele anderen Aspekten mehr. Cathrein fand das oberste Moralprinzip in der „vernünftigen Natur“ des Menschen, die sein Handeln entsprechend der sittlichen Normen ordnet. Mausbach (1861-1931) vertrat die Anschauung, dass die Norm der Sittlichkeit im letzten Ziel des Menschen bestehe und beide lieferten sich um die Wende vom 19. zum 20. Jh. eine heftige Kontroverse. Cathrein sah das sittliche Gute in der Vernunft begründet, in der vernünftigen Menschennatur als solcher. Mausbach ließ den Menschen im letzten Zweck der Seinsordnung die Norm der Sittlichkeit finden.⁴⁷ Diese und ähnliche Auseinandersetzungen zwischen Moraltheologen, die nicht weniger heftig ausgetragen wurden, können aber über die Entwicklung eines Ordnungsdenkens, das die Moraltheologie des 19. Jahrhunderts auszeichnet, nicht hinwegtäuschen. Selbst in der ersten Hälfte des 20. Jh. bestimmten weithin Ausführungen über das Gesetz den moraltheologischen Diskurs.⁴⁸

Die Inhaltsverzeichnisse der entsprechenden Bücher und Traktate spiegelten die moraltheologische Tradition des Autors wieder. Jesuiten folgten bevorzugt dem Dekalogschema, Dominikaner dem Beispiel der Summa theologica des Thomas von Aquin mit den vier Kardinal- oder sg. natürlichen Tugenden (Klugheit, Gerechtigkeit, Starkmut, Mäßigkeit) und den drei theologischen (weil sie sich direkt auf Gott beziehen) oder übernatürlichen Tugenden (Glaube, Hoffnung, Liebe). Alle aber vergesetzlichten die Moral in trockener Einfallslosigkeit.

Joseph Mausbach vertrat im Gegensatz zu Cathrein die Auffassung, die KatholikInnen müssten sich in der Politik tatkräftig engagieren und die Gesellschaft verantwortlich mitgestalten helfen. Mausbach selbst war seit 1919 Mitglied der verfassungsgebenden deutschen Nationalversammlung. Er war Anwalt und Organisator des Frauenstudiums

⁴⁷ Messner, Josef. Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftsethik und Wirtschaftsethik. Innsbruck 1966 (6. Auflage) 329.

⁴⁸ Ziegler, Josef, G., Die katholische Sittlichkeitslehre in der Spannungseinheit von Vernunft und Glaube, in: Studia Moralia 34 (1996) 251-274.

und setzte sich für die Errichtung Pädagogischer Fakultäten zur Lehrerausbildung ein. Die Volksbildung war ihm ein Anliegen, ebenso sozialetische Fragestellungen. Er wollte auch die Moraltheologie wieder in die Dogmatik einbinden, die Bibel studieren, der Kasuistik, Aszetik und Mystik ihr Recht in der Moraltheologie wiedergeben und die rechtlichen und liturgischen Stoffe aus der Moraltheologie ausscheiden. In seiner dreibändigen Katholischen Moraltheologie (1915), die bis 1961 von G. Ermecke weitergeführt wurde, blieb er jedoch hinter diesen seinen Reformvorstellungen zurück. Politiker sein und gleichzeitig Theologie zu betreiben, schließen einander wohl aus.

Unter den Moraltheologen bleibt heute unwidersprochen, dass die Moraltheologie in der Ausprägung eines Cathrein, Mausbach, Lehmkuhl, Vermeersch, Noldin eine Gesetzes- und Pflichtenmoral darstellt.

In der Summa Theologiae Moralis von H. Noldin ist in der Ausgabe von 1962 noch der Bauplan Liguoris nachvollziehbar:

Der erste von drei Bänden zeigt die Traktate De principiis (De fine hominis ultimo, De actibus ad finem aptis), De Legibus, De Conscientia, De Virtutibus, De Peccatis.

Der zweite Band handelt von den Praeceptis. Zunächst geht es um De praeceptis virtutum theologicarum (De praeceptis fidei, De praeceptis spe, De praeceptis caritatis) dann um De Praeceptis decalogi.

Im dritten Band schließlich um De Sacramentis. Dabei handelt es sich bloß um die Darstellung der Pflichten, die der Einzelne gegenüber den Sakramenten hat.

Ein weiteres berühmtes Beispiel einer Gesetzesmoral gibt das Lehrbuch der Moraltheologie von F. X. von Linsenmann (Freiburg 1878). Ebenso das Lehrbuch der Moraltheologie seines Schülers Anton Koch (Freiburg 1907). Das Inhaltsverzeichnis ist Programm: Moraltheologie ist als „Die sittliche Weltordnung“ ausgeführt und handelt von der Norm der Moralität, der Störung der sittlichen Weltordnung durch die Sünde, der Wiederherstellung der sittlichen Weltordnung durch die christliche Heilsordnung, von den Pflichten bezüglich der Sakramente und den Pflichten des individuellen, religiösen und bürgerlichen Lebens. An dieser Gesetzes- und Pflichtenmoral ändert auch der Versuch nichts, zum Gehorsam gegenüber den Pflichten und Normen der patriarchalisch geordneten Gesellschaft in sanften Worten

zu überreden zu versuchen, die grundsätzliche Frage der Freiheit jedoch nicht zu stellen.

A. Koch findet dabei, wie es scheint, sogar wieder zur Theologie der mittelalterlichen Mystik zurück. Er nimmt das Bild vom Seelengrund auf, wo Gott selbst wohnt und nennt es Gemüt. Er lehrt sehr übersichtlich, dass Thomas mit Aristoteles der Seele die zwei Vermögen Vernunft und Willen zuschreibt, wobei für Thomas ersteres die Vorherrschaft innehat. Dementsprechend wird das Gewissen als ein Akt der Vernunft aufgefasst. Koch verweist auf die Franziskanerschule des Alexander von Hales und des Bonaventura, die das Gewissen als Anlage sowohl des Strebevermögens wie der Vernunft begreifen. Und er nennt dieses Strebevermögen (d.h. den Willen) jetzt das Gemüt und das Gewissen die „unwillkürliche Empfindung des Sittlichen“. Grundnorm des Gewissens ist es aber dann sogleich, „Regulativ des ethischen Handelns zu sein“ und die Gesetzes- und Pflichtenmoral schließt sich wiederum nahtlos an.⁴⁹

3.8. Kleine Zusammenschau und Ausblick:

Als sich die Moraltheologie um 1600 aus der Dogmatik löste, wurde die Gnadentheologie nicht mitgenommen. Auch blieb die Erörterung der Begnadigung der Theologia spiritualis vorbehalten. Gnadentheologie und Spiritualität (Aszetik und Mystik) blieben von der Moraltheologie ausgelagert. Die geistliche Theologie, die in den Werken von Ignatius von Loyola, Theresa von Avila, Johannes vom Kreuz, Robert Bellarmin oder Franz von Sales blühte, wurde von der Moraltheologie getrennt. Ohne die spirituelle Dimension des Menschen zu beachten ist Moraltheologie in Gefahr, die Ganzheitlichkeit des Menschen in der Nachfolge Jesu Christi zu verlieren. Die Moraltheologie wurde derart ihrer Seele beraubt. Die Gaben und Früchte des Hl. Geistes, das Gebot der Gottesliebe, das im Alten und Neuen Bund und den Verheißungen gründet, und die Gnadentheologie wurden in der Moraltheologie nicht mehr behandelt.⁵⁰

Die Gnadentheologie kam durch ein besonderes Ereignis wiederum in das Blickfeld der Moraltheologie. Im ganzen 19. Jahrhundert galt Thomas von Aquin (1225-1274) als der bedeutendste und daher entscheidend richtungweisende Denker der scholastischen Tradition. Die Priesterausbildung sollte im 19. Jh. wieder einmal

⁴⁹ Vgl. Koch, A., Lehrbuch der Moraltheologie. 1878. 82-86.

⁵⁰ Pinckaers, S., Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire. Fribourg 1985. 258-267.

reformiert und auf ein solides theologisches Fundament gestellt werden. Es ist deshalb kein Wunder, dass der Rückgriff auf die überragende Autorität des hl. Thomas von der Enzyklika Leo XIII. Aeterni Patris (AP) (1879) mit allem Nachdruck betont wird. Eine Reihe weiterer Dokumente der Kirche bestätigt in den folgenden Jahren bis 1923 in mehr oder weniger stark normierenden Festlegungen die Verbindlichkeit der Autorität des hl. Thomas in Philosophie und Theologie.⁵¹ Der Papst wollte durch diese Rückbesinnung auf das Studium des Hl. Thomas eine Hebung des intellektuellen Niveaus der Priesterausbildung. Thomas sollte gewährleisten, dass der christliche Glaube im Zeitalter der Moderne, nach Aufklärung und Rationalismus, wiederum glaubwürdig verkündet werden könne. Die „anthropologische Wende“ kam in der Theologie dann über eine Relecture des Hl. Thomas auf dem Hintergrund einer ernsthaften Auseinandersetzung mit Kant, der Aufklärung und dem Deutschen Idealismus.

Die Erfahrung der Gnade wurde von den Theologen dieser Wende als existentielle Erfahrung theologisch als „existentielles Transzendental“ reflektiert und in den Begriff gebracht. Dabei wurde betont, dass alle Begrifflichkeit an der Tiefe, Unmittelbarkeit und existentiellen Bedeutung der individuellen Gotteserfahrung scheitern muss. Spirituelle Erfahrung bleibt grundsätzlich hinter der Rede über sie zurück. Da in diesen Sätzen die Bedeutung der Spiritualität eindeutig der theologischen Reflexion über die Erfahrung vorgeordnet wird, ist es angebracht, im Folgenden einen kleinen Überblick über die Entwicklung der Spiritualität und des Betens im Leben der Kirche vorzulegen.

4. Religiöse Erfahrung und Gottesbeziehung in der Moralthologie

4.1. Christliches Beten in Wandel und Bestand

Der vorrangige Ort, an dem sich der christliche Glaube ausdrückt, war seit dem Altertum das liturgische Gebet. Dieser Grundsatz gilt in der Kirche seit den ersten Jahrhunderten. Die „lex credendi“ ist eine „lex orandi“, das Gesetz des Betens ist auch das Gesetz des Glaubens.⁵² Das gemeinsame Gebet war Glaubensbekenntnis,

⁵¹ Coreth, E., Schulrichtungen neuscholastischer Philosophie, in: Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts. Hg. E. Coreth – W.M. Neidl – G. Pfliegersdorffer. Bd.2: Rückgriff auf scholastisches Erbe. Graz 1988, 397-410.

⁵² Diese Gedanken stellt Klemens Richter 1991 in seinem Vorwort der Neuauflage von Jungmanns Klassiker „Christliches Beten in Wandel und Bestand“ voran.

Gottesdienst war Ausdruck der Gemeinde und die Gemeinschaft war wichtig. Das Gebet als den ausgezeichneten Weg der individuellen Sinnsuche und Gottesbeziehung für die einzelnen ChristInnen ist sicherlich eine Erfahrung des neuzeitlichen Subjektes. Trotzdem überwog in den ersten christlichen Jahrhunderten das Gebet des Einzelnen vor dem in Gemeinschaft. Dies sollte sich ändern, als das Christentum im 4. Jahrhundert zur Staatsreligion wird. Der Weg zurück zu einem Gebetsverständnis, das Gebet als Ort der Begegnung der Einzelnen mit Gott sah, war lang. Zunächst war diese individuelle Gottesbegegnung oft nur den Mönchen und Nonnen möglich und dem Klerus. Im 20. Jh. führten die Liturgie- und Exerzitienbewegung auch viele Laien, Frauen und Männer, auf einen spirituellen Weg im Alltag und in der Liturgie, der ihr Leben als ChristInnen prägen sollte. Eine übersichtliche Dokumentation dieses Weges, der hier kurz nachgezeichnet werden soll, verdanken wir Andreas Jungmann⁵³.

4.1.1. Die ersten christlichen Jahrhunderte

Die ChristInnen der ersten Jahrhunderte lebten in Städten, deren Lebensweisen, Gebräuche, Sitten und Gesetzen nicht von ihren Glaubensüberzeugungen geprägt waren. In dieser „fremden“ Welt überhaupt Versammlungsorte und Gebetszeiten finden zu können, war das erste Anliegen dieser christlichen Frühzeit. Zeugnisse erster christlicher Gebetsordnungen dieser Zeit sind uns erhalten geblieben. Die ChristInnen sollten dreimal am Tag beten. Am Morgen, zu Mittag und am Abend sollten die ChristInnen Gott im Gebet loben, die Bedeutung von Leben, Tod und Auferstehung Christi für ihr Leben erinnern und bedenken. Im vierten Jahrhundert war auch das mitternächtliche Gebet fester Bestandteil der allgemeinen Gebetsordnung. Gebetsinhalt ist auch das Bittgebet um Verzeihung der Sünden und vor allem das Dankgebet für Gottes Wohltaten. Für alle Bedrängten, für Arme und Kranke, für Irrende und Hungernde werden Fürbitten gesprochen und Gott, der Schöpfer und Herr der Welt, der sich in Christus den Menschen zugewandt hat, ist unverrückbarer Zielpunkt des christlichen Gebetes. Augen- und Ohrenzeugen überliefern die kurzen Gebetsworte von MärtyrerInnen, die auf ihr Todesurteil antworten oder in Todesnot um Stärke ringen und ihren Glauben an Jesus als den Christus nicht verleugnen wollen. Voll ausgeformt wird das in der versammelten Gemeinde gesprochene Gebet, das Gebet der Liturgie. Fester Bestandteil dieses liturgischen Betens werden im dritten Jahrhundert die auf Jesus Christus hin

⁵³ Jungmann, Josef Andreas. Christliches Beten in Wandel und Bestand. Freiburg im Breisgau 1991.

gedeuteten Psalmen. Trotz der wöchentlichen Gedächtnisfeier der Auferstehung des Herrn, der sonntäglichen Feier der Eucharistie, hatte im jungen Christentum das persönliche Beten über das Gebet in der Gemeinschaft das Übergewicht. Das Gebet ist jene Kraft, die den ChristInnen im Bewusstsein ihrer Würde als Brüder und Schwestern ihre Hoffnungen auf Gott lebendig erhält und ihnen Halt in ihren neuen Lebensformen gibt.

Nach der staatlichen Anerkennung des Christentums durch Kaiser Konstantin im Jahre 324 n. Chr. erfährt das gemeinsame Gebet der Liturgie einen mächtigen Auftrieb. Dies zeigt sich auch an den zahlreichen Kirchenbauten, die nun entstehen. Das Leben der Mönche, wie es im vierten Jahrhundert erscheint, ist ein Leben des ununterbrochenen Gebetes. Die Mönche beteten in bestimmten Haltungen, regelmäßig stehend, mit erhobenen Händen und gegen Osten gewandt. Nach dem fünften Jahrhundert wird es um die regelmäßige Gebetsbetrachtung von Leben, Tod und Auferstehung Jesu auffallend still. Die Beobachtung der Gebetsstunden ist auf die Klöster übergegangen und nur wenige ChristInnen werden sich dem Gebet der Mönche angeschlossen haben. Über das häusliche und private Gebet der Gläubigen haben wir für diese Zeit nur spärliche Nachrichten.

4.1.2. Das europäische Mittelalter

Für die religiöse Entwicklung im Abendland wurde im siebten und achten Jahrhundert Irland maßgeblich. Im Gegensatz zum orientalischen und auch kontinentalen Mönchtum führten die iroschottischen Mönche kein vom Volk getrenntes Leben. Sie konnten deshalb auch die Frömmigkeit des Volkes entscheidend prägen. Dabei erhält wiederum das mündliche, geformte Gebet Bedeutung. Es sucht aber nicht mehr den von der feindlichen Umgebungskultur abgewandten Lobpreis Gottes, die Bitte um die Bekenntniskraft zu Jesus Christus und das einsame Ruhen in Gott. Vielmehr versteht sich dieses neue mündliche Gebet als Ableisten eines ungemein umfangreichen Pflichtsolls an Gebeten, die vor den gefürchteten Dämonenmächten schützen sollten. Man sucht nicht die Betrachtung in der Ruhe und Erfüllung des Herzens, sondern sucht Schutz vor Gefahren, die von allen Seiten auf Leib und Seele eindringen. Trotz dieser noch keltisch geprägten Religiosität verdankte das erschlaffte Christentum des Kontinents den iroschottischen Mönchen neue belebende Kräfte. Man kann sogar von einer Neubegründung des Christentums auf dem Kontinent sprechen. Dennoch fand die

iroschottische Frömmigkeit und Geisteswelt wenig Bezug zu Jesus Christus als den Vermittler zum Vater. Dadurch prägte nicht mehr die erlösende Mittlerschaft Christi das Glaubensbewusstsein. Der Abstand zu Gott vergrößerte sich und das Bewusstsein der eigenen Armseligkeit und Sündigkeit wurde zu einer ungeheuren Last. Es wundert nicht, dass in dieser Situation das Bittgebet um Vergebung der Sünden und Bußgebete ein unverhältnismäßiges Übergewicht erhalten.

Dieser Verlust des Christusbezuges führte zu dem für die Entwicklung des Gebetslebens folgeschweren Versuch, die Ängste vor bedrohenden Mächten und die Dämonenfurcht nun mit Hilfe sekundärer Mittlerschaften wie Maria, den Engeln und verschiedensten Heiligen beherrschbar zu machen sowie Schutz durch die Verehrung von Reliquien zu erhalten. Die in dieser Situation dringend erforderliche Neuordnung des Gebetslebens ging vom neunten Jahrhundert an unter Führung der Klöster vorstatten. Das Gebet des Psalters ermöglichte wiederum eine Weitung des christlichen Frömmigkeitshorizontes. Es wurden nicht nur die Bußpsalmen und Psalmen, die über Gottes Gesetz sprachen, bedacht, sondern auch die Psalmen zu den Themen der geistlichen Freude und des Lobpreises Gottes für empfangene Wohltaten gebetet, sowie Psalmen für die Momente der Versuchung und Verlassenheit, für die guten wie die schlechten Tage ausgewählt, und Psalmengruppen zur Überwindung des Lebensüberdresses und zum Erhalt der Himmelssehnsucht anempfohlen. Alle Psalmen wurden wiederum in Hinblick auf Gottes Wirken zum Heil der Menschen interpretiert; von den Propheten angefangen bis zum Leben, Tod und der Auferstehung des Herrn wiederum auf Christus bezogen gebetet und gesungen. Langsam gewann die Erkenntnis die Oberhand, dass nicht die quantitative Leistung im Rezitieren oder Singen des Psalters den Inhalt der Gebete ausmachte. Da die Psalmen aber lateinisch gesungen wurden und die Sonntagsmesse auch auf Latein gehalten wurde, ist es nicht verwunderlich, dass das christliche Volk an der hochgetriebenen Gebetskultur des Mönchtums und der Kleriker wenig Anteil hatte. Für die einfachen Gläubigen standen keine Psalmenübersetzungen zur Verfügung. Zu den ältesten Dokumenten der althochdeutschen Sprache gehören das Vater Unser und das Glaubensbekenntnis. Das Beten des Volkes musste sich aus diesen wenigen christlichen Grundformen nähren.

An der Wende vom elften zum zwölften Jahrhundert richtete sich das Interesse des religiösen Lebens plötzlich auf die Person dessen, der die Erlösung wirkte, auf die

äußeren Gegebenheiten der Erscheinung Jesu und auf seinen Lebensweg, wie ihn die Evangelien berichten. Den einfachen Gläubigen kam diese gegenständliche Erfassung des Heiligen im Äußeren sehr gelegen. Es ist die Zeit, in der die Passionsspiele entstehen, den Oster- und Krippenspielen liegt daran, die Fantasie der Gläubigen anzuregen. Als Psalter-Ersatz wurde für die Gläubigen die Wiederholung des Vaterunsers gebräuchlich. Um 1140 wird im Abendland zum ersten Mal die im Orient schon längst übliche Gebetsschnur, der Paternoster, erwähnt und es entsteht das Rosenkranzgebet.

Bernhard von Clairvaux (+1153) und Franz von Assisi (+1226) verstehen ihr Verhältnis zu Jesus Christus als persönliche Beziehung. Dieses Verständnis der eigenen Lebensform als bewusster Nachfolge Jesu wird für die Entwicklung des Christentums in den folgenden Jahrhunderten wegweisend. Gebet wird zur Betrachtung der irdischen Wege Jesu, dieses Gebet ist ein mitfühlendes und mitleidendes Nachgehen des Weges des Herrn, das unweigerlich auch ethische Konsequenzen im eigenen Lebenswandel mit sich bringt. Gebet ist Aufstieg des Geistes zu Gott, schließt das Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit und die Dankbarkeit für das schon Empfangene ein, und geht zur Bitte über, schreibt Thomas von Aquin (+1274) in seinem Kommentar zum Philipper- und ersten Timotheusbrief.

4.1.3. Das Gebet des neuzeitlichen Subjektes

Die Neuzeit des geistlichen Lebens begann mit Gerhard Groote (+1384) in den Niederlanden und wurde Devotio moderna genannt. Es war eine Zeit der schweren kirchlichen Erschütterungen und politischen Wirren. Es gab einen Papst in Rom und gleichzeitig einen in Avignon. 1337 bricht der hundertjährige Krieg aus, der mit Verrat, Hinterlist und allen Grausamkeiten, Verrohungen und Wahnsinnstaten der Soldateska bis 1453 tobte. In dieser Umbruchszeit, die dem Humanismus vorausgeht, suchte das neuzeitliche Subjekt in seiner Freiheit für das innere Gebet eine neue Struktur. Dementsprechend wurde auf zwei Themen hingewiesen, die in das Zentrum des Gebetes gestellt wurden: die Letzten Dinge und das Leben und Leiden Christi.

Gegen Ende des 15. Jahrhunderts kommen gegen die Gleichsetzung des Bösen und Ungewohnten mit Besessenheit und Teufelswerk, die sich in den Passionsspielen spiegelte, auch schon Zweifel auf. Das Böse wird psychologisiert und zu

Charaktermerkmalen von einzelnen und ganzer Gruppen und Stände. „Dummheit, Blindheit, Wut, Verleumdung, Maßlosigkeit werden zu zwischenmenschlichen Lasten bzw. Untugenden“, d.h. als menschliche Schwächen aufgefasst.⁵⁴ Sie werden aus der Dämonie der Besessenheit herausgeholt und dem Humor und der Lächerlichkeit preisgegeben. Die Torheit ist Torheit der Personen selbst. Das Verständnis des Menschen als Subjekt seiner Freiheit kündigt sich an. Auch im Gebet beginnt das Subjekt den eigenen inneren wie äußeren Handlungsfreiraum verstärkt in Anspruch zu nehmen. Es wurde auf eine notwendige Vorbereitung der Gebetsbetrachtung hingewiesen, und es entsteht die Gebetsform des Zwiegespräches mit Jesus Christus, in dem der betende Mensch als Individuum Gott gegenübersteht.

Es darf aber nicht auf die Frömmigkeit des ungebildeten Volkes vergessen werden, auf die Lientheologie und die Frauenmystik.⁵⁵ Große Frauengestalten wie z. B. Brigitta von Schweden, Katharina von Siena, Mechthild von Wengen, Constance de Rabastans sowie Marie Robin im 14. Jahrhundert und alle überragend für das 15. Jahrhundert Jeanne d'Arc beziehen sich auf innere Eingebungen des Heiligen Geistes, ihre direkte Beziehung zu Jesus Christus und die innere Vereinigung mit ihm in der Seele. Diese Visionärinnen waren der Kirche, die die Ordnung der Sakramente in dieser individuellen Gottesbeziehung gefährdet sah, Häresie verdächtig. Jeanne d'Arc wurde 1431 als Hexe zu Rouen verbrannt, erst später rehabilitiert und kanonisiert. Die Inquisition verfolgte noch im 16. Jahrhundert die „Alumbrados“, jene „Schwärmer“, die geistliche Vollkommenheit aus innerer Erleuchtung zu erreichen suchten.

Auch Ignatius von Loyola (1491-1556), der im Benediktinerkloster Montserrat die Devotio moderna kennen gelernt hatte und eine besonders einflussreiche Schule des Gebetes entwickelte, musste sich mehrmals vor der Inquisition verteidigen. Er wurde als Alumbrado verdächtig und denunziert. Ignatius lernte seine Art zu beten und zu meditieren nicht an der Universität, sondern in der Unterscheidung von Gefühlen, auf die Rücksicht zu nehmen er gelernt hatte. Ignatius begab sich erst nach der schriftlichen Aufzeichnung seiner religiösen Erfahrungen an die Universitäten, mit 34 Jahren nach Alcalà und über Salamanca mit 36 Jahren nach Paris. Der Erwerb des

⁵⁴ Klammer, Bruno. Elemente der Psychopathologie im Bozner Passionsspiel von 1495, in: Arunda 47/1998. 149-160. 157.

⁵⁵ Klammer, Bruno. Elemente der Psychopathologie im Bozner Passionsspiel von 1495.

Titels „Magister Artium“ war ihm wichtig, um auch von den Theologen der Universitäten mit seiner Gebets- und Meditationsmethode ernst genommen zu werden und sich vor den kirchlichen Autoritäten rechtfertigen zu können. Indem Ignatius in der Lebensordnung der von ihm gegründeten Ordensgemeinschaft nicht mehr das Chorgebet, sondern die meditative Betrachtung an die erste Stelle setzte, wurde das Gebet in den Dienst der Alltagsbewältigung, d.h. der christlichen Bewährung im Alltag, gestellt. Nicht das beschauliche Leben im Kloster, sondern das Wirken in der Welt wurde wichtig. Damit war die meditative Betrachtung des eigenen Lebens in dieser Welt notwendig geworden, die Gewissenserforschung richtete sich nachdenklich auf den ganzen Tagesverlauf.

Die Reformatoren kritisierten zu Recht Frömmigkeitsformen, die in der bloßen Ableistung von Gebeten Verdienste der Betenden sahen und setzten der Werkgerechtigkeit die Gnade Gottes entgegen, dessen Barmherzigkeit ungeschuldet ist. Die Humanisten trugen mit gebildeter Gebetsliteratur zur Stärkung des persönlichen Gebetslebens bei. Warum ermöglichte das Konzil von Trient (1545-1563) den katholischen Gläubigen nicht, an dieser Neubesinnung auf das Grundsätzliche – z.B. auch durch die Feier der Eucharistie in der Landessprache – vollen Anteil zu nehmen? Warum setzte die Frömmigkeit des nachtridentinischen Zeitalters im Wesentlichen einfach die Überlieferung aus dem Mittelalter fort? Warum mussten die ChristInnen untereinander grausamste Religionskriege führen? Ist es verständlich, dass jahrhundertlang den ChristInnen zum Wort Gottes, wie es in der Bibel verkündet wird, der Zugang nur über lateinische Übersetzungen, aber nicht in der Landessprache möglich war? Oder warum dauerte es bis über die Mitte des 20. Jahrhunderts, dass auch die KatholikInnen selbstverständlich Gottes Selbstmitteilung als Geschenk – wie Johannes in 6, 29 feststellt – und nicht als Verdienst aus Menschenwerken oder Spendengeldern begreifen?

4.2. Von der Volksfrömmigkeit zur Spiritualität der Laien⁵⁶

Modernisierung stellt unbestritten einen epochalen Wandlungsprozess dar. Dieser beginnt spätestens im 16. Jh. und hat seither die ganze Welt in seine Dynamik einbezogen.

⁵⁶ Altermatt, Urs, Katholizismus: Antimodernismus mit modernen Mitteln? In: Altermatt, U., Hürten, H., Lobkowitz, N. (Hg). Eichstätter Beiträge. Schriftenreihe der Katholischen Universität Eichstätt Band 28 (1995). 33-50.

Das Verhältnis von Katholizismus und Moderne ist kein abstraktes Thema; es nimmt von Zeitperiode zu Zeitperiode, von Kulturraum zu Kulturraum andere Erscheinungsformen an. Die Christen in den USA sind in den 90er Jahren des 20.Jh., wie viele Teile der Muslime, von einem Fundamentalismus gezeichnet, Europa von einer Individualisierung und Privatisierung von Religion und Religiösem. Wenn der Historiker und Sozialwissenschaftler trotzdem Konstanten und Kontinuitäten feststellen kann, ist dies auf die römisch-katholische Universalkirche zurückzuführen.

Die Renaissance brachte in der abendländischen Geschichtsschreibung des 16. Jahrhunderts das Mittelalter als zeitliche Periodisierung hervor. Das, was die Zeit zwischen Antike und Neuzeit überbrückt, wurde Mittelalter genannt.

Altermatt gelingt durch die Grenzmarke 1800 eine bedenkenswerte Schilderung der Zeit vor 1800, die nun als „prämodern“ bezeichnet wird. Es wäre nämlich falsch zu meinen, diese Zeit sei von einer absolut christlichen Gesellschaft geprägt gewesen. Von einem christlichen Mittelalter zu sprechen, ist eine Legende. Das christliche Abendland um 1500 wurde als Beinahe-Missionsland bezeichnet. Die bäuerliche Mehrheit der Bevölkerung Alteuropas lebte auf dem Land und konnte weder lesen noch schreiben. Was die Bauern wirklich glaubten und praktizierten, wissen wir nur sehr lückenhaft. Das Christentum war synkretistisch mit naturreligiösen Elementen verwoben.

Erst die katholischen und die protestantischen Reformen des 16. und 17. Jahrhunderts haben die christlichen Kirchen von heidnischen und folkloristischen Elementen gereinigt und dem religiösen Laxismus den Kampf angesagt. Den christlichen Kirchen gelang es damals zum erstenmal in der europäischen Geschichte, die Masse der Gläubigen auf dem Land religiös-kirchlich einigermaßen zu disziplinieren. Die ländlichen Gesellschaften besaßen trotzdem zahlreiche Freiräume, die weder der Staat noch die Kirche (z.B. die Volksreligiosität im Barock der Kapuziner und Jesuiten) wirklich unter Kontrolle brachten. So blieb die religiöse Praxis unterschiedlich.

Die eigentliche Durchorganisation des religiösen Lebens gelang der römischen Kirche erst mit einer zweiten Missionierungswelle im 19. Jh. Mit Hilfe der modernen Kommunikations- und Transportmittel, das heißt mit Zeitungen und Volksschriften, mit Vereinen und Wallfahrten propagierte die Kirche nach 1850 das ultramontane

Frömmigkeitsideal, vereinheitlichte den Volkskatholizismus und merzte lokale Eigenarten in der Volksfrömmigkeit aus (Antimodernismus mit modernen Mitteln). Damals entstand das katholische Milieu, das fortan das Alltagsleben der DurchschnittskatholikInnen in Deutschland, Holland, Belgien, der Schweiz und andern Ländern prägte. Wie nie zuvor gelang es der Amtskirche, im katholischen Milieu einheitliche Vorstellungen über den guten Katholiken und die gute Katholikin zu propagieren und die Masse der kleinen Leute damit zu disziplinieren.

Die Vereine und katholischen Verbände trugen auf der anderen Seite, obwohl antimodernistisch ausgerichtet, zur Modernisierung des Katholizismus Vieles bei. Die Laienverbände begannen sich im ausgehenden 19. Jh. gegenüber dem Klerus zu emanzipieren. Praktische Fragen der Berufswahl, der Weiterbildung und Freizeit, der politischen Fragen und Parteien führten zu einer Eigenständigkeit und wurden zum Promotor einer emanzipatorischen Kirche. Vereine, Parteien und Zeitungen waren die modernen Mittel für den antimodernistischen politischen Katholizismus. Die Vereine waren ein Stück Moderne im Milieukatholizismus von 1850 bis 1950.

Bei den frommen Leuten auf dem Land bürgerte sich die tägliche Messe mit häufigem Sakramentenempfang ein. Es entstanden neue Kultformen wie Andachten und Prozessionen, Wallfahrten und Heiligenfeste. Der Marienkult erlebte einen beispiellosen Aufschwung. Die Macht der Amtskirche und ihrer Hierarchie nahm zu. Die Geistlichen neigten dazu, praktisch alle religiös-sittlichen Probleme auf Fehlkonstruktionen der modernen Gesellschaft zurückzuführen. Es wird jetzt verständlich, dass der Katholizismus das Gepräge eines rigorosen Moralismus annahm, der mit Sünde und Tod, Fegfeuer, Hölle und Verdammnis die Gläubigen in Schuldgefühlen gefangen hielt und sie über den Beichtstuhl von der Absolution des Klerus abhängig machte. Das Ergebnis war ein Katholizismus, in dem die Theologie der Angst und die Pastoral der Qual vorherrschte.

Glanzvolle Kirchenfeste brachten Abwechslung in den rigiden Alltag, Triumphalismus wurde gezeigt. Nach außen wurden die Gläubigen in einem engmaschigen Netz von Bruderschaften, Kongregationen und Vereinen von den Bedrohungen der modernen Zeit abgeschirmt.

Am Ende dieser Entwicklung stand eine wichtige Neuerung: Die katholische Religiosität wandelte sich von einer populären Volks- zu einer popularisierten Massenreligion, die das Gepräge einer von oben gesteuerten Massenkultur annahm.

Dieser Wandel bildete eine der folgenreichsten Veränderungen in der Sozialgeschichte des modernen Katholizismus. Damit schwächte sich das Spannungsverhältnis zwischen Elite- und Volksreligiosität ab, das für den Katholizismus bis in die Anfänge des 19. Jh. typisch war; strukturell durch das Latein als Kirchensprache zementiert. Andererseits war das Latein in der Hl. Messe das sichtbarste Symbol des katholischen Internationalismus. Mit der wissenschaftlichen, technologischen und ökonomischen Modernisierung setzte die Alphabetisierung der Volksmassen ein, die den Katechismusunterricht individuell erst wirksam machte. Damit gingen auch die lokal unterschiedlichen Volkskulturen unwiederbringlich unter.

In dem Maße, in dem sich im 20. Jh. die Massenkultur durchsetzte, verwischten sich die konfessionellen Unterschiede. Katholiken und Protestanten nahmen in gleicher Weise am wirtschaftlichen Wachstumsprozess teil, gleichzeitig profitierten sie vom Wohlstand, konsumierten gemeinsam die Produkte der Massengesellschaft und genossen vereint die Freizeit. Der europäische Katholizismus verprotestantisierte sich und entwickelte einen rational-aufgeklärten Religionstyp. Der soziale Wandel wirkte auf das religiöse Denken und Verhalten zurück und veränderte den Katholizismus radikal.

Die Gesellschaft differenzierte sich in verschiedene Teilsysteme aus: z.B. die Wirtschaft und Politik, Recht und Militär, Spitäler, Bildungseinrichtungen, etc. Die Werte der Gesellschaft, z.B. die Demokratievorstellungen, wirken auf das kirchliche Leben ein. Umgekehrt besitzen die Kirchen in der Gesellschaft Westeuropas einen verhältnismäßig hohen Stellenwert. Kirchliche Riten und Zeremonien sind gewünscht. Das Kirchenjahr bestimmt nach wie vor zu einem großen Teil den Jahresrhythmus in vielen westlichen Ländern. Die Identität der Gesellschaft prägt das kirchliche Christentum freilich nur mehr am Rande. Je größer der Einfluss der industriellen Arbeitswelt und des Dienstleistungsbereichs ist, desto kleiner die Bedeutung der Kirchen. Aber auch das Bürgertum entfernte sich von der Kirche, d.h. zusammengenommen: Alle Kräfte, die für den Aufbau der modernen Industriegesellschaft besonders wichtig waren. Die Kirche bleibt in den Milieus des älteren landwirtschaftlich-gewerblichen Typs verankert. Handwerker, Kleingewerbler und Bauern stellen einen verhältnismäßig großen Anteil unter den noch praktizierenden KatholikInnen dar.

Auf der anderen Seite gab der politische und soziale Katholizismus den im Modernisierungs- und Wachstumsprozess Zukurzgekommenen eine politische Stimme und führte marginalisierte Menschen, Institutionen und Regionen an die Politik heran. Dadurch förderte er deren Integration und Emanzipation in die moderne Welt. Die katholisch-konservative Opposition war also nicht nur Verteidigerin von überlebten sozialen Klassen (Aristokratie, Gewerbe und Bauern) und Ideologien (Monarchie). Die Entwicklung verlief nicht antimodernistisch sondern trug zur Integration der KatholikInnen in die moderne Gesellschaft bei.

Auf die jahrhundertelange Geschichte des Katholizismus bezogen, bildet die Zeitspanne von 1850 bis 1950 eine Ausnahmeperiode. In diesen hundert Jahren deckten sich Doktrin und Praxis des Katholizismus in einem vorher und nachher nie mehr erreichten Ausmaß. Die Epoche der römischen Kirche von Pius IX. bis Pius XII. (1946-1958) war durch eine außerordentliche Homogenität der katholischen Frömmigkeitskultur geprägt.

Wenn man sich die historisch einmalige Geschlossenheit des katholischen Milieus von 1850-1950 vor Augen hält, erscheint die gegenwärtige Kirchenkrise in Westeuropa und Nordamerika in neuem Licht. Es lässt sich sogar die provokative These aufstellen, dass der Rückgang in der religiösen Praxis der Durchschnittskatholiken eine Rückkehr zur historischen Normalität darstellt. Der moderne religiöse Synkretismus hat vermutlich eine große Ähnlichkeit mit der vormodernen Lage des abendländischen Christentums.

Auf der anderen Seite bietet sich der Katholizismus als Forum an, um die postmodernen Ängste und Hoffnungen der Menschen aufzufangen. Die religiösen Bewegungen und Programme zu einer neuen Christianisierung, die unter der spirituellen Führung Johannes Paul II. entstehen, streben eine innere Reform der Gesellschaft an. Man kann sie also eindeutig als offensiv und als nicht defensiv interpretieren. Es geht nicht um eine Anpassung an die Welt sondern umgekehrt, sagt Luigi Guissani, der Gründer von „Communione et Liberazione“, um eine Heimholung der Gesellschaft in den Schoß der Kirche. Die Pastorkonstitution GS folgt einer umgekehrten Strategie. Sie interpretiert die Welt positiv, um aus den traditionellen Frontstellungen gegenüber der Moderne herauszukommen und akzeptiert damit den Kompromiss mit der Welt, um die innere Autonomie zu wahren.

Der modernistische und antimodernistische Flügel im heutigen Katholizismus hat je ein anderes Verhältnis zur Welt. Dadurch entstehen ungleichzeitige Katholizismen, die sich in der Gesellschaft – in der Weltgesellschaft – mit unterschiedlichen Geschwindigkeiten bewegen.

4.3. Die Europäische Wertestudie: Wie Europa lebt und glaubt.⁵⁷

Hermann Denz hinterfragt die Daten der Europäischen Wertestudie im Hinblick auf religionssoziologische Erkenntnisse.⁵⁸ Diese sind für eine Erörterung des Handelns und Verhaltens der ChristInnen in Europa von entscheidender Bedeutung. Es sei vorweg gesagt, dass in Europa die Religiosität nicht verschwindet. Religiosität individualisiert sich vielmehr, d. h. das freie und selbstverantwortliche Subjekt sucht sich seine Glaubensüberzeugungen selber zusammen, da die Lehren der großen Religionsgebäude in ihrer Geschlossenheit fragwürdig geworden sind. Religiosität wird nicht weniger, sie befreit sich jedoch von jenen Zwängen der Institution, die für die Mitglieder nicht mehr nachvollziehbar sind. Die Entkirchlichung, die sich z. B. in den Zahlen der Kirchenaustritte ausdrückt, führt aber nicht zum Verschwinden von Religiosität. Religion wird für die Meisten individueller. Parallel zu dieser Entwicklung entstehen in einer sehr kleinen Gruppe von Kirchenmitgliedern, die durch diese Freiheiten verunsichert sind, neue, sehr unfreie Strukturen mit autoritären Führungsstilen. Fundamentalistische Gruppen und Sekten sind in diesem Zusammenhang zu betrachten.

4.3.1. Religiosität der Menschen in Österreich

Die Wertestudie zeigt folgendes Bild für Österreich⁵⁹:

Mitgliedschaft einer Religionsgemeinschaft:

Mitgliedschaft	1990	1999	2008
Alle Relgemeinschaft.	85%	87%	83%
Röm. Kath.	78%		73%

⁵⁷ Zulehner, Paul M., Denz, Hermann. Wie Europa lebt und glaubt. Europäische Wertestudie. Düsseldorf 1993.

⁵⁸ Denz, Hermann. Postmodernisierung von Religion in Deutschland – Ost-West-Vergleich im europäischen Kontext, in: Pollack, Detlef, Pickel, Gert (Hg.), Religiöser und kirchlicher Wandel in Ostdeutschland 1989-1999. Opladen 2000. 70-86.

⁵⁹ Christian Friesl, Regina Polak, Usula Hamachers-Zuba (Hg.). Die Österreicherinnen. Wertewandel 1990-2008. Czernin 2009. 157ff.

Muslime	1,5%		2,1%
Konfessionslos	12% (Wien 9%)		16%

Kirchgang:

Römisch Katholisch	1990	2008
Wöchentlich	25%	17%
Monatlich	20%	12%
Nie	16%	31%

Ritus Religiöser	1990	1999	2008
Todesfall	81%	83%	83%
Geburt	81%	74%	78%
Hochzeit	79%	74%	78%

Glaube an	1990	1999	2008
An einen Gott	77%	82%	73%
Himmel			37%
Hölle	18%	16%	25%
Es gibt Sünde	57%	52%	52%

Subj. Religiosität	1990	1999	2008
Leben nach Tod	44%	51%	51%
Auferstehung		42%	39%
Mit Tod alles aus			37%

Selbsteinschätzung	1990	1999	2008
Religiös		75%	61%
Kein relg. Mensch		18%	30%
Atheisten		2%	4%
Religiös Männer		70%	55%

Kompetenzzuschreibung	1999	2008
Antwort auf moralische Probleme	33%	39%
Probleme in Familie	26%	30%
Antwort auf geistige Bedürfnisse	53%	50%
Auf aktuelle soziale Probleme	26%	28%

Die Wertestudie 2008 zeichnet folgendes Bild für Österreich:

Mitgliedschaft:

83% der Befragten erklären sich 2008 als Mitglied einer Religionsgemeinschaft (1999: 87%, 1990: 85%), 16% lehnen dies ab (1999: 12%).

73% rechnen sich der Römisch-Katholischen Kirche zu.

5% der Befragten sind evangelisch, 0,4% freikirchlich, 2,1% MuslimINnen, die zweitstärkste Konfession sind die Konfessionslosen.

Kirchgang:

Von den Mitgliedern besuchten 1990 25% zumindest wöchentlich den Gottesdienst, 2008 waren es nur mehr 17%.

Ein Drittel (31%) geht nie (1990: 16%).

Monatliche besuchen 12% den Gottesdienst (1990: 20%).

Rituale religiöser Menschen:

„Religiöse Feiern bei Geburt, Hochzeit und Todesfall sind gleichbleibend auf hohem Niveau wichtig, tendenziell sogar 2008 wichtiger als zuvor. Am wichtigsten beim Todesfall (2008: 83%, 1999: 83%, 1990: 81%), bei der Geburt (2008: 78%, 1999: 74%, 1990: 81%), bei einer Hochzeit (2008: 78%, 1999: 74%, 1990: 79%).“ Erosionen zeigen sich am Land. Säkulare RitiendienerInnen (BegräbnisrednerInnen, MagistratsbeamtInnen bei der zivilen Pflichttrauung, RichterInnen bei Scheidungen) und für die Nichtreligiösen professionelle RitenbegleiterInnen werden wichtiger. D.h. auch bei Nichtreligiösen liegt die Wertschätzung der Riten zwischen 56 und 64% und bei den AtheistInnen auch zwischen 24 und 29%.

Die Rituale werden anscheinend als Hilfe bei der Bewältigung von Ängsten und Strukturierung von Unsicherheiten erfahren. Dies herausgeschält von ihren religiösen Gehalten. Oder ist die fragmentierte innere Konsistenz von Nichtreligiösen und AtheistInnen der Grund, dass es doch noch eine „untergründige religiöse Dynamik“ gibt?

Traditionelle Glaubensinhalte:

73% der befragten ÖsterreicherInnen glauben 2008 ganz allgemein an einen Gott (1990: 77%; 1999: 82%).

Der Existenz eines Himmels stimmen 37% zu, einer Hölle 25% (1990: 18%, 1999: 16%). 52% sagen, es gebe eine Sünde (1990: 57%, 1999: 52%).

„Die signifikante Abnahme des Glaubens an Gott und die Vielfalt der Gottesbilder zeigen, dass es den Kirchen in den vergangenen Jahren nicht gelungen ist, den zwischen 1990 und 2000 rasant angestiegenen Gottesglauben mit Inhalt und Leben zu füllen und aus einem abstrakten Gedanken, einer Sehnsucht und einer in der Luft liegenden Gottesfrage entgegenzukommen“.⁶⁰

Regina Polak und Christoph Schachinger analysieren für die Zukunft⁶¹: Die Zustimmungsraten zum „Glauben an Gott“ sind ein sehr guter Indikator für Religiosität. Dies gilt im Besonderen für das Verhältnis von Jugend und Religion. Zum einen erfährt dieser Indikator die meiste Zustimmung und zum anderen nimmt er im Vergleich zu anderen Indikatoren für Religiosität am langsamsten ab. Die

⁶⁰ Ebda. Seite 167.

⁶¹ Regina Polak/Christoph Schachinger. Stabil in Veränderung: Konfessionsnahe Religiosität in Europa. 212ff. In: Regina Polak (Hg.) Zukunft. Werte. Europa. Die Europäische Wertestudie 1990-2010: Österreich im Vergleich. Böhlau 2011. 191-222.

Religiosität hat im Besondern in der Altersabhängigkeit der Zustimmungsraten gesehen zu werden: Die Gruppen der 18- bis 29-Jährigen und der über-60-Jährigen unterscheiden sich signifikant voneinander. Die ältere Gruppe hat durchgehend deutlich höhere Werte (in Österreich 84%) als die jungen Erwachsenen (Österreich 50%).

Subjektive Religiosität:

An ein Leben nach dem Tod glauben 51% (1990: 44%, 1999: 51%), 39% glauben eher an eine Auferstehung (1999: 42%), dass mit dem Tod alles aus ist, meinen 37%. Diese Fragen sind im Zuge der Fragebogenüberarbeitung in der Europäischen Wertestudie 2008 gestrichen worden⁶². Regina Polak und Christoph Schachinger geben die Gründe für diese Entscheidung nicht an.

Selbsteinschätzung der ÖsterreicherInnen:

61% der Österreicher bezeichnen sich als religiös; 30% sind der Meinung, „kein religiöser Mensch“ zu sein. 4% halten sich für überzeugte Atheisten.

1999 sah dies anders aus:

75% der Österreicherinnen bezeichnen sich als religiös; 18% ist der Meinung, „kein religiöser Mensch“ zu sein. 2% halten sich für überzeugte Atheistinnen.

Zulehner und Polak geben dazu folgende Interpretation:

Der Rückgang ist vor allem auf die Erosionsprozesse bei den jüngeren Österreicherinnen zurückzuführen.

Der Rückgang bei den Männern ist beachtlich (von 70% auf 55%).

Kompetenzzuschreibung:

Die Kirchen genießen in Österreich (im Europavergleich einzigartig) nach wie vor – und zum Teil auch steigend – Vertrauen in ihre Kompetenz. So meint 2008 über ein Drittel (39%), dass die Kirchen Antwort geben können auf moralische Probleme (1999: 33%), 30% auf Probleme im Familienleben (1999: 26%), die Hälfte (50%) auf geistige Bedürfnisse (1999: 53%) und 28% auf aktuelle soziale Probleme (1999: 26%).

⁶² Regina Polak/Christoph Schachinger. Stabil in Veränderung: Konfessionsnahe Religiosität in Europa. 195. In: Regina Polak (Hg.) Zukunft. Werte. Europa. Die Europäische Wertestudie 1990-2010: Österreich im Vergleich. 191-222.

4.3.2. Religiosität der Menschen in Europa

Das Gebet der Menschen in Europa Ende des 20. und zu Beginn des 21. Jh.s:

Die Übung des Subjektes, im betrachtenden Gebet die Gottesbeziehung zu suchen, in der es sich Gott anvertrauen und von ihm Hilfe, Trost und Stärkung erbitten kann, wurde erst im 20. Jahrhundert für viele ChristInnen selbstverständliche Praxis. Obwohl die Individualisierung von Religiosität in den letzten 30 Jahren offensichtlich wurde, ist sie das Ergebnis der Entwicklung der letzten 500 Jahre. Kritik und Neubesinnung vollzogen sich nur langsam und mit großen Mühen. Im 18. Jahrhundert entwickelten Theologen in Frankreich Interesse an den liturgischen Überlieferungen der frühchristlichen Gottesdienste und Frömmigkeit, in Deutschland wurden zur selben Zeit die bestehenden Liturgieformen heftig kritisiert. Die Erneuerung der Liturgie wurde im 19. Jahrhundert durch die historischen Studien der Kirchenväter, die christliche Archäologie und die Erneuerung des Kirchenbegriffes als Volk Gottes vorbereitet. In der Zwischenkriegszeit dieses Jahrhunderts kommt es zur liturgischen Bewegung, es entstehen die populären Laienmessbücher wie z. B. der Schott. Schließlich tut das Zweite Vatikanische Konzil den entscheidenden Schritt und passt die liturgische Sprache vollständig der Sprache des Volkes Gottes an.

Dass sich die Religiosität in Europa im geschichtlichen Prozess der Neuzeit und Moderne deutlich verändert hat, wird in den letzten 30 Jahren so richtig sichtbar. Aufgrund der Pluralisierung der Glaubensinhalte und Lebensformen wird diese gegenwärtige Situation als postmodern bezeichnet. Religiosität hat sich in Europa individualisiert und die freien Subjekte suchen ihre Glaubensüberzeugungen selbstverantwortlich. Die Bildung von Glaubensinhalten ist nur mehr im Lebensprozess der Einzelnen zu verstehen, in dem sich die jeweiligen Glaubensbiographien entwickeln. Die Religionssoziologie sagt uns sehr deutlich: Das Gebet gehört zum Leben des heutigen Menschen. Die Ergebnisse der Europäischen Wertestudie zu Gebet und Meditation können dies belegen.

Die diesbezüglichen Fragen zum Gebet lauten: **„Einmal abgesehen von Gottesdiensten, wie oft beten Sie zu Gott? Würden Sie sagen, oft, manchmal, sehr selten, nur in Notsituationen, nie?“**

Nachstehende Tabelle gibt die prozentuelle Verteilung der Antworten nach Ländergruppen mit typischer durchschnittlicher Verteilung an:⁶³

Ländergruppe	oft	manchmal	sehr selten	nur in Not	nie	%
Irland, Italien, Kanada, Polen, Nordirland, USA	45	29	8	8	10	100
Deutschland-West, Österreich, Slowakei, Spanien, Portugal	26	25	14	10	25	100
Belgien, Frankreich, Litauen, Niederlande, Norwegen, Slowenien, Schweden, Ungarn	17	20	10	11	43	100
Dänemark, Deutschland-Ost, Tschechische Republik	13	12	8	13	55	100

In Westdeutschland und Österreich, d.h. in sg. „wenig christlichen“ Ländern, beten die Menschen im europäischen Vergleich überdurchschnittlich oft.

Dasselbe bestätigt sich bei der Frage nach der Meditation: **„Haben Sie manchmal das Bedürfnis nach Augenblicken der Ruhe, des Gebetes, der inneren Einkehr oder etwas ähnlichem?“** Sogar in den „wenig kirchlichen“, „unchristlichen“ und „unreligiösen“ Ländern wie Dänemark, Frankreich und Großbritannien und im „sehr unreligiösen“ Ostdeutschland erreicht die Zustimmung zur gestellten Frage immerhin noch 48%.

Die Tabelle zeigt den Prozentsatz an Zustimmung, Unentschiedenheit oder Ablehnung zur Frage nach der Meditation nach Ländergruppen mit typischer durchschnittlicher Verteilung:⁶⁴

Ländergruppe	ja	unentschieden	nein
Irland, Italien, Kanada, Nordirland, Polen, USA	79%	2%	19%
Deutschland-West, Niederlande, Norwegen, Österreich, Portugal, Slowakei, Spanien	62%	5%	33%

⁶³ Zulehner, Paul, M., Denz, Hermann. Wie Europa lebt und glaubt. Tabellenband. Wien 1993. 6.

⁶⁴ Zulehner, Paul, M., Denz, Hermann. Wie Europa lebt und glaubt. Tabellenband. Wien 1993. 7.

Belgien, Dänemark, Deutschland-Ost, Frankreich, Großbritannien, Litauen, Ungarn, Slowenien	48%	4%	48%
Schweden, Tschechische Republik	32%	2%	66%

Es ist sicher kein Zufall, dass genau an diesem geistesgeschichtlichen Wendepunkt zur Individualisierung von Religion Meditation und Gebet als die hervorragenden geistlichen Quellen der existentiellen Lebensbewältigung wiederentdeckt wurden. Waren mit der Erfindung des freien und sich selbst bestimmenden Subjektes zu Beginn der Neuzeit für die Begegnung der Einzelnen mit Gott schon eigene Meditationsmethoden, wie z. B. „Die Geistlichen Übungen“ des Ignatius von Loyola, entwickelt und vom kirchlichen Lehramt als mit dem christlichen Erbe in Einklang stehend anerkannt worden, so erfolgte die ausdrückliche theologische Reflexion darauf, was diese Entwicklung für das Christentum bedeutet, erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Noch 1995 konnte ein Theologe deshalb beklagen, dass „Die Geistlichen Übungen“ des Ignatius von Loyola – „Ejercicios Espirituales“ oder kurz „Die Exerzitien“ – zu jenen Büchern der Weltliteratur gehören, die am wenigsten gelesen und verstanden werden.⁶⁵

Im Jahre 2008 finden wir in Österreich bezüglich Gebet und Meditation eine ähnliche Situation vor, wie im Jahre 1990. Paul M. Zulehner und Regina Polak schreiben unter dem Titel „Von der ‚Wiederkehr der Religion‘ zur fragilen Pluralität“⁶⁶: Neben den Ritualen sind das Beten und Meditieren einige der ältesten religiösen Ausdrucksformen in der Religionsgeschichte. Das gilt auch in Westeuropa. Beten und Meditieren gehört seit der Meditationsbewegung der 70er und 80er-Jahre zum spirituellen Standardrepertoire der Einzelnen.

1990 gab es 67% „BeterInnen“, derzeit liegt damit die Zahl der „Betenden“ wieder beim Niveau von 1990 (59%). Eindeutiger, auch im Zeitvergleich der höchste Wert, ist allerdings 2008 die Ablehnung: 37% beten nie. Signifikant abgenommen haben seit 1999 jene, die mehrmals in der Woche bzw. täglich beten: von einem Drittel (33%) auf 26 %. Die Zahlen jener, die zumindest einmal wöchentlich (9%), monatlich (12%) oder jährlich (25%) beten, sind weitgehend konstant geblieben. „Nie“ beteten

⁶⁵ O`Malley, J. W.. Die ersten Jesuiten. Würzburg 1995, 37.

⁶⁶ Christian Friesl, Regina Polak, Ursula Hamachers-Zuba (Hg.). Die Österreicherinnen. Wertewandel 1990-2008. Czernin 2009. 157-206.

1999 ein Fünftel (20%), 2008 sind es 24%. 44% geben an, eine eigene Art zu haben, mit dem Göttlichen in Verbindung zu treten.

Ein zentraler Anspruch subjektiver Religiosität – und wichtiger Indikator für die Veränderungsprozesse in Richtung subjektiver Religiosität – ist Erfahrungsnahe. Erstmals wurden 2008 auch Erlebnis- und Erfahrungsqualitäten des Religiösen abgefragt. Das Gefühl der „Verwobenheit mit allem“ ist ein seltenes: 2% erleben dies sehr oft. AtheistInnen machen auch spirituelle Erfahrungen.

Gefühl, mit allem eins zu sein	Nie	Selten	Gelegentlich	Oft	Sehr oft	k.A.
Religiöser Mensch	10	28	41	15	3	3
Kein relig. M.	33	34	26	4	1	3
Überzeugte Atheistin	49	20	23	4	1	3

Aus dem Glauben beziehen Trost und Kraft: 1990 47%, 1999 57% und 2008 54%. 13% der Nichtreligiösen und 5% der AtheistInnen kennen einen Glaubenstrost.

Beschäftigung mit Übernatürlichem/Übersinnlichem und Nachdenken über religiöse Themen:

Interesse für Übernatürliches	sehr	etwas	kaum	Gar nicht
Religiöser Mensch	21	53	19	6
Kein relig. M.	6	20	36	37
Überzeugte Atheistin	14	9	27	49

Denken Sie an religiöse Themen?	Nie	Selten	Gelegentlich	Oft	Sehr oft
Religiöser Mensch	4	21	46	21	8

Kein relig. M.	36	29	24	3	1
Überzeugte Atheistin	43	29	24	3	1

Aus all diesen Entwicklungen schließen Regina Polak und Christoph Schachinger folgenden Schluss: „Mit Blick auf die Jugend ist mit gravierenden sozio religiösen Veränderungen zu rechnen. Die Entkopplung kirchlich-gebundener Religiosität hin zu einer neuen Religiosität läuft weiter.“ Welche Quantität und vor allem Qualität dies „neuen Religiositäten“ dann haben werden, hängt wesentlich von bildungspolitischen Maßnahmen ab: Kirchen und Religionsgemeinschaften sowie die gesellschaftlichen Bildungsinstitutionen werden für die religiöse Bildung in einer religiös sich transformierenden Gesellschaft gemeinsam Verantwortung übernehmen müssen.“⁶⁷

Die Langzeitstudie „Youth in Europe“ (seit 2002/2003 – 2009) erforschte Lebensperspektiven junger Menschen in 9 Ländern (Deutschland, England und Wales, Polen, Niederlande, Schweden, Finnland, Irland, Kroatien und Israel). „Die Werthaltungen ähneln sich in elementaren Fragen auffallend: In allen Ländern findet sich eine hohe Zustimmung zu den Menschenrechten [...] In allen befragten Ländern werden vier Lebensziele als prioritär genannt: Autonomie (dies bedeutet Zustimmung zu folgenden Aussagen: unabhängig denken und handeln; den Mut zum Nein sagen haben; sich von Schwierigkeiten nicht unterdrücken lassen; zur eigenen Meinung stehen, auch wenn diese gegen die Mehrheitsmeinung steht), gute Bildung und Ausbildung, Einsatz für eine humane Welt („Humanity“ bedeutet Zustimmung zu folgenden Aussagen: Bereitschaft, anderen zu helfen; etwas für die Gesellschaft tun; mit anderen teilen und etwas von sich selbst hergeben;) und der Wunsch, in Zukunft eine Familie zu gründen. Schließlich schätzen die Befragten in allen neun Ländern das Leben als äußerst unsicher ein.“⁶⁸

⁶⁷ Regina Polak/Christoph Schachinger. Stabil in Veränderung: Konfessionsnahe Religiosität in Europa. 214. In: Regina Polak (Hg.) Zukunft. Werte. Europa. Die Europäische Wertestudie 1990-2010: Österreich im Vergleich. 191-222.

⁶⁸ Regina Polak/Christoph Schachinger. Stabil in Veränderung: Konfessionsnahe Religiosität in Europa. 215. In: Regina Polak (Hg.) Zukunft. Werte. Europa. Die Europäische Wertestudie 1990-2010: Österreich im Vergleich. 191-222.

5. Transzendentaltheologie, Grundentscheidung und Veritatis Splendor

5.1. Die Bedeutung der Transzendentaltheologie für die Moral

Eine besondere Bedeutung für die Moraltheologie in Deutschland erlangte in der ersten Hälfte des 20. Jh. jene Denkschule, die von O. Muck als „deutschsprachige Maréchal-Schule“ bezeichnet wird.⁶⁹ Der belgische Jesuit Joseph Maréchal (1878-1944) war Doktor der Biologie, Philosoph und Theologe. Seine Schule ist dadurch gekennzeichnet, dass sie Metaphysik als Transzendentalphilosophie betreibt und in Thomas von Aquin den Theologen erkennt, der "mit jener anthropozentrischen Wendung begonnen hat, die schon seit Jahrhunderten und auch noch heute das europäische Geistesleben bestimmt."⁷⁰

Die Thomasforschung stellt fest:⁷¹ Ein Naturgesetz, das als Katalog inhaltlich vorgegebener und verpflichtender Weisungen verstanden wird, die jeden menschlichen Gesetzgeber binden, gibt es bei Thomas nicht. Die Erfahrung schlechthin ist für Thomas die Erfahrung von „seiend“ überhaupt. Erst viel später wird sie thematisiert und reflektiert. Das Interesse des menschlichen Intellekts an der Erkenntnis Gottes (Gott als der ersten Wahrheit), die Bemühung des Menschen zur Selbsterhaltung, zu einem Leben in Gesellschaft und zum rationalen Erfassen der Wirklichkeit im generellen, sieht Thomas einfach als „natürliche Hinneigungen“ (inclinationes naturales).

Dass Gott als erste Wahrheit Gegenstand des Glaubens ist, bedeutet für die Erkenntnis des menschlichen Intellekts, „dass Gott nur als principium subjecti, nicht als subjectum gegeben ist.“⁷² Dieser Grund menschlicher Erkenntnis ist also gegeben und als solcher vorausgesetzt. „Die Metaphysik erreicht Gott nur als Grund (principium) ihres Gegenstandes, des ens commune, und es ist ihr wesentlich unmöglich, diesen so erreichten Grund dann in einer eigenen Disziplin selbst wieder zum 'Gegenstand' zu machen“⁷³ Die Metaphysik ist „ihrem Gegenstand nach [...] die

⁶⁹ Muck, O., Die Deutschsprachige Maréchal-Schule. Transzendentalphilosophie als Metaphysik: J. B. Lotz, K. Rahner, W. Brugger, E. Coreth u.a., in: Christliche Philosophie... (s. Coreth oben) 590-622.

⁷⁰ Rahner, K., Bekenntnis zu Thomas von Aquin, in: Schriften zur Theologie Bd. 10. Einsiedeln 1972, 11-20.

⁷¹ Pesch, O. H., Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie. Eine Einführung. Mainz 1988. Kluxen, W., Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin. Hamburg 1980. 218-241.

⁷² Rahner, K., Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin. München 1957 (2. Auflage) 393.

⁷³ Ebda. 388.

Wissenschaft vom Sein als solchem, so sehr, dass sie als Theologie und Ontologie nur eine einzige Wissenschaft ist: eadem est enim scientia primi entis et entis communis (In VI. Metaph. lect. I n. 1170.).“⁷⁴ In diesem Satz hat Rahner auf seine Weise die theologische Synthese des Thomas zum Ausdruck gebracht.

Gott selbst als die „erste Wahrheit“ ist nicht irgendein Gegenstand des Glaubens, nicht dies und das, nicht das, was in der Schrift steht, nicht dieses oder jenes Dogma, kein Apostolisches Glaubensbekenntnis und überhaupt kein Satz. Gott ist der Gegenstand des Glaubens. Wir glauben nicht an den Satz: „Gott ist die erste und ungeschaffene Wahrheit“, sondern wir glauben an den wahren Gott, unseren Schöpfer. Der Grund des Glaubens ist also nicht die menschliche Setzung des Begriffes „Gott“ als der ersten und ungeschaffenen Wahrheit, sondern die Zustimmung zu diesem Begriff als bereits vom Wort Gottes, d.h. der Heiligen Schrift, Geoffenbartes und Gegebenes.“⁷⁵

Die transzendente Metaphysik dieses Thomasverständnisses ermöglicht eine theologische Anthropologie, die vom Fragen des Menschen nach Sinn und Erfüllung ausgeht und nicht vom Befolgen moralischer Gesetze.

Maréchal war als Jesuit wie auch viele Mitglieder der Deutschsprachigen Maréchalschule von den Exerzitien des Heiligen Ignatius geprägt. Es ist deshalb nicht verwunderlich, dass Theologen dieser Schule begannen, Transzendentaltheologie, Unterscheidung der Geister der Exerzitien des Ignatius und moraltheologische Reflexionen über das Gewissen miteinander zu verbinden. Es ist klar, dass mit diesen Reflexionen die geistliche Erfahrung als existentielle Erkenntnis der Moraltheologie wieder eine geistliche Seele gab, die sie in die betende und tätige Nachfolge Jesu Christi führte.

5.2. Die Uneinholbarkeit von spiritueller Erfahrung durch die Reflexion und die Notwendigkeit der diskursiven Rechtfertigung von spirituellen Erfahrungsinhalten

Theresa Peter und ich haben über die Frage der Unvereinbarkeit von Erfahrung und Reflexion diskutiert. Dies war im Rahmen eines Jahresthemas des Forschungskreises Weltordnung-Religion-Gewalt-Kommunikation 2008 und 2009. Für Peter war auch nach den Überlegungen Rahners offen, wie sich aufgrund von

⁷⁴ Ebd. 388.

⁷⁵ Pesch, O. H., Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie. Eine Einführung. Mainz 1988. 116.

spirituellen Erfahrungen die akademische Theologie tatsächlich weiterentwickeln kann, wirklich Neues zu denken vermag – und wie das ganz konkret in einem Forschungsprozess geschehen kann. Peter bewegt dabei auch die grundsätzliche und uralte Frage der Kirche gegenüber spirituellen Bewegungen und Menschen: dass es schwierig ist eine Unterscheidung zwischen authentischen und nicht-authentischen spirituellen Erfahrungen vorzunehmen, also zwischen solchen, von denen sich die akademische Theologie oder die Kirche inspirieren lassen soll und solchen, denen sie gerade ihre Überzeugungen und Einsichten entgegen halten muss.

Peter sagt: Erfahrungen der Bodenlosigkeit treten mir entgegen, z. B. in Gedichten von Christine Lavant, aber auch in zwischenmenschlichen Begegnungen, und ich kann nicht anders, als mich von ihnen her anfragen zu lassen, in dem wie ich über Gott nachdenke und rede und in dem, wie ich meinen Glauben zu leben und zu vertiefen versuche.

Ich nehme im Folgenden eine derartige existentielle Anfrage von Teresa Peter auf – Was wäre, wenn es eine Wirklichkeit gäbe, die nicht Angst haben müsste vor meiner Angst?⁷⁶ – und reflektiere mit Hilfe von Karl Rahners Gedanken zur existentiellen Grunderfahrungen des unbedingten Angenommenseins in den Exerzitien des Hl. Ignatius die Bedeutung der Erfahrungen der Bodenlosigkeit und des Untergehens sowie des tragenden Bodens und Gehens als geistliche Erfahrungen für das Leben der ChristInnen.

Mit Hilfe der Überlegungen, die Otto Muck in den Forschungsschwerpunkt einbrachte,⁷⁷ versuche ich, die Reflexionen Rahners über die Logik der existentiellen Erkenntnis in den Exerzitien⁷⁸ als eine Deutung von religiösen Erfahrungen zu verstehen, d.h. das für mein Leben als religiös bedeutungsvoll Erlebte – praktische Gewissheiten wie störende Unstimmigkeiten – hinsichtlich der persönlichen Lebensgestaltung als ChristIn ernst zu nehmen.

⁷⁶ Teresa Peter. Was wäre, wenn es eine Wirklichkeit gäbe, die nicht Angst haben müsste vor meiner Angst? In: Diakonia. 38. Jahrgang. Heft 6. November 2007. 407-412.

⁷⁷ Otto Muck. Entwurf eines Artikels über Grundlagen des Sprechens vom Wirken Gottes im Leben von Menschen. Mai 2008.

⁷⁸ Karl Rahner. Die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola. Sämtliche Werke (SW) 10, S. 368-420. Herder 2003.

5.2.1. Existentielle Erfahrungen in der Spiritualität

Teresa Peter legt großen Wert darauf, die Angst und Erfahrung von Bodenlosigkeit als allgemein-menschliche anzunehmen und nicht zu verleugnen oder zu verdrängen, dass die Angst die beharrliche Begleiterin von vielen von uns ist und bleibt. In der Gegenwartsliteratur findet Teresa Peter die Beschreibung dieser Angst am ehesten in Gedichten als Zeugnisse menschlichen Lebens. Ich gebe beispielhaft die ersten vier Zeilen des Gedichtes „Ein Viertel Schlaf, drei Viertel Angst“ der großen österreichischen Lyrikerin Christine Lavant (1915-1973) wieder:

„Ein Viertel Schlaf, drei Viertel Angst
wenn du jetzt ein Gebet verlangst,
dann wird es wohl nicht meines sein,
denn was sonst betet, ist ein Stein“⁷⁹

Teresa Peter erkennt in Christine Lavants Spannung von bodenloser Bedrohung auf der Suche nach Schlaf und der Hoffnung nach bergender Zuflucht für ein Stück Leben das Erleiden der Angst sowie die Sehnsucht nach ein wenig Geborgensein. Die Verzweiflung an der Bodenlosigkeit der Angsterfahrung und die Hoffnung aus der Schlaflosigkeit zu etwas Ruhe kommen zu können, deutet Teresa Peter als Möglichkeiten, die Wahrheit der Bedingtheit unseres Lebens als Ausschau nach einem Stück Lebensweg anzuerkennen. Es ist keine Phrase, wenn Teresa Peter fragt, ob die Angst auch etwas bewirken kann. Es bleibt die Hoffnung, dass Vertrauen aus der Bodenlosigkeit wächst, dass die Annahme der Gefährdung des geschenkten Lebensgrundes eine Lebenslehre ermöglicht, die die Leere des Lebens ausschauend begleitet. Diese wenigen Sätze zu den Bemühungen von Teresa Peter, Bodenlosigkeit und geschenkten Lebensboden in der theologischen Reflexion gemeinsam ernst zu nehmen, sollen die Berechtigung unterstreichen, dass der theologische Begriff des Ringens mit der Angst von Christine Lavant „Spiritualität“ lautet.

Der Ausdruck ihrer Hoffnung auf Geborgenheit in Gott, ihrer verzweifelten Sehnsucht im Gebet und Leben, ihres Vertrauens im Verlassenseins ist Ausdruck authentisch gelebter geistlich-religiöser Erfahrungen. Wenn wir nach der Bedeutung religiöser Erfahrungen für die Theologie fragen, dann sprechen wir heute selbstverständlich von einer Theologie der Spiritualität.

⁷⁹ Christine Lavant. Spindel im Mond. Salzburg 1995,65.

„Spiritualität“, verstanden als eine charakterisierbare (beschreibbare), bewusst gelebte und praktizierte Art der Gottesbeziehung eines einzelnen Menschen oder einer Menschengruppe, ist ein junger Begriff; d.h. auch, dass das ernst nehmen der individuellen geistlichen Erfahrung durch die katholischen Theologinnen und Theologen erst im 20. Jh. einen selbstverständlichen Platz in den theologischen Reflexionen erhält.

Bis weit hinein ins 20. Jh. wurde der Begriff „Spiritualität“ unter dem Stichwort Aszetik und Mystik abgelegt. Im Lexikon für Theologie und Kirche lässt sich das selbständige Stichwort „Spiritualität“ erst in der Ausgabe von 2000 finden. Auguste Soudreau definiert 1918 in seinem Manuel de Spiritualité den Begriff Spiritualität als „Wissenschaft, die den Fortschritt in der Tugend lehrt und besonders in der Liebe Gottes“. Nach dem Ersten Weltkrieg entstehen Zeitschriften wie La Vie spirituelle oder die Revue d'ascétique et mystique“. Der Herausgeber Gabriel Beauchesne entwirft seit 1928 das Projekt eines Dictionnaire de Spiritualité und legt es in die Hände der Jesuiten Marcel Viller, Joseph de Guibert und Ferdinand Cavallera. Noch 1990 lautet der Untertitel: Ascétique et mystique doctrine et histoire.

Eine Grundfrage der Theologie der Spiritualität lautet: Kann Gott in der einzelnen Frau, im einzelnen Mann wirken? Sicher kann er das, wird zur Antwort gegeben und weiter gefragt: Aber in jeder Frau, in jedem Mann und hat das überhaupt eine besondere Bedeutung für die einzelne Christin und den einzelnen Christen oder die Kirche?

Das Thema des Einzelnen in der Kirche, das Karl Rahner seit Mitte der 40er Jahre bearbeitet, findet eine Fortsetzung in Das Dynamische in der Kirche, schreibt Karl Rahner im Mai 1958 im Vorwort zu dieser Quaestio disputata.⁸⁰ „Prinzipien und Imperative“⁸¹ lautet der Titel der ersten Abhandlung der Quaestio, „Das Charismatische in der Kirche“,⁸² die zweite Abhandlung derselben Quaestio. Den drei ursprünglich einzeln veröffentlichten Arbeiten liegt die Einsicht zu Grunde, „dass nämlich das Einzelne sich nicht in das Allgemeine auflösen lasse.“⁸³

Rahner schreibt, dass es ihm nicht primär um eine Ontologie geht, sondern um das christliche Leben und die Entscheidungen der und des Einzelnen in der Kirche. Das

⁸⁰ Karl Rahner. Das Dynamische in der Kirche. SW 10, S. 322. Herder 2003.

⁸¹ Karl Rahner. Das Dynamische in der Kirche. SW 10, S. 326-343.

⁸² Karl Rahner. Das Dynamische in der Kirche. SW 10, S. 343-368.

⁸³ Karl Rahner. Das Dynamische in der Kirche. SW 10, S. 323.

personal Konkrete, der Imperativ des christlichen Handelns, den sich die Person selbst als ein unableitbares Einmaliges gibt, ist etwas anderes als die vom Lehramt verurteilte Situationsethik. Rahner spricht von einer Individualethik und –moral,⁸⁴ er will die unableitbare Einzigartigkeit des Individuums mit den höchsten Normen und Werten, den Prinzipien des christlichen Glaubens vermittelt sehen, ohne eine der beiden Seiten zu vernachlässigen. 1956 hatte das Heilige Offizium die Situationsethik verurteilt.⁸⁵ Der junge Moraltheologe Josef Fuchs (1912-2005) und der ältere Mitbruder Franz Xaver Hürth (1880-1963), die sich an der Päpstlichen Jesuitenuniversität Gregoriana in Rom schon seit drei Jahren heftig um die Weite bzw. Enge des Freiraums stritten, der zwischen persönlicher Gewissensbildung und vorgegebener kirchlicher Lehre noch zu finden sei, gaben wie Rahner 1956 dem Heiligen Offizium Recht. Dennoch: Freiheit, Selbstbestimmung, Wahl und Entscheidung aus persönlich verantworteter Gottesbeziehung, die selbstverantwortete Erkenntnis des Individuums und die Kompetenz seines moralischen Handelns wurden auch für die katholischen Theologen immer drängendere Reflexionsaufgaben. Wie kann zwischen Lehre der Kirche und freier Selbstbestimmung vermittelt werden, in welcher Beziehung stehen beide zueinander und wie wird diese Beziehung gerechtfertigt? Mit Hilfe einer Theologie der geistlichen Erfahrung ist es möglich, lautet die Antwort Karl Rahners, das nicht einfachhin aus Sätzen Ableitbare an der eigenen geistlichen Erfahrung zu respektieren, anzunehmen und mitzuteilen.

5.2.2. Eine Erkenntnistheorie geistlicher Erfahrung anhand eines Artikels Karl Rahners

Die Vermittlung zwischen den allgemeinen Prinzipien der Kirche und dem Individuum wird durch eine göttliche Inspiration, einen göttlichen Imperativ geleistet, den das Individuum zweifelsfrei erkennen kann. Wie soll das gehen? Eine Erkenntnistheorie der Findung des Willens Gottes legt Rahner im dritten Aufsatz der Quaestio dar.⁸⁶ Der Titel lautet: „Die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola“.

Karl Rahner interpretiert die Exerzitien des Heiligen Ignatius (1491-1556) als Ort der subjektiven Gotteserfahrung. Exerzitien sind laut Ignatius⁸⁷ „jede Weise der

⁸⁴ Karl Rahner. Das Dynamische in der Kirche. SW 10, S. 325.

⁸⁵ Acta Apostolicae Sedis 48. 1956. S.144f.

⁸⁶ Karl Rahner. Das Dynamische in der Kirche. SW 10, S. 324.

⁸⁷ Loyola, I. de, Ejercicios espirituales. Introducción, texto, notas y vocabulario por Candido de Dalmases, S.I., Santander 1987. Im Folgenden bezeichnet die eckige Klammer die Nummer im Exerzitienbuch. In

Gewissenserforschung, des Meditierens und Betrachtens, jede Form mündlich und geistig zu beten, und andere geistliche Tätigkeiten, um das eigene Leben zu ordnen und den Willen Gottes zu suchen und zu finden“. Besteht das Exerzitienbuch aus zusammen gewürfelten Einzelstücken – den 370 Nummern – Anweisungen, Meditationen, Gebeten, Erklärungen, Prozeduren, Anmerkungen und Regeln, in denen die religiösen Erfahrungen des Pilgers Ignatius einen strukturierten Ausdruck finden, um anderen Personen zur Verfügung zu stehen. So erkennt der zeitgenössische Theologe die moderne Grundannahme hinter dem Ausdruck der Einzelstücke: Es handelt sich um die Überzeugung des unmittelbaren Wirkens Gottes in der Einzelperson, d.h. um das Ergreifen einer authentischen und freien Begegnung der Einzelnen mit Gott.

Karl Rahner fragt: „Was heißt es theologisch, wenn man ernst nimmt, dass in den Exerzitien der Schöpfer und Herr selber (im Unterschied zu Vermittlungen durch menschliches Zutun) sich der frommen Seele ‚mitteilt‘ und ‚der Schöpfer unmittelbar mit seinem Geschöpf handelt und das Geschöpf mit seinem Schöpfer und Herrn‘[15]?“⁸⁸

Zunächst ist die Annahme festzuhalten, in der Meditation und im Gebet Gott begegnen zu können und in seiner Selbstmitteilung den tragenden Grund für persönlichen Lebenssinn und konkrete Lebenswege zu erfahren. Eine ganz andere Herausforderung ist dann die theologische Reflexion und intellektuelle Verantwortung dieser Möglichkeit als Theologe der Katholischen Kirche. Eine Erkenntnistheorie erstellt Kriterien für die Verlässlichkeit von Erkenntnisweisen, fragt aber zunächst nach den grundsätzlichen Möglichkeitsbedingungen von Erkenntnis. Daher die Frage, ob es möglich ist, dass die Betenden oder Meditierenden auch erkennen können, dass sie eine besondere Erfahrung des unendlichen Geheimnisses erleben, oder ob eine derartige Gewissheit als bloßes „Gefühl“ jeder „intellektuellen Leistung“ des Verstandes beraubt, einfach das Ergebnis nachempfunder Modelle und erträumter Wunschvorstellungen wiedergibt?⁸⁹

Dem Problem der Erkennbarkeit „göttlicher Antriebe“, wie sich Ignatius ausdrückt und das etwas völlig anderes darstellt als die vernünftige Willensbildung als Gehorsam gegenüber den christlichen Prinzipien angewandt in bestimmten Wahl- und

Deutsch vgl.: Loyola, I. von, Geistliche Übungen. Übersetzt und erläutert von Peter Knauer, Würzburg 1998.

⁸⁸ Karl Rahner. Die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola. SW 10, S. 372.

⁸⁹ Karl Rahner. Die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola. SW 10, S. 375.

Entscheidungssituationen, begegnet Rahner mit dem klassischen logischen Hinweis, man müsse Unterschiede angeben können, die die individuelle Gotteserfahrung von anderen individuellen Erlebnissen charakteristisch unterscheiden. „Ignatius rechnet“, schreibt Rahner, „mit seelischen Erlebnissen, die ins Bewusstsein fallen und auf Gott zurückgehen und zwar so, dass diese göttlichen Bewegungen von anderen unterschieden sind und unterschieden werden können.“⁹⁰

Das gesuchte Unterscheidungskriterium hat bestimmte Anforderungen zu erfüllen: Es darf sich nicht bloß um eine nur allgemeine Erfahrung handeln, dass „schließlich alles, was ist und sich im Menschen geltend macht, von Gottes Erhaltung und Mitwirkung getragen ist.“⁹¹ Das Kriterium muss – unabhängig von der sittlichen Beurteilung des Gegenstandes von Handlungsalternativen – innerhalb des Bereiches gefunden werden, in dem auch andere gute Antriebe vorkommen können, die es von den „göttlichen Antrieben“ unterscheiden kann.

Das Unterscheidungskriterium muss sich als die Grundlage der Unterscheidung auf die Art des Antriebes selbst richten, d.h. auf die Erkenntnis seiner Herkunft.⁹² Ignatius spricht in den Nummern [330] und [336] von einer göttlichen Bewegung, bei der es zweifellos sei, dass sie von Gott komme. Diese Erfahrung wird zum Kriterium für alle weiteren Erfahrungen, und es ist nicht leicht zu sagen, was Ignatius mit dieser ersten Art göttlicher Erfahrung meint.⁹³

Die Erfahrung, die das Unterscheidungskriterium darstellt, wird von Ignatius als Trosterlebnis beschrieben und näher als „Tröstung ohne vorhergehende Ursache“ [330] bzw. als „Tröstung ohne Ursache“ [336] gekennzeichnet. „Ursache“ entspricht im Zusammenhang mit Nummer [331] dem gegenständlichen Grund des Trostes, der bewusst für die Tröstung vorliegt. Im Trosterlebnis ohne Ursache ist kein Objekt gegeben, es ist eine Gegenstandslosigkeit. Die Erfahrung ist eine Erfahrung des Friedens, der Ruhe und der Stille. „Es handelt sich dabei um Gott und ihn allein, insofern er gerade von jedem Einzelobjekt verschieden ist.“⁹⁴

Erst in der nachfolgenden Zeit steht der Mensch wieder unter den Antrieben der eigenen Gedanken, Begriffe und Urteile und denen der anderen geschaffenen Geister, der Vorsätze und Meinungen, „die nicht unmittelbar von Gott, unserem Herrn

⁹⁰ Karl Rahner. Die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola. SW 10, S. 388.

⁹¹ Ebda.

⁹² Karl Rahner. Die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola. SW 10, S. 389.

⁹³ Karl Rahner. Die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola. SW 10, S. 396.

⁹⁴ Karl Rahner. Die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola. SW 10, S. 399.

gegeben sind“ [336].⁹⁵ Das Kriterium der Gottgewirktheit solcher Trosterlebnisse ohne Ursache liegt in einer sich selber gründenden Evidenz. Gibt es eine Erfahrung dieser inneren Evidenz, „dann kann sie nicht in einer partikulär-gegenständlichen Erkenntnis Gottes gelegen sein, in der Gott begrifflich gegeben ist, in dem ein Gedanke über ihn gemacht wird“. ⁹⁶

Evidenz ist Einsicht und Gewissheit des Geschenkten eines freien Subjektes. Der subjektive Ausgangspunkt bei der geistlichen Erfahrung in den Exerzitien ist eindeutig.⁹⁷ Es handelt sich wesentlich um ein konkretes Liebe und Freiheit erfahrendes Ich, um seine Einmaligkeit und individuelle Verantwortlichkeit.⁹⁸ Es ist der einzelne Mensch mit seiner Freiheit, seiner Eigenart und seiner Geschichte, der den tragenden Grund seiner Existenz erlebt, den Trost als tragenden Grund aller Wahrheiten und Sicherheit.⁹⁹ Die ExerzitiengeberInnen fordert Ignatius eindringlich auf, in den Exerzitien wirklich „unmittelbar den Schöpfer mit dem Geschöpf wirken zu lassen und das Geschöpf mit seinem Schöpfer und Herrn“ [15].

Die Erfahrung der „Tröstung“ als erste oder Grunderfahrung ist die Voraussetzung für die Wahl der persönlichen Überzeugungen, sie ist der Grund für Lebensentscheidungen und die Gestaltung der Lebensform und ist die Grundlage des Gewissens zur Bewertung des eigenen Handelns und Verhaltens.

Die „erste Erfahrung“ der Tröstungen und der Trostlosigkeit ist das Mittel zur Deutung der „zweiten Erfahrung“, der nachfolgenden Zeit, in der die verschiedenen, jetzt auftretenden Stimmungen, Gedanken, Vorstellungen und „Geister“ im Hinblick auf die Grundstimmung der Tröstungserfahrung unterschieden werden.¹⁰⁰ Diese Zeit wird „zweite Wahlzeit“ genannt, da sie dem Übenden im Fall von zu treffenden Entscheidungen „viel Klarheit und Erkenntnis“ bringen kann [176].

In den Exerzitien geht es oft um eine bestimmte Lebensentscheidung. Die zu treffende Wahl wird für das Leben der Einzelnen in diesem Fall bedeutende Folgen haben. Aber auch wenn es um weniger existentielle Entscheidungen wie eine Berufswahl oder Eheschließung geht, ist für Ignatius [170] klar, dass die Entscheidungsfindung des Willen Gottes „abgegrenzt ist durch den Glauben der

⁹⁵ Ebda.

⁹⁶ Karl Rahner. Die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola. SW 10, S. 404.

⁹⁷ Karl Rahner. Die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola. SW 10, S. 406.

⁹⁸ Ebda.

⁹⁹ Karl Rahner. Die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola. SW 10, S. 407.

¹⁰⁰ Karl Rahner. Die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola. SW 10, S. 412.

Heiligen Römischen Katholischen Kirche, also umfasst ist durch ihre verbindliche Lehre und durch das, was sie als praktische Norm für ihre Kinder lehrt und lebt.“¹⁰¹

Es handelt sich also um bestimmte Stimmungen, Gefühle und Verfasstheiten, die es wahrzunehmen und dann zu unterscheiden gilt. Die Gewissenssuche nach einer richtigen Entscheidung kommt in dieser „Unterscheidung der Geister“, wie sie Ignatius nennt, zu ihrem Abschluss. An dieser Stelle ist es mir wichtig, auf eine besondere Herausforderung hinzuweisen, der ich bei dieser Gewissenssuche immer wieder begegne. Was für Ignatius ganz und – wie ich meine – für Karl Rahner bedingt klar war, ist für viele Christinnen und Christen heute nicht mehr klar: Gewissensentscheidungen, die den objektiven Geboten des Lehramtes nicht mehr entsprechen, werden subjektiv gefällt und subjektiv aufgrund geistlicher Erfahrungen persönlich verantwortet. Ich stelle immer wieder fest, dass Christinnen und Christen in sehr konkreten Lebensentscheidungen die Grunderfahrung des unbedingten Angenommenseins durch Gott erfahren, die getroffene Wahl sich in dauerhaftem Trost bestätigt, der Lehre der heiligen Römisch Katholischen Kirche aber widerspricht. Diese Erfahrungen führen wiederum zur Frage, was unter einem verantwortlichen Umgang mit konkreten Normen des Lehramtes zu verstehen ist aber auch zur Frage, welchen Stellenwert wir der Gotteserfahrung und -beziehung in unserem Leben als ChristInnen geben. Hier kann auf diese Frage keine befriedigende Antwort gegeben werden. Es soll aber versucht werden einen Beitrag zur Klärung dieses Konfliktes zu leisten, indem untersucht wird, wie denn grundsätzlich in der Theologie vom Wirken Gottes in der Einzelperson verantwortlich gesprochen werden kann.

Zurück zur Unterscheidung der Geister in den Exerzitien des Hl. Ignatius. Es geht in dieser Unterscheidung um „eine häufige Konfrontierung des Wahlgegenstandes und der Urtröstung“ – der eigentlichen und ursprünglichen und sicher gottgewirkten Tröstung. D.h. ich konfrontiere meine Friedensstimmung des Getröstetseins mit den verschiedenen mir möglichen Handlungsstrategien für eine Problemlösung. Entscheidungskriterium ist die Erfahrung, „ob diese beiden Phänomene innerlich zusammenklingen, sich gegenseitig finden, ob der Wille zum fraglichen Wahlgegenstand jene reine Offenheit auf Gott“ in der Erfahrung des unbedingten Angenommenseins „unangetastet lässt, ja sogar stützt und vermehrt, oder sie abschwächt, verdunkelt, ob sich [...] eine Synthese [...] in ‚Frieden‘, ‚Ruhe‘ und

¹⁰¹ Karl Rahner. Die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola. SW 10, S. 372.

‚Stille‘ ergibt und so wahre ‚Fröhlichkeit‘ und geistige ‚Freude‘ entsteht, oder ob statt der Sanftheit, Linde und Milde Schärfe, Lärm und Geräusch entsteht“[335].¹⁰² Wenn ich aus der Konfrontation meiner Stimmung des Getröstetseins mit einer Handlungsalternative Friede, Freude, Ruhe, Stille, Fröhlichkeit, innere Wonne, innere Wärme und Beglücktheit erfahre, dann besteht Kongruenz zwischen Trosterfahrung und gesuchter Handlungsalternative.¹⁰³

Da die Trosterfahrung immer Ausgangspunkt der Entscheidung bleibt - im Misstrost sollen keine Entscheidungen gefällt und getroffene Entscheidungen nicht verändert werden - kann im Hinblick auf die Lebensform der derart geistlich Übenden auch gesagt werden: In der Trosterfahrung, die die ExerzitandInnen in den Exerzitien suchen, erfahren sie zuversichtliche Gewissheit und bekommen die menschenfreundliche Kraft, dass sie die Probleme ihrer menschlichen Existenz auf dem Grund des persönlichen Angenommenseins von Gott in Frieden und innerer Ruhe bewältigen und meistern können. Die Grunderfahrung des unbedingten Angenommenseins ist die Voraussetzung für jede weitere Unterscheidung und Wahl.

Diese Individualgestaltung an Erkenntnis des Willens Gottes aufgrund von Erfahrungen des Trostes und des Misstrostes im christlichen Daseinsvollzug – d.h. im Daseinsvollzug des Alltags und nicht explizit in Exerzitien – des einzelnen Menschen – d.h. jeder Christin und jedes Christen – kann die Theologie „als eine mögliche Wesensverwirklichung des Christentums“ erkennen, nicht wie Schrift und kirchliches Lehramt wohl aber im Hinblick auf die nicht ableitbare Erfahrung können daher „die Exerzitien einen Gegenstand der Theologie von morgen bilden.“¹⁰⁴

Rahner stellt uns Ignatius als einen Lehrer vor, der uns zu diesen aus theologischen Begriffen und abstrakten Abhandlungen nicht ableitbaren „Individualgestalten des christlichen Daseinsvollzugs im einzelnen Menschen“ führt.¹⁰⁵ Diese Individualgestalten an Erkenntnis und eine authentische Gotteserfahrung im christlichen Daseinsvollzug gibt es nicht nur in Exerzitien, nicht nur in der Bewältigung von existentiellen Krisen sondern im ganz gewöhnlichen Alltag der Menschen.

An dieser Stelle möchte ich auf meine Feststellung zurückkommen, dass der theologische Begriff des Ringens mit der Angst von Christine Lavant „Spiritualität“

¹⁰² Karl Rahner. Die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola. SW 10, S. 413.

¹⁰³ Siehe Exerzitienbuch die Nummern [329], [333], [334], [335] und [336].

¹⁰⁴ Karl Rahner. Die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola. SW 10, S. 370.

¹⁰⁵ Karl Rahner. Die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola. SW 10, S. 370f.

lautet. Ich möchte mich nicht einfach damit begnügen, den Ausdruck von Lavants Hoffnung auf Geborgenheit in Gott, ihre verzweifelte Sehnsucht im Gebet und Leben, ihr Vertrauen im Verlassen sein als Ausdruck authentisch gelebter geistlich-religiöser Erfahrungen zu verstehen. Warum ist die geistliche Erfahrung Lavants authentisch? Im Sinne der Exerzitien des Hl. Ignatius ist die Weigerung Lavants, aus dem bodenlosen Leid der Angst und der Sehnsucht nach der Geborgenheit des Schlafes einer Norm gerecht zu werden, Ausdruck einer authentischen geistlichen Erfahrung, weil sie die Kongruenz von Herz und Gebet und Stein und Bodenlosigkeit nicht – wie die Norm zu Beten dies verlangte – missachtet, sondern eben annimmt und aufrechterhält. Sie betet nicht, weil ein Stein nicht betet, Gebet kongruiert mit Herz. Achtung der Kongruenz unter Missachtung der Norm ermöglicht authentische Sehnsucht und daher authentische Spiritualität. Lavant weiß, dass sie in ihrer Angst der Bodenlosigkeit ausgeliefert ist. Sie weiß aber auch, dass Gott von ihr in dieser Situation kein Gebet verlangt und verlangen kann. Lavant bleibt authentisch, auch wenn allein der Schlaf als Ausdruck der Sehnsucht übrig bleibt und kein Schimmer von Hoffnung in die Angst kommt. Rahner interpretiert als eine Möglichkeit für das „Nichtgetröstetsein“ der dritten Wahlzeit in den Exerzitien des Hl. Ignatius, dieses „Schweigen Gottes“ selbst als seine Antwort.¹⁰⁶

Es stellt sich nach all diesen Ausführungen berechtigterweise die Frage, ob all das nicht viel einfacher, verständlicher und schlichter gesagt werden kann. Vielleicht ist sich Karl Rahner der Gefahr sehr bewusst, dass sein Intellektualisieren der geistlichen Erfahrungen diese im Grunde wiederum nur mit gescheiterten Worten verstellt. Er schreibt am Ende seiner diesbezüglichen Ausführungen selbst, dass das Thematisieren der Erfahrung des unbedingten Angenommenseins von Gott nicht verwechselt werden darf mit einer sich begrifflich aussprechenden Reflexion darüber, wie sie jetzt z. B. vorgelegt wurde.¹⁰⁷ Trotzdem verlangt die vernünftige Argumentation mit der Angabe von Gründen zum Aufweis der Gültigkeit von Geltungsansprüchen nach dem Diskurs von Frage und Antwort, von Argument und Gegenargument, von Einwand und Gegeneinwand.

Ignatius sucht die Erkenntnis der sittlichen Qualität einer Handlungsalternative aufgrund einer seelischen Bewegung, die von Gott kommt. Die Erfahrung des Trostes und des unbedingten Angenommenseins wie die anschließende

¹⁰⁶ Karl Rahner. Die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola. SW 10, S. 149.

¹⁰⁷ Karl Rahner. Die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola. SW 10, S. 408.

Unterscheidung, bei welcher Handlungsalternative die Trosterfahrung spürbar bleibt, sind natürlich zutiefst persönliche existentielle Vorgänge der subjektiven Innerlichkeit, die zwar vom Subjekt mitgeteilt werden können, nicht aber von außen beobachtbar sind. Insofern die Unterscheidung aber zur Wahl einer bestimmten Handlungsalternative führt, liegt ein Urteil über eine Handlung vor, das der rationalen Verantwortung im Diskurs zugänglich ist.

Der prinzipiellen Frage, wie – z.B. auf Grund einer Trosterfahrung ohne Ursache in den Exerzitien des Hl. Ignatius – vom Wirken Gottes in der Einzelperson rational verantwortlich in der Theologie gesprochen werden kann, möchte ich mit Hilfe der im Forschungsschwerpunkt Religion- Gewalt- Kommunikation- Weltordnung vorgebrachten und diskutierten Ausführungen von Otto Muck aufgreifen. Dies deshalb, da Otto Muck die Aufklärung und Klärung der stillschweigenden Voraussetzungen des theologischen Sprechens von Gottes Wirken ein besonderes Anliegen sind und er dieses Anliegen ausdrücklich in einer Philosophie des Dialogs verwirklicht. Unter diesen stillschweigenden Voraussetzungen sind nicht bloß rein epistemologische Annahmen zu verstehen, sondern die vorausgesetzte Weltanschauung des Individuums selbst. Die Wichtigkeit und Bedeutung dieser Weltanschauung des und der Einzelnen zeigt sich darin, dass das Individuum normaler Weise in vielen seiner Entscheidungen darauf Bezug nimmt.

5.2.3. Die von Karl Rahner dargelegte Erkenntnistheorie geistlicher Erfahrung im Lichte von Otto Mucks Ausführungen zu den Grundlagen des Sprechens vom Wirken Gottes im Leben von Menschen.¹⁰⁸

Muck untersucht das Sprechen vom Wirken Gottes mit Hilfe von Unterscheidungen, Hinweisen auf logische Folgen, die sich aus unterschiedlichen Betrachtungsstandpunkten eines Problems ergeben und pflegt rationale Vorsicht und analytischen Sachverstand gegenüber verwendeten aber nicht ausdrücklich bedachten Grundannahmen der jeweiligen Erkenntnismodelle. Diese Modelle kommen oft aus einer naturwissenschaftlichen Rationalität, die Wertvorstellungen und religiöse Überzeugungen als persönliche Einstellungen betrachtet, weshalb sie als empirischer Untersuchungsgegenstand von der Wirklichkeit angeblich ausgeschlossen sind. Vorsicht ist aber auch gegenüber der unbefangenen und unreflektierten Rede vom Handeln Gottes in der Welt angebracht, wenn diese von

¹⁰⁸ Otto Muck. Grundlagen des Sprechens vom Wirken Gottes im Leben von Menschen. Entwurf Mai 2008, S. 1-15.

Theologen oder theologisch nicht gebildeten religiösen Menschen vorgebracht wird.¹⁰⁹

Seit über 40 Jahren beteiligt sich Otto Muck an der religionsphilosophischen Diskussion um ein rational geklärtes Verständnis des Sprechens vom Wirken Gottes. Wichtige Begriffe dieser Diskussion, wie z.B. „Lebensauffassung“, „persönliche Weltanschauung“, „blik“, „disclosures“, verweisen auf unterschiedliche Geltungsansprüche religiöser Rede: Einmal, dass bestimmte Sinnerfahrungen die Lebenseinstellung beeinflussen, die Einstellungen selbst aber auch Deutungsmuster von Erfahrungen darstellen. Es ist wichtig, Kriterien der Erfahrung – in Bezug auf die Bedeutung für das Leben der Person – und Kriterien der Beurteilung von Erfahrung – in Bezug auf die Bedeutung für die Wirklichkeitsbeschreibung als Ganzes – logisch zu unterscheiden und beide Bereiche im Bezug zueinander zu reflektieren. Dies ist die Möglichkeitsbedingung gegenseitigen Verstehens und des argumentierenden Dialogs, speziell wenn es um die Rationalität des Sprechens vom Wirken Gottes geht.¹¹⁰

Kriterien zur Beurteilung von religiöser Erfahrung explizit machen, bedeutet oft, Beurteilungsmodelle im Gesamtzusammenhang unseres Lebens zu explizieren. Otto Muck gibt einige Beispiele für das Verständnis religiöser Rede als einem bestimmten Deutungsmodell. Er macht die theologische Begrifflichkeit von Gnade verständlich: Wenn wir von religiöser Erfahrung sprechen, sprechen wir oft von der Unverfügbarkeit dieser Erfahrungen, wir können sie nicht herstellen. Es liegt nahe, sie theologisch, d.h. im Rahmen einer weltanschaulichen Deutung, als von Gott ermöglicht zu deuten, d.h. als Gnade zu bezeichnen. Die sozialkulturelle Ermöglichung von religiöser Erfahrung wäre als *gratia externa*, die spirituelle Einsicht im Licht der Gnade als *gratia interna* zu bezeichnen.¹¹¹ Otto Muck verweist auch auf die Aporetik der spontanen Erfahrungserkenntnis von Joseph Maréchal. Dieser interpretiert das Erkenntnisvermögen für Erfahrungserkenntnis als eine grundlegende Ausrichtung des Menschen auf wahre Erkenntnis der Wirklichkeit und dies wiederum als eine grundlegende Ausrichtung des Menschen auf einen letzten Sinngrund, der religiös in Gott gesehen wird.¹¹²

¹⁰⁹ Otto Muck. Grundlagen Mai 2008. S. 1.

¹¹⁰ Ebda. S. 2f.

¹¹¹ Ebda. S. 5.

¹¹² Ebda. S. 6.

Unter den Denkern, die sich angeregt von J. Maréchal mit der allgemeinen Frage nach der Struktur der Wirklichkeit als der metaphysischen Frage schlechthin, und im Besonderen nach der grundsätzlichen Bedeutung von Erfahrung kritisch auseinandersetzen, nennt Otto Muck natürlich auch Karl Rahner. Die Frage des Sprechens vom Wirken Gottes wird in der transzendentalen Methode dieser Autoren von der Lösung der Frage bestimmt, wie wir philosophisch überhaupt von Gott sprechen können.¹¹³

Damit ist die Problemstellung erreicht, die für Rahners Interpretation der Erfahrung des „Trostes ohne Ursache“ und deren Deutung als Wille Gottes in den Exerzitien des Hl. Ignatius wesentlich ist: Wie kann ich rational verantwortet theologisch vom Wirken Gottes in der Einzelperson sprechen? Aber auch: Wie ist die transzendente Methode als Kriterium zur Beurteilung von Wirklichkeitserfahrung generell mit dem Kriterium der Bedeutung der Erfahrung des „Trostes ohne Ursache“ für die Einzelperson stimmig? Anders formuliert: Es soll untersucht werden, wie das Modell der Rede vom Wirken Gottes in der Einzelperson, das Rahner aus der Methode geistlichen Übens des Hl. Ignatius expliziert, mit Hilfe von Otto Muck zu verstehen ist.

In einem ontologischen Modell, welches Gott als welttranszendente Erstursache und alles geschaffene Sein unter der Rücksicht einer Teilnahme betrachtet, kann im Rahmen der Weltanschauung eines christlichen Glaubens der Begriff „Tröstung ohne Ursache“¹¹⁴ als „Sinnerfahrung, insofern sie sich als Stimmigkeit mit der eigenen Grundausrichtung erweist, verstanden werden“.

Spreche ich im Zusammenhang der „Tröstung ohne Ursache“ von einem Handeln Gottes in der Einzelperson darf ich um der theologischen Richtigkeit und philosophischen Kohärenz Willen nicht vergessen, dass der Begriff „Handeln Gottes“ seine Stimmigkeit aus der Verwendung unter der speziellen Rücksicht einer individuellen Grundausrichtung an der allgemeinen „Teilnahme“ erhält. Die in der Stimmigkeit von Erfahrung und Erkenntnissen, d.h. in der Sprache von Otto Muck von „spontaner praktischer Gewissheit“, gewonnen Einsichten sind weiterhin innerhalb der Spannung von allgemeinem Geltungsanspruch der Grundausrichtung auf Gott und subjektiver Verantwortlichkeit der „praktischen Gewissheit“ zu reflektieren.¹¹⁵ Rahners erkenntnistheoretisches Kriterium des Trosterlebnisses ohne

¹¹³ Ebd. S. 8.

¹¹⁴ Ebd. S. 12.

¹¹⁵ Ebd. S. 12.

Ursache, wie es Ignatius beschreibt, als Einsicht und Gewissheit der geistlichen Erfahrung des Trostes als Gottgewirktheit, als einer in sich selber gründenden Evidenz seiner Existenz als in Liebe und Freiheit getragener, ist in diese Spannung einzuordnen und zu verstehen.¹¹⁶

Wenn Rahner von der Möglichkeit eines Elementes der Wesensverwirklichung des Christentums in der Erfahrung des Wirkens des Willens Gottes in der Einzelperson spricht, dann ist damit gesagt, dass der christliche Glaube eine wesentliche Aussage dahingehend tätigt, dass die Aussage der Grundausrichtung auf Gott durch ein freies und für sein Glauben und Handeln verantwortliches Subjekt getätigt wird. Das theologische „Modell“ Mensch ist in seiner Urteilsfähigkeit begrenzt, begrenzt frei und begrenzt exakt, etc., und gleichzeitig von der unbegrenzten Erstursache bedingt zu reflektieren. Religiöse Erfahrungen und deren sprachlicher Ausdruck beschreiben persönliches Erleben als Glück und Unglück, als grenzenlose Verzweiflung und unermessliches Leid, als erfüllende Liebe und verdanktes Leben, als Angst und Bodenlosigkeit, als Getragenwerden und Geborgenheit, als Verlassensein und Elend. Die Rede vom Handeln Gottes angesichts der Wirklichkeit von all diesen Erfahrungen menschlicher Mühe zwischen Glück und Elend kann nur im Zusammenhang mit den Begriffen der Grundausrichtung des christlichen Weltbildes auf Gott als Ursache aller Wirklichkeit, d.h. mit der erstursächlichen Ermöglichung theologisch richtig verstanden werden. Davon zu unterscheiden, aber deshalb nicht zu verwerfen oder gering zu achten, sind die Zeugnisse erlebter religiöser Erfahrungen von gläubigen Menschen. Sprechen diese vom Handeln oder Wirken Gottes in ihren Erfahrungen, ist es Aufgabe des theologischen Denkens, dieses Sprechen in der Spannung z.B. von erstursächlicher Ermöglichung und Anteilnahme daran zu verstehen und zu respektieren. Freilich ist es angenehmer und theologisch erfolgreicher von lebenstragenden Sinnerfahrungen zu sprechen und nicht auch die lebenszerstörenden Angst- Schmerz- und Leidenserfahrungen unter derselben Rücksicht zu betrachten. Grundlage jedweder Deutungsanstrengungen bleibt die Beachtung der Grundlagen, „die überhaupt erst ein begründetes philosophisches Sprechen von Gott ermöglichen“.¹¹⁷

Mit diesem philosophischen Grundsatz Otto Mucks ist mein Lernen von seiner hohen Schule unterscheidender Vorsicht beim Sprechen vom Wirken Gottes nicht beendet.

¹¹⁶ Karl Rahner. Die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola. SW 10, S. 404.

¹¹⁷ Ebda. S. 14.

Es gibt nämlich einen Entwurf seines Artikels über Grundlagen des Sprechens vom Wirken Gottes in der Fassung vom April 2008.¹¹⁸ Darin nimmt Otto Muck die Unbefangenheit der Theologen im Umgang mit Begriffen vom Wirken Gottes ungewöhnlich direkt in die philosophische Analyse. Muck stellt sogleich seine Grundthese an den Anfang: Die rationale Struktur lebenstragender Überzeugungen ermöglicht einen klärenden Dialog. Diese Formulierung ermöglicht mir, die religiöse Erfahrung des Geborgenseins in Gott in ihrer existentiellen Bedeutung für die einzelne Person sogleich als eine jener Einstellungen zu reflektieren, denen eine „eigene Rationalität“ zukommt.

Nun gibt es eine Fülle möglicher Einwände, die die Geltung meiner Auffassung von lebensrelevanter religiöser Sinn- und Geborgenheitserfahrung oder Verzweiflungs- und Ohnmachtserfahrung der Einzelperson in Frage stellt. Otto Muck nennt diese Fragen „relevant“. Ist eine relevante Frage noch nicht im Hinblick auf Übereinstimmung oder Widerspruch mit meinem Geltungsanspruch geklärt heißt sie „offen“. Als „positiv relevante Fragen“ kennzeichnet Muck solche, die mit meiner Auffassung unvereinbar sind. Ist für meine praktische Handlungsorientierung keine positiv relevante Frage offen, dann kann ich von einer „praktischen Gewissheit“ sprechen. Die Bedeutung dieser Unterscheidungen von Otto Muck liegt m.E. darin, dass sie die Möglichkeiten eines Dialogs zwischen Personen unterschiedlichster Lebenswelten und -erfahrung reflektieren.

Im Entwurf „Bausteine zur Rede über Handeln Gottes“ vom Dezember 2007 nimmt Muck das Postulat auf, „dass für die Verlässlichkeit einer Aussage gefordert wird, dass keine für sie relevante Frage offen ist“. Im Zusammenhang der Reflexionen über die Regeln der Unterscheidung der Geister bei Ignatius war es wichtig, die Unterscheidung zwischen absoluter und praktischer Gewissheit von Otto Muck zu beachten. Die Gewissheit der Tröstung ohne Ursache in der geistlichen Erfahrung ist als eine verlässliche Aussage, die vernünftig für wahr gehalten werden kann, immer eine praktische Gewissheit. Mit Maréchal wird von Muck die Möglichkeit von Erfahrungserkenntnis in ihrer Ausrichtung auf das Absolute verständlich gemacht. Eine Antwort auf eine Frage, die keine positiv relevante Frage offen lässt, findet die Theologie in der Reflexion der grundsätzlichen Ausrichtung des Menschen auf Gott. Von einer absoluten Gewissheit im Zusammenhang mit einer begrenzten Wirklichkeit

¹¹⁸ Otto Muck. Entwurf eines Artikels über Grundlagen des Sprechens vom Wirken Gottes im Leben von Menschen. April 2008.

zu sprechen, ergäbe einen Widerspruch, der das Ideal einer vorausgesetzten Wahrheit unerreicht lässt. Unerreichbar in ihrer Pädagogik zur Verständlichkeit philosophischer Erkenntnis ist für mich Mucks Hinweis auf die offensichtliche Unvernünftigkeit, für die Gestaltung des Lebens absolute Gewissheit verlangen zu wollen.

Dazu kommt die mich ebenso sehr ansprechende weil einfachere Ausdrucksweise der philosophischen Reflexion des Sprechens vom Wirken Gottes in der Spannung von ermöglichender Erstursächlichkeit und individueller Anteilnahme an dieser Erstursache in der Überzeugung: „Die ganze Welt mit all ihren Bestimmungen ist von Gott gehalten unter diesem Gesichtspunkt des Seins, darum auch ich selbst, darum auch mein freies Wirken, darum auch jetzt mein Sprechen usw.“

5.3. Die Theorie der Grundentscheidung

Nach diesen grundsätzlichen Ausführungen zur Bedeutung von spirituellen Erfahrungen für die Gestaltung des eigenen Lebens in der Nachfolge Jesu Christi muss die Moraltheologie zur sittlichen Beurteilung des konkreten Handelns Stellung nehmen. Dazu dient die Theorie der Grundentscheidung.

Theologisch kommt die Theorie der Grundentscheidung aus der Gnadentheologie, d.h. sie schließt an eine Tradition an, in der Dogma und Moral zusammen reflektiert wurden.¹¹⁹ Das Theorem von der sittlichen Grundentscheidung entstand aus der Reflexion der Problematik um das Heil des Ungläubigen, die von der dogmatischen Theologie aufgegriffen wurde. Es geht um den allgemeinen Heilswillen Gottes in einer Heilsgeschichte. Gnade setzt Natur voraus und vollendet diese, d.h. Gottes Gnaden- und Heilsinitiative setzt unsererseits ein Potential voraus, diese an- und aufzunehmen. Unsere Sehnsucht nach Vereinigung mit Gott setzt voraus, dass diese durch Gottes freies und ungeschuldetes Angebot vollendet wird.

Klaus Demmer war in Innsbruck Schüler Karl Rahners und verdankt seine Theorie der Grundentscheidung wesentlichen Einsichten der Transzendentaltheologie Rahners und der Moraltheologie von Josef Fuchs (1912-2005, 1938 Eintritt in den Jesuitenorden). Demmer MSC. (Missionarii Sacratissimi Cordis Jesu) wurde 1931 in Münster geboren. Und obwohl nicht Jesuit, 1970 Nachfolger seines Lehrers Josef Fuchs an der Pontificia Università Gregoriana in Rom.

¹¹⁹ Kopfensteiner, Thomas, The theory of the fundamental option and moral action, in: Hoose, Bernhard (Hrg.), Christian Ethics. New York 1999. 123-134, 124.

Klaus Demmer führt in seinem Buch „Die Wahrheit leben. Theorie des Handelns“¹²⁰ zu eine Metaphysik der sittlichen Handlung. Diese soll kurz dargestellt werden.¹²¹ Selbstverständlich geht Demmer klassisch entsprechen der moraltheologischen Tradition vom Gewissen als dem Ursprung jeder sittlichen Entscheidung aus. Die Betrachtung des Gewissens schließt bei Demmer existentielle Wirklichkeiten mit ein. Das Leiden, das Glück, die Zweifel, die Sicherheit, die Zuversicht, Wahrhaftigkeit und Unwahrhaftigkeit und persönlicher Zerfall sind der Moraltheologie Demmers nicht fremd. Es geht ihm nicht um eine reine Aktmoral. Die sittliche Handlung gleicht in dem, was äußerlich sichtbar und „sich deskriptiv der Vernunft darbietet, eher der Spitze eines Eisbergs, dessen Großteil unter der Oberfläche verborgen bleibt.“¹²² Begriffe wie „Grundentscheidung“ oder „Vorentscheidung“ haben sich in der Moraltheologie eingebürgert, um auch die existentiellen Tiefen und Untiefen des Gewissens in den Blick nehmen zu können. Die Kriterien, die traditionell zur sittlichen Beurteilung des isoliert verstandenen Einzelaktes (z.B. des Diebstahls, der Lüge, des Ehebruchs, etc.) herangezogen wurden, behalten dabei ihre volle Gültigkeit. Spontaneität, aufgezwungene Notwendigkeit, selbstherrliche Sicherheit oder selbstzerstörerische Zweifel, aktives Tun und passives Erleiden sind immer Erscheinungen ein und derselben Person. Diese Person gilt es in ihrem Lebensweg wahrzunehmen und nicht als bloßen Ausschnitt einer mehr oder weniger gelungenen oder misslungenen Vollzugshandlung. Die sittliche Handlung soll in einer Handlungsmetaphysik betrachtet werden, die die Freiheitsgeschichte der Person auf ihrem Weg zur Vollendung in Gott als Sehnsucht kennt und nicht in einem abstrakten Akt. Ganz in Erinnerung und in Bezug auf Karl Rahner, verteidigt Klaus Demmer das Individuelle, das Partikuläre, das auf das Ganze und Allgemeine verweist, aber nicht auf dieses reduziert werden kann. Die Theorie der Grundentscheidung nimmt die neuzeitliche Wende zum Subjekt ernst. Der Mensch ist grundsätzlich auf die Erfüllung seiner Sehnsucht nach einem Angenommensein verwiesen, in dem die Sorge um die Bedrohtheit seiner Existenz immer wieder aufgehoben ist.¹²³ Dabei wird das Subjekt, die einzelne und je einzigartige Person, in ihrer von Gott gesetzten und ermöglichten Freiheitsgeschichte betrachtet. Die Person ist frei ihre Transzendenzverwiesenheit in einer Grundentscheidung zu bejahen und daraus

¹²⁰ Klaus Demmer. Die Wahrheit leben. Theorie des Handelns. Herder 1991.

¹²¹ Ebda. 183-227.

¹²² Ebda. 187.

¹²³ Vgl. Rahner, Karl. Grundkurs des Glaubens. Freiburg 1984. 206-312.

Konsequenzen für das eigene Handeln abzuleiten. In der Tradition des Thomas unterstellt Demmer jeder Person eine Naturneigung zum Guten, die „im Verlauf der Lebensgeschichte jeweils unterschiedliche Thematisierungsgrade annehmen kann. Die jeweilige Freiheitstat ist innerhalb der ganzen Persönlichkeitswerdung zu betrachten, die als ein lebenslanger Prozess jeder Person aufgegeben ist. Zur Grundentscheidung gehört also auch schon die Freiheit zum Erkennen des Guten, zum Erkennen der Wahrheit und zum Handeln entsprechend der Einheit von Erkenntnis und Tun. Die Grundentscheidung als ganzheitlich menschlicher Vollzug wird von Demmer als transzendentaler Ermöglichungsgrund kategorialer Einzelhandlungen gesehen. Die Inhaltlichkeit der Einzelentscheidung wird immer im Bezug zur sie ermöglichenden Transzendenz gesehen. Das Erkennen ist außerdem untrennbar mit dem Wollen verbunden. Dabei wird weiterhin auf diejenigen personalen Voraussetzungen geachtet, „die im Handelnden selbst gelegen sind und die Einzelentscheidung verstehbar und folglich bewertbar macht.“¹²⁴

Das Subjekt wird aus der Verantwortung für seine Entscheidungen und Handlungen nicht entlassen. Jedoch gilt: „Die Einzelentscheidung sieht sich unter dem Anspruch von Zielgestalten, die sich im Verlauf einer Lebensgeschichte allmählich lichten.“¹²⁵

Es ist für Demmer auch klar, „dass alle innergeschichtlichen Erfüllungsgestalten am ewigen Endziel des Menschen zu messen bleiben.“¹²⁶ Mit diesem Gedanken, der jeder Person klarzumachen versucht, dass sie im Glauben in der Anschauung Gottes von Angesicht zu Angesicht lebensgeschichtliche Vollendung finden wird, bleibt der Moralthologie gar nichts anderes übrig, als die spirituelle Anteilnahme an dieser Vollendung als „vorreflexiv“, „athematisch“ und als Horizont der „Sinnerfüllung“ innerhalb von kategorialen Lebenserfahrungen aufzugreifen.

Dabei ist wichtig festzuhalten, dass „die Tugenden als Ausgestaltung der Grundentscheidung in die Vielheit der Lebensbereiche hinein“ zu pflegen bleiben.¹²⁷

Insofern jede Einzelentscheidung auf die Grundentscheidung zurückwirkt, kann letztere gestärkt oder geschwächt werden. Wird sie gestärkt, ermutigt, bestätigt und gewinnt an existentieller Bedeutung und Tragfähigkeit, kann vom Erwerb einer Tugend, die Festigkeit und Stetigkeit des guten Handelns garantiert, gesprochen

¹²⁴ Demmer, Klaus, Die Wahrheit leben. Theorie des Handelns. Freiburg 1991. 192.

¹²⁵ Ebda. 193.

¹²⁶ Ebda.

¹²⁷ Ebda. 194.

werden. Einzelentscheidungen zum Bösen führen auf den Weg des Lasters. Beides, die Ausbildung der Tugend wie der Verfall einem Laster, kennen eine Vorgeschichte. Um dem Leben und der Metaphysik gerecht werden, vermittelt Demmer in der Theorie der Grundentscheidung die metaphysische und die lebensgeschichtliche Dimension der Person. Diese Vermittlung erreicht er im Festhalten daran, dass alle lebensgeschichtlichen und innergeschichtlichen Handlungsziele auf Gott als Endziel der Person hingeordnet sind.

Demmer spricht im Rahmen der Reflexion über die Freiheit von der besonderen Verantwortung der Person und fordert „unbedingte Wahrhaftigkeit sich selbst gegenüber“, „Selbstliebe und Selbstachtung“.¹²⁸ Selbstliebe und Selbstachtung werden auch als „unerlässliche Voraussetzungen für das Gelingen zwischenmenschlicher Beziehungen“ festgehalten.

Demmer sieht die Tugenden im Laufe einer Biographie als wandelbar und anpassungsfähig an neue Herausforderungen. „Tugenden unterliegen lebensgeschichtlichen Entwicklungen, die jeweiligen Altersphasen erzeugen ethische Herausforderungen, denen sich nur auf der Ebene von entwicklungsfähigen Haltungsbildern begegnen lässt.“¹²⁹ Was heißt dies? Es bedeutet, dass ich in meinem Leben nicht von starren Normen ausgehen kann, die ein für alle mal mein Handeln bestimmen. Normen sind wichtig, aber ausschließlich „normethische Überlegungen“ reichen nicht in die Tiefenschichten der sittlichen Persönlichkeit.¹³⁰ Wenn also Einzelentscheidungen und einzelne Handlungen sittlich zu bewerten sind, dann „stellt sich die Wahrhaftigkeit gegenüber sich selbst als das alles entscheidende Thema des eigenen Lebens heraus“; bei der Wahrhaftigkeit gilt es anzusetzen, „wenn Strukturen der Einzelentscheidung in die bislang entworfene Handlungsmetaphysik einzubeziehen sind“.¹³¹ Jeder einzelne Handlungsgegenstand bzw. Handlungsziel (= das klassische „Objekt“ in der Moraltheologie) ist dabei wiederum im Bezug zum Heilsangebot Gottes, dem Ziel des Menschen, zu sehen. Dieser Bezug ist auch ein Sinn der Grundentscheidung, vielleicht der wesentliche. Leitvorstellungen müssen dann wiederum in konkrete Handlungsziele, die diesen Leitvorstellungen als dem sittlich Guten entsprechen, ausformuliert werden. Dabei muss auf die Erfordernisse der jeweiligen Situation eingegangen werden.

¹²⁸ Ebda. 198.

¹²⁹ Ebda. 205f.

¹³⁰ Ebda. 206.

¹³¹ Ebda.

Güterabwägung ist hier gefragt. Demmer lehnt als reduktionistisch ab, „dass sich das Wesen einer Handlung über den äußeren Vollzug vollendet erfassen lasse“.¹³² Er wehrt einer grundsätzlichen Zuordnung von Handlungsziel und Ziel des Handelnden, in dem Sinne, dass für die sittliche Bewertung einer Handlung nur deren äußeren Aspekte aber nicht mehr die innere Handlung relevant wären. Der äußere Handlungsvollzug wird hier alleiniger Gegenstand der Untersuchung. Die inneren Handlungen von Motivation und Intention können nur mehr schuld mindernd oder schuld erschwerend tätig werden. Der Akt selbst ist im Falle einer Gebotsverletzung aber als ein „in sich schlechter“ zu bewerten.

Nach Josef Fuchs¹³³ wurde das „intrinsece malum“ – das „in sich Böse“ – gegen Ende des 19. Jh. erfunden. Es gilt in naturwissenschaftlicher Manier dem Historizismus und seinen moralischen Relativierungen ein gesichertes moralisches Wissen entgegenzusetzen. Der Ausdruck „intrinsece malum“ findet sich zuerst in Antwortschreiben des Hl. Offiziums, 1930 in der Eheenzzyklika *Casti connubi*, aber 1975 gehäuft in der Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zu einigen Fragen der Sexualmoral *Persona Humana* und thematisch 1993 in *Veritatis splendor*. Es geht um die in sich schlechten Handlungen, die unbedingten Verbotsnormen. Es ist das Objekt, das eine Handlung sittlich als gut oder schlecht qualifiziert. „Stehlen“, „Ehebrechen“, „Toten“, „Lügen“ sind in sich schlechte Handlungen. Es ist bei dieser Beurteilung nicht mehr wesentlich – wie das klassisch thomasisch der Fall war – neben dem „Objekt“, d.h. z.B. dem Diebstahl, auch die Umstände zu berücksichtigen, die den Handelnden dazu brachten, den Diebstahl auszuführen. Ebenso wenig sind die Absicht und das Ziel des Handelnden berücksichtigt.

Josef Fuchs hat es bereits angesprochen. Johannes Paul II. spricht in seiner Moralenzyklika *VS* sehr wohl von den in sich schlechten Handlungen (siehe *VS* 80). Es ist daher an der Zeit, die Vorwürfe, die von Seiten des Lehramtes an die Grundentscheidungstheorie herangetragen werden, genauer zu untersuchen.

5.4. Veritatis Splendor und die Theorie der Grundentscheidung

Johannes Paul II. rezipiert in *VS* die Gnadentheologie des allgemeinen Heilswillens Gottes. Auf Grund dieser Tatsache ist es schon verwunderlich, dass die auf derselben Gnade des allgemeinen Heilswillens Gottes ruhende Theologie der

¹³² Ebda. 210.

¹³³ Josef Fuchs. *Intrinsece Malum* in: Mieth, Dietmar [Hrsg.]: *Moraltheologie im Abseits?: Antwort auf die Enzyklika "Veritatis splendor"*. Herder 1994.

Grundentscheidung von der Enzyklika kritisiert wird. Freilich macht Johannes Paul II in VS 3 klar, dass für ihn in LG 16 mit dem allgemeinen Heilswillen Gottes auch die Universalität des Gewissens als Naturgesetz ausgesagt wird. Dem stimmt Demmer zwar zu, allerdings wehrt er sich gegen die Auffassung des Gewissens als Naturgesetz. Die Person ist für Demmer in ihrem ganzen Lebensprozess zu betrachten. Existentielle Tiefendimensionen werden von ihm wahrgenommen, ebenso die Verstrickungen von Motivation und Intention in die kategoriale Geschichtlichkeit. Die transzendente Zielvorstellung einer Geborgenheit in Gott ist dabei stets mitgedacht. Johannes Paul II. sind existentielle Fragestellungen der Person gleichfalls bekannt und wichtig. In VS 30 nimmt er existentielle Fragen auf: „Was ist der Mensch? Was ist Sinn und Ziel unseres Lebens? Was ist das Gute, was die Sünde? Woher kommt das Leid, und welchen Sinn hat es? Was ist der Weg zum wahren Glück? Was ist der Tod, das Gericht und die Vergeltung nach dem Tode?“ Die Antworten auf diese Fragen werden wie bei Demmer in der Tiefe des Gewissens gegeben. Daneben legt Johannes Paul II. den Akzent auf die Pflichten und Rechte des Gewissens und nicht auf eine existentiell verantwortete Grundentscheidung für die Annahme der ungeschuldeten Heilsgnade Gottes.

Bei Johannes Paul II. wird wegen seines Ausgangspunktes bei existentiellen Fragen oft von seinem Personalismus gesprochen. Er arbeitete am Zweiten Vatikanischen Konzil sowohl an GS, als auch am Dokument über die Religionsfreiheit mit. Wie Jozef Niewiadomski zum Tod von Papst Johannes Paul II. schreibt¹³⁴, handelt es sich bei beiden Texten um Glaubenstexte. Im Menschenbild Johannes Paul II. ist „jeder Mensch in seinem tiefsten Wesen Person – also ein Beziehungswesen-, und dies nur deswegen, weil Gott selber auf vielfältige Weise diese Beziehung stiftet und sie auch selber erhält“¹³⁵. Johannes Paul II. will den Menschen vor sich selbst schützen, wenn dieser meint, ein autonomes Subjekt zu sein. Er schützt den Menschen auch vor den Diktatoren und den Moden des Marktes. Der Personalismus des Papstes ist ein christlicher Personalismus. Diesen stellt er gegen „die totalitäre Ideologie der Kommunisten, die den Menschen zum Subjekt der Arbeit und des Staates reduzieren wollte.“ Am liberalen Kapitalismus kritisierte er eine „Kultur des Todes“, die aus dem Menschen ein Konsumwesen macht. Er bezeugte jedem dieselbe personale Würde, auch dem Rechtsbrecher. Dies tat er aus dem Glauben,

¹³⁴ Jozef Niewiadomski. Zum Tod von Papst Johannes Paul II. www.uibk.ac.at/theol/leseraum/texte/561.html, aufgerufen am: 25.02.2012.

¹³⁵ Ebda.

dass der Sohn Gottes sich in seiner Menschwerdung mit jedem Menschen vereinigt hat. Es war sein tiefer Glaube, dass sich Christus mit ihm selber verbunden hat. „Seine Lebensbegeisterung, seine scharfe Kritik schlussendlich sein Leiden sollten nur auf den hinweisen, der sich mit ihm verbunden hat.“¹³⁶ Die deutschen Bischöfe, Kardinäle und Theologen hatten das Eintreten des Erzbischofs von Krakau für die Religionsfreiheit am Konzil nicht verstanden. Die Bedeutung der Religionsfreiheit für Millionen von Menschen, die unter dem Kommunismus geknechtet wurden, war Kardinal Franz König klar. König war ein wichtiger Mitstreiter für die Religionsfreiheit am Konzil. Was die Strenge in der Morallehre von Johannes Paul II. betraf, tat sich auch ein Kardinal König oft schwer. Es ist deshalb verständlich, aber dennoch traurig, dass sich ein großer Teil der deutschsprachigen Moraltheologen mit Johannes Paul II. schwer taten. Umgekehrt sind aber die wesentlichen Vorwürfe von VS an die Theorie der Grundentscheidung von Klaus Demmer ebenso wenig Ausdruck des gegenseitigen Verständnisses.

Im zweiten Kapitel ist der ganze Abschnitt drei, d.h. die ganze 6 Nummern, dem angenommenen Auseinanderfallen von Grundentscheidung und den konkreten Verhaltensweisen gewidmet. Der Name Demmer wird ebenso wenig wie die Namen anderer Moraltheologen erwähnt. In VS 66 anerkennt der Papst die grundlegende biblische Freiheit des Menschen in seiner Grundentscheidung des Glaubens. Diesen Glauben verbindet der Papst allerdings sogleich mit dem Gehorsam und gibt als Autorität den Heiligen Paulus an (Röm 16,26). Die Grundentscheidung Israels betrifft den Gehorsam gegenüber dem Dekalog (ausgehend von Ex 20,2). Die Grundentscheidung im Neuen Bund ist eine Antwort auf den Ruf in die Nachfolge Jesu, deren Freiheit im Gehorsam gegenüber den Geboten Jesu lebt.

Schon VS 66 spricht Johannes Paul II. von einer Grundentscheidung, „die von den konkreten Einzelakten getrennt wird“. Der Vorwurf der Trennung von Grundentscheidung und Einzelentscheidung trifft Demmer nicht. Wohl hat Demmer den Sprachgebrauch von „Akt“ im Sinne von „äußerer Handlung“ aufgegeben. Eine moralische Betrachtung, die von den Lebensumständen sowie von Motivation und Intention der handelnden Person absieht, wird dieser Person nicht gerecht. Demmer würde ohne weiteres folgenden Satz aus der Nummer 67 von VS unterschreiben und vehement verteidigen: „Durch die Grundentscheidung ist der Mensch befähigt, dem göttlichen Ruf folgend sein Leben auf sein Ziel auszurichten und dies mit Hilfe der

¹³⁶ Ebda.

Gnade anzustreben. Aber tatsächlich ausgeübt wird diese Befähigung jeweils in der konkreten Wahl bestimmter Handlungen, durch die der Mensch sich aus freiem Entschluss nach dem Willen, der Weisheit und dem Gesetz Gottes richtet.“ Am Ende des unmittelbar folgenden Satzes in VS steht ein moralisches Urteil, das Demmer mit derselben Sicherheit nicht nachvollziehen könnte: „Die Grundoption“ verwirklicht sicher immer durch „bewusste und freie“ Wahlakte.

In VS 70 schreibt Johannes Paul II. im Zusammenhang mit der Lehre des Konzils von Trient von der Todsünde: „Im Übrigen kennt man sowohl in der Moraltheologie wie in der Seelsorgepraxis Fälle, wo ein aufgrund seiner Materie schwerwiegender Akt deshalb keine Todsünde darstellt, weil das volle Bewusstsein oder die bedachte Zustimmung dessen, der den Akt vollbrachte, nicht gegeben war.“ Mit diesem Satz anerkennt der Papst die klassische Lehre der Motivation und Intention der inneren Handlung, der Umstände und Schwere der Materie der äußeren Handlung, die auch Demmer am Herzen liegt.

An dieser Stelle soll auf eine Besonderheit im theologischen Denken von Johannes Paul II. hingewiesen werden, die vielleicht tiefer als jede Begrifflichkeit, seine Art des Denkens im Zusammenhang mit Sünde und Versöhnung, Heil und Person bestimmt.

In der Nummer 50 führt der Papst die Grundgegebenheit der menschlichen Person als „Einheit von Seele und Leib“ aus. Das natürliche Sittengesetz schreibt sowohl der geistigen wie der leiblichen Natur der menschlichen Person die Zielsetzungen, Rechte und Pflichten vor. Dabei kommt diesem Sittengesetz als Vernunftordnung zu, über den Leib in rechter Weise zu verfügen. Der Leib erhält Würde aufgrund seiner Zugehörigkeit zur menschlichen Person. Da die Seele nun den Leib durchwirkt, wie der Leib Ausdruck der Seele ist, ist es logisch kohärent zu behaupten, dass „Manipulationen der Leiblichkeit, die deren menschliche Bedeutung verfälschen“ von der Kirche verurteilt werden. Was ist nun unter einer Manipulation der Leiblichkeit zu verstehen. Es ist klar, dass die künstliche Verhütung der Fortpflanzung, also z.B. der Gebrauch der „Pille“, eine derartige Manipulation darstellt. Da die geistige Bestimmung der Leiblichkeit in der Sexualität jedoch die Offenheit auf Fortpflanzung darstellt, ist es logisch kohärent, dass die künstliche Verhütung der Fortpflanzung diese geistige Bestimmung verunmöglicht und damit dem Personsein schadet. (Vgl. VS 80)

Die Grundannahme dieser Trennung von Leib und Seele und der darauffolgenden Vorordnung der Seele über den Leib ist ein dualistisches Menschenbild. Wegen der wirkungsgeschichtlichen Bedeutung dieser Grundannahme stellt Gordon Mursell folgende Analyse an sein Standardwerk „The story of Christian Spirituality. Two thousand years, from East to West“ von 2001: Die griechische Tradition in der Philosophie Platons übte einen der beiden entscheidenden Einflüsse auf die Entwicklung der christlichen Spiritualität aus. Während die Jüdische Tradition bemüht war, das physische und spirituelle als Eines zusammen zu halten, wollte Platon den Körper und den Geist bewusst als zwei getrennte Wirklichkeiten erfassen. Dazu kam die ethische Bewertung, dass das „Spirituelle“ das „Gute“ sei (dazu unsichtbar, körperlos und unsterblich) und das „Physische“ das „Schlechte“, weil es vergänglich ist und uns hinunterzieht zum Irdischen. Für Platon bestand jede Person aus einem physischen Leib und einer unsichtbaren Seele. Dabei ist der Leib vergänglich und letztlich wertlos wohingegen die Seele unsterblich ist; sie kommt von einer unsichtbaren geistlichen Welt und wird bei unserem Tod zu dieser zurückkehren. Der Einfluss dieses Platonismus auf das Christentum war nicht nur in seinen frühen Jahrhunderten enorm. Viele ChristInnen wurden durch ihn dahingehend geprägt, Spiritualität als etwas Welt-verneinendes aufzufassen und in asketischer Disziplin alles Leibliche zu unterdrücken. Der positive Aspekt dieser Leibfeindlichkeit war eine Dynamik hin zum Schönen, zum Spirituellen als dem Göttlichen und dem Göttlichen als dem Quell all unserer positiven Energien.

Die jüdische Tradition betrachtet Spiritualität aus der Ganzheitlichkeit heraus, die alles Menschliche integriert. Das Hebräische kennt keine absolute Trennung von physischer, materieller und geistlicher Welt. Der Windhauch oder der Geist Gottes arbeitet zusammen mit dem Wort Gottes. Gott spricht, und das, was wird, bekommt Atem und ist lebendig. Spiritualität im Alten Testament ist das ständige Bemühen Gottes mit seiner Schöpfung zu arbeiten, sich um sie zu sorgen und sie anzusprechen, um das Chaos unseres Lebens ein bisschen zu ordnen, unseren Erfahrungen etwas Sinn zu geben und eine Identität. Auch im Neuen Testament bleibt diese Ganzheitlichkeit des Spirituellen erhalten! Wenn der heilige Paulus „Fleisch“ und „Geist“ unterscheidet, dann ist damit nicht die Trennung von Physischen und Spirituellem angesprochen. „Fleisch“ bedeutet in der jüdischen Tradition nicht „physisch“. Sondern „Fleisch“ bedeutet das ganze Leben (Religion eingeschlossen) aus einer engen materialistischen, nur weltbezogenen, ich-

zentrierten, egoistischen Perspektive heraus. Und ebenso bedeutet „Geist“ das ganze Leben (eingeschlossen das physische Leben) aus der Perspektive unserer Beziehung zu Gott, die wir in Jesus Christus haben dürfen. Spiritualität bedeutet dabei mehr als Gottes ständiges Bemühen um die Schöpfung (mehr als creatio continua), wenngleich dieses eingeschlossen ist. Es geht also um alles, was mit dem Leben zu tun hat unter der Rücksicht auf die Gnade und deren Früchte. Paulus nennt als diese „Früchte des Geistes“ Liebe, Freude, Frieden u.a. (Gal 5,22), schließlich die Gotteserfahrung des Heiligen Geistes, der in uns wirkt und unser Jammern und Stöhnen in Gebet verwandelt (Röm 8,26) und uns zum Volk Gottes werden lässt. 2 Kor 3, 17-18 beschreiben diesen Prozess sehr deutlich. An der Auferstehung hat deshalb unser Leib Anteil, d.h. alles von uns und nicht nur unsere spirituellen oder religiösen Glieder. Levitikus 19 gibt ein beredtes Zeugnis von dieser Heiligkeit, die jeden Aspekt des individuellen Lebens und des Lebens in Gemeinschaft umfängt.

Johannes Paul II. zitiert in seiner Enzyklika Veritatis Splendor viele Bibelverse. Die Ganzheitlichkeit der Spiritualität der Bibel vollzieht er jedoch nicht mit. Er misstraut dem Körper und folgt der Tradition des griechischen Denkens in der Kirche, die die Spiritualität auf die Sehnsucht und das Verlangen nach der Verwirklichung des Göttlichen schon in dieser Welt gründet. Der Papst tut dies umso mehr, als er diese Heiligung dieser Welt in großer Gefahr und von vielen Seiten bedroht sieht. Die Schöpfung ist weit davon entfernt, durch die Annahme der Gebote Gottes in jenes Reich verwandelt zu werden, das uns Jesus Christus verkündet hat. Dieser Aussage des Papstes den Wahrheitswert „wahr“ abzusprechen, wäre Blindheit gegenüber der Wirklichkeit in der wir leben und die wir mit zu verantworten haben.

6. Die Bibel als Quelle der Moraltheologie

6.1. Die Moraltheologie und die Bibel nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil.

Schon ein kurzer Blick in die Moralenzyklika VS von Johannes Paul II. bestätigt die große Bedeutung der Bibel für ihn. Der Ausdruck „Bibel“ bezeichnet das Alte und das Neue Testament als „das“ Buch schlechthin. Es handelt sich um Gottes Offenbarung, also um etwas sehr Wertvolles und Großes. Es ist deshalb angebracht, zunächst ein paar grundsätzliche Aussagen zum Selbstverständnis der Moraltheologie überhaupt zu tätigen. Wie übernimmt die Moraltheologie heute Verantwortung für den Glauben

in der der modernen Gesellschaft? Diese Klärung ist wichtig, um den Stellenwert der Bibel in der Moraltheologie bestimmen zu können.

6.1.1. Die Heilige Schrift als Quelle der Moraltheologie: Erste Überlegungen

Es ist meine Überzeugung, dass eine Theorie moralischen Handelns heute sagen können muss, wie sie Verantwortung für Glaube und Gesellschaft zu übernehmen gedenkt. Wenn ich versuche, die Anliegen der Moraltheologie überzeugend darzulegen, dann ist dies nur in Auseinandersetzung mit den Quellen der Theologie, d.h. der Heiligen Schrift, der Tradition und dem Lehramt der Kirche möglich. Ich habe in diesem Skriptum mit der Darstellung der Moralenzyklika VS begonnen, d.h. mit einem Dokument des Lehramtes der Kirche. Die Enzyklika selbst bezieht sich auf die Tradition. In den vorangegangenen Kapiteln über den Dekalog, über das Gewissen, die Geschichte der Theologie der Spiritualität und die Transzendentaltheologie in der Moral wurde systematisch die Tradition herangezogen. Es ist also kohärent, nun auch ein Wort zur Verwendung der Hl. Schrift, als einer besonderen Quelle der Moraltheologie zu sprechen. Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil bekannten sich immer mehr katholische MoraltheologInnen zur Notwendigkeit, der Bibel in ihren Reflexionen einen entsprechenden Stellenwert einzuräumen.

Wie hat ein verantwortlicher Umgang mit der Bibel in der Moraltheologie auszusehen? Wie müssen die MoraltheologInnen mit der Bibel umgehen, um verantwortlich zu ethischen Problemen Stellung beziehen zu können?

Es ist unbestritten, dass die apokalyptischen Einstellungen der frühen ChristInnen, vielleicht beeinflusst von den apokalyptischen Elementen im Judentum, eine negative Bewertung der Welt mit sich bringen. Dies unabhängig davon, ob Jesus und die Autoren des NTs glaubten, dass das Ende der Welt unmittelbar bevorstünde. Es ist klar, dass in einem apokalyptischen Denkraum die Welt pessimistisch gesehen wird. Dieser Hinweis auf apokalyptische Einstellungen im NT kann nun nicht dazu herhalten, dem ganzen NT eine eschatologische Färbung zu unterstellen. Würden z.B. einige Aussagen der Bergpredigt als apokalyptisch qualifiziert, so fänden sich Parallelstellen in rabbinischer und jüdischer Literatur ohne Zusammenhang mit

unmittelbaren Endzeitgedanken (E. Schweizer). Es geht wie in der Exegese so auch in der Moraltheologie darum, Fall für Fall und Stelle für Stelle zu untersuchen.¹³⁷

Auch die Moraltheologie hat die Bibeltexte aus ihren historischen und literarischen Zusammenhängen zu erklären. VS, die Moralenzyklika Johannes Paul II. (9. Dezember 1993) zitiert z.B. in Nummer 22 Mt 19,8. „Nur weil ihr so hartherzig seid,“ antwortet Jesus auf die wiederholt gestellte Versuchungsfrage der Pharisäer, „Nur weil ihr so hartherzig seid, hat Mose euch erlaubt, eure Frauen aus der Ehe zu entlassen. Am Anfang war das nicht so.“ Der anschließende Vers 9 „Ich sage euch: Wer seine Frau entlässt, obwohl kein Fall von Unzucht vorliegt, und eine andere heiratet, der begeht Ehebruch“ wird schon nicht mehr zitiert. Die Enzyklika, der die Verteidigung der Unauflöslichkeit der Ehe am Herzen liegt, könnte diesen Vers aber ruhigen Gewissens in ihrem Interesse zitieren, da die darin - auch in der Einheitsübersetzung - wiedergegebene Unzuchtsklausel nicht dem Urtext entspricht (Nestle, Metzger). Wohl dem Urtext entspricht die Ausnahmeklausel für das absolute Verbot der Ehescheidung, wie sie in Mt 5, 32 bezeugt ist.¹³⁸ Will ich als Moraltheologe die Bibel wirklich ernst nehmen, dann darf ich den Text nicht willkürlich „atomisieren“. Und selbst wenn heute die protestantischen und katholischen ExegetInnen übereinstimmend bestätigen (Ulrich Luz), dass Mt 19, 3-9 mit der katholischen Tradition als Jesu Verbot der Ehescheidung zu lesen ist, dann darf ich Mt 19, 3-9 immer noch nicht vom Ganzen der Verkündigung des Neuen Testamentes isolieren sondern ich muss den Kontext der ganzen Verkündigung Jesu beachten. So lese ich Mt 19, 3-9 auch im Zusammenhang mit der Geschichte der Ehebrecherin in Joh 7, 53 - 8, 11. Und ich nehme dabei einen Jesus wahr, der nicht die ungerechten Scheidungsgesetze der Pharisäer noch verschärft, sondern dessen Geist des unbegrenzten Verzeihens und der Barmherzigkeit in deutlichem Gegensatz zum Gesetz des Mose stehen. Und ist die paulinische Regelung der Mischehenfrage (1 Kor 7, 12-16) weniger göttlich inspiriert als die Autorität von Mt 19,8?

¹³⁷ 1 Kor 7, 25-31; die Naherwartung einer paulinischen Gemeinde: 1 Thess 1, 10; 5, 1-5; dazwischen (1 Thess 4, 3-12;) wiederum so etwas wie eine Routineermahnung.

¹³⁸ Die Orthodoxen Kirchen, die in der Communio mit dem Patriarchat von Konstantinopel leben - sehen in dieser Einschränkungsklausel „außer bei einem Fall von Unzucht“ die Grundlage zur Möglichkeit der Ehescheidung im Fall von Ehebruch. porneia (Unzucht = illegitimer Geschlechtsverkehr) wurde von den Rabbinen im Sinne von Dt 24, 1 „etwas Anstößiges“ ausgelegt. Wird in der porneia die illegale eheliche Gemeinschaft gesehen, ist sie mit Lev 18, 6-18 als Unzucht unter Verwandten (Inzest) zu deuten.

Ich suche in der Bibel Hinweise und Einsichten für das Leben als Christ.¹³⁹ Ich suche in der Bibel eine Grundorientierung und Charakterschule. Tom Deidun ist überzeugt: Es ist nicht fruchtbar Normativität für heute in der Bibel zu suchen. Was suche ich dann in der Bibel? Deidun meint, nicht Imperative sondern begrenzte Hinweise, Einsichten und Indikative. Jesus lädt ein, seinem Reich zu folgen, er befiehlt es nicht. Die Bibel ist nach Deidun Grund-Orientierung und Charakterschule aber nicht autoritative Aussagensammlung. Die Bibel zeigt uns so viele Gottesbilder. Zu welchem sollen wir uns wenden? Christliche Ethik ist Ethik im Rahmen des Alten und Neuen Testaments und seiner Indikative, sagt Deidun.¹⁴⁰ Es geht also um eine praktische Ethik auf Grund einer persönlichen Christuserfahrung. Die Bibel verweist die Moraltheologie auf ihre Beziehung zur Dogmatik, Spiritualität und zu anderen Disziplinen.

Wie sieht die Aneignung des Neuen Testamentes in der Moraltheologie nun konkret aus? Ist es die Wahl eines neutestamentlichen ethischen Meisterthemas etwa der Nächstenliebe, des Reiches Gottes, der Nachfolge Jesu, der Gerechtigkeit oder der Seligpreisungen? Ein Thema in das Zentrum der neutestamentlichen Ethik zu stellen bedeutet immer eine Beschränkung der neutestamentlichen Themen insgesamt.

Dabei bleibt immer die hermeneutische Frage zu stellen, inwieweit die Exegetin oder der Exeget eines Textes in der Auslegung der Hl. Schrift zugleich ihre oder seine eigene Existenz auslegt. Es ist immer die Frage, inwieweit die Leserin oder der Leser auch Mitautorin oder Mitautor des gelesenen Textes ist. Es ist unser aller Versuchung, in den Text begeisternde Erkenntnisse und Überzeugungen hineinzubringen, die wir von außen mitgebracht haben. Sei es aus dogmatischen, apologetischen oder anderen Anliegen. Sehr schnell sehen wir im Text Antworten auf überwältigende Lebensfragen, alles verzehrende pastorale und sozialpolitische Verpflichtungen und politische Grundüberzeugungen. Ein Beispiel dazu anhand des Gleichnisses vom verlorenen Sohn (Lk 15,11-32). Betrachte man aus einem ökologischen Eifer das Gleichnis vom verlorenen Sohn und fragt „Wer war über die Rückkehr des verlorenen Sohnes wirklich traurig und wütend? dann heißt die Antwort: das Mastkalb!

¹³⁹ Deidun, Tom, The Bible and Christian ethics, in: Hoose, Bernhard (Hrg.), Christian Ethics. New York 1999. 3-46.

¹⁴⁰ Ebda.

Ich möchte in der Moralthologie diesem Mastkalb-Syndrom entgehen. Moralthologie, die in Verantwortung für den Glauben wie die Gesellschaft betrieben wird, nimmt die Hl. Schrift ernst, ohne Zweifel. Wir müssen uns aber der unterschiedlichen Perspektiven von heute und damals bewusst bleiben. Im Bewusstsein, dass die Hl. Schrift eine der Quellen der Moralthologie ist aber nicht die einzige, können wir unbesorgt sagen: Die frühen Christinnen und Christen schrieben keine Sozialenzykliken, traten weder für die Abschaffung der Sklaverei ein, noch für die soziale Gleichstellung von Mann und Frau. In der Moralthologie heute für Glaube und Gesellschaft Verantwortung übernehmen, heißt deshalb auch, seine Vernunft in Anspruch zu nehmen. Wenn – um nur das eine Beispiel aufzugreifen – von einem Drittel der Ehen heute gesagt werden kann, dass sie gut gehen, wenn aber zwei Drittel der Ehen entweder sehr schlecht oder in Brüche gehen, dann ist die empathische Vernunft der Moralthologinnen und Moralthologen angefragt, in dieser Notsituation für Glaube und Gesellschaft Verantwortung zu übernehmen.

6.1.2. Nochmals: Vernunftnormen, das Naturrecht und die Grundentscheidung

Über den rechten Gebrauch der Vernunft wird in der Moralthologie traditionell mit Hilfe der Theorie des Naturrechtes nachgedacht und zwar unter dem besonderen erkenntnisleitenden Interesse, absolute moralische Normen zu erstellen.

Lassen Sie mich deshalb in meinem zweiten Punkt etwas zum Naturrecht und der Frage sagen, ob es moralische Normen gibt, die immer und überall verpflichtend sind. Wenn also schon die Bibel nicht für absolute normative Aussagen benutzt werden soll, kann dann wenigstens die Vernunft derartige Aussagen liefern?

Die Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen von 1948 schlägt in der Tat eine Reihe von Rechten für die Menschen vor, die aus dem Grund respektiert werden sollen, weil diese Rechte dem Menschen aufgrund dessen zustehen, was er ist, d.h. auf Grund seiner Natur. Dieses Naturrecht erweist seine Fähigkeit, Verantwortung für die Menschen übernehmen zu können dann darin, dass mit seiner Hilfe Gebräuche, Sitten und bestehende Gesetze einzelner Länder oder Staaten kritisiert werden können. In der alten Kirche fasst Origenes die Goldene Regel (Mt 7,12 bzw. Lk 6,31) als Naturrecht auf. Es ist Teil der christlichen Tradition geworden, die Goldene Regel nicht nur der Göttlichen Offenbarung der Heiligen Schrift sondern auch dem Naturrecht zuzuordnen. Durch diese Zuordnung kommt zum Ausdruck,

dass Gott sowohl der Schöpfer der menschlichen Natur als auch der Urheber der Offenbarung ist. Gibt es daher grundsätzlich wegen des gemeinsamen Schöpfers keinen Widerspruch zwischen Natur und Heiliger Schrift, so ist es interessant, dass im Fall der Goldenen Regel als Naturrecht, dieses nicht bloß jenes Recht ist, das dem Alten und Neuen Testament vorausliegt. Die Goldene Regel ist Bestandteil des Neuen Testaments. Wir werden sie in der Bergpredigt nach Matthäus genauer untersuchen. Es ist aber wichtig, auch den Zusammenhang von Naturrecht und Heiliger Schrift in der Moraltheologie niemals aus den Augen zu verlieren.

Ebenso gilt, dass es gute moraltheologische Tradition ist, die menschliche Natur als Verkörperung von Gottes Plan aufzufassen und dann zu sagen: Die menschliche Natur spiegelt Gottes Weisheit und Güte. Und in dem Maße also, in dem es gelingt, uns selber zu verstehen und das, was wir tatsächlich sind, in dem Maße gewinnen wir Einsicht in den Plan Gottes, d.h. wir verstehen, was Gott mit uns beabsichtigt. Aus der Einsicht in die menschliche Natur gewinnt der Mensch Einsicht in Gottes Plan für die Natur – die belebte wie die nicht-belebte – und dieser Plan Gottes ist das „ewige Gesetz“. Um nun konkrete Entscheidungen zu treffen, benötigen wir die praktische Vernunft (phronesis), die vom formalen Prinzip der Widerspruchslosigkeit und folgendem ersten Prinzip geleitet wird: „Bonum est faciendum et prosequendum et malum vitandum.“¹⁴¹ Kurz: Das Gute soll getan und das Böse vermieden werden. Es braucht nicht ausgeführt werden, dass weder Aristoteles noch Thomas meinten, von derartigen allgemeinen ersten Prinzipien könne nun das menschliche Tun so einfachhin abgeleitet, d.h. in positiven Moralgesetzen bestimmt werden. Unter Berufung auf das Naturrecht ist es dem kirchlichen Lehramt im Lauf der Geschichte jedoch gelungen, sehr schnell zu konkreten Sittengesetzen zu kommen. Und Bischöfe haben es als Verstoß gegen das natürliche Sittengesetz angesehen, mit dem Besteck zu essen, Regenschirme zu benutzen, sich Schutzimpfungen zu unterziehen, die Demokratie zu unterstützen sowie die Rassengleichheit und die Gleichheit von Mann und Frau zu fordern. Das kirchliche Lehramt erhob wiederholt, zuletzt in der Frage der Geburtenplanung, den Anspruch, verbindliche Aussage über Sachverhalte des natürlichen Sittengesetzes aufstellen zu können.

Zu einer für Glaube und Gesellschaft verantwortlichen Moraltheologie gehört auch ein verantwortlicher Umgang mit der eigenen moraltheologischen Tradition. Im 19. Jahrhundert entsteht eine katholische Naturrechtstradition, die die Wahrheit der

¹⁴¹ Thoma von Aquin. Summa theologiae I-II, q.94, ad2.

sittlichen Ordnung – so heißt jetzt „das Gute“ – in Rechten und Pflichten festlegt. Der ausdrücklich explizierte Geltungsanspruch, dass jeder Mensch von Natur aus dieser konkreten Ableitung konkreter Normen als Naturgesetz schon zustimmt, wird heute als naturalistischer Fehlschluss bezeichnet. Logisch wird dieser als die Verbindung eines Sachverhaltes p mit dem deontischen Modalquantor „es ist geboten“ anhand der logischen Funktion der Subjunktion analysiert. Der Subjunktorkomplex „wenn ... dann“ ermöglicht im naturalistischen Fehlschluss ausgehend von einem bestehenden Sachverhalt p zu folgern, dass dieser Sachverhalt p bestehen dürfe oder erlaubt sei. Rein aufgrund eines Ist-Zustandes den Menschen auf ein Sollen zu verpflichten, umgeht die Problematik der Begründung dieser Verpflichtung. Das ist die eine Seite der naturrechtlichen Tradition. Ein verantwortlicher moraltheologischer Umgang mit dieser Tradition verlangt aber auch folgende Feststellung: Wie der Rechtspositivismus in den geschichtlichen Wandlungsprozessen, die vom Frühkapitalismus des 19. Jahrhunderts zum Industrie- und Sozialstaat des 20. Jahrhunderts führten, die verloren gegangene Rechtssicherheit wiederbringen sollte, so versuchten die Moraltheologen moralische Handlungssicherheit durch Betonung der Gesetzesidee in der Moraltheologie wiederzugewinnen. Mit diesem historischen Bewusstsein und einem offenen Blick für Kontinuität und Brüche ist aber auch festzuhalten, dass die Zeit der absoluten Normen des Naturrechts mit der Wende zum Subjekt auch in der Moraltheologie an seine Grenze kommt. Die Wende zum Subjekt nimmt die Person als Subjekt seiner Existenz ernst. Der Mensch ist nicht bloßes Objekt der Natur, er ist Subjekt seiner Geschichte.

Gibt es nun keine moralischen Normen mehr, die immer und überall verpflichtend sind? Allem Pluralismus zum Trotz gibt es unter den MoraltheologInnen eine große Übereinstimmung, dass es einige absolute und universell bindende Normen gibt. Etwa die Norm, die Mord verbietet, die Norm, die den Respekt der Person und ihrer Würde einfordert oder einfach die Norm, nicht zu betrügen. Derartige absolute Normen sind nun entweder formal – Mord ist ungerechtfertigte Tötung – oder es handelt sich um sehr allgemeine Normen – z.B. es hat Gerechtigkeit zu herrschen – oder es handelt sich um Normen, die nur relativ wenige bestimmte Handlungen betreffen, wie z.B. die Norm, dass es nicht annehmbar ist, wenn zur Überwindung des eigenen Minderwertigkeitsgefühls jemand anderer beleidigt werden soll.

Moraltheologie in Verantwortung für Glauben und Gesellschaft hat sich selbstverständlich mit Normen auseinanderzusetzen. Und es kann nicht darum

gehen, in einer Theorie moralischen Handelns etwa existentialistisch nur die Gegenwart zu betrachten und deren Verbindungen zur Vergangenheit wie zur Zukunft außer Betracht zu lassen. Ich bin in meiner moraltheologischen Arbeit einer Theorie des moralischen Handelns verpflichtet, die Verantwortung für Glaube und Gesellschaft aus einer *Optio fundamentalis*, einer Grundentscheidung des freien und selbstverantwortlichen Subjektes heraus reflektiert. Diese Theorie kommt aus dem Gespräch mit der Neuscholastik und ist dem personalen Denken, der Transzendental-Philosophie und der Hermeneutik verpflichtet. Theologisch kommt die Theorie der Grundentscheidung aus der Gnadentheologie, d.h. sie schließt an eine Tradition an, als Dogma und Moral zusammen reflektiert wurden, als die Frage nach dem Handeln des Menschen und nach seinem Ziel überhaupt zusammengehörten. Und wenn Sie an den *Articulus Primus* der *Prima Secundae* der *Summa Theologiae* des Hl. Thomas denken, so beginnt sie mit der Frage „*Utrum homini conveniat agere propter finem*“, d. h. mit einer Frage nach dem Verhältnis von Natur und Gnade. Dieser gnadentheologische Ausgangspunkt heutiger Moraltheologie will von mir ernst genommen werden. Gnade setzt Natur voraus und vollendet diese. Gottes Gnaden- und Heilsinitiative setzt demnach unsererseits ein Potential voraus, diese an- und aufzunehmen. Daneben setzt unsere Sehnsucht nach Vereinigung mit Gott voraus, dass diese durch Gottes freies und ungeschuldetes Angebot vollendet wird. Am Anfang der Theorie der Grundentscheidung steht der Gedanke: Der Mensch ist das Wesen des Mangels, das auf die Fülle Gottes verwiesen ist. Der Mensch ist grundsätzlich auf die Erfüllung seiner Sehnsucht nach einem Angenommensein verwiesen, in dem die Sorge um die Bedrohtheit seiner Existenz immer wieder aufgehoben ist. Das sind bekannte Gedanken von Karl Rahner;¹⁴² er nennt Gott deshalb im Rückgriff auf die Kirchenväter der ersten christlichen Jahrhunderte „das Geheimnis“. Das bedeutet, dass Gott der dem Menschen geschenkte Erfahrungsgrund ist, in dem seine leere Verwiesenheit der Fülle gänzlichen Angenommenseins begegnet.

In den individuellen Entscheidungen und Handlungen des täglichen Lebens wird die Grundentscheidung dann kategorial wirksam. Die individuellen konkreten Entscheidungen interpretieren die Grundentscheidung und bleiben auf diese bezogen. Die Theorie der Grundentscheidung versteht das moralische Handeln im Zusammenhang der ganzen Geschichte eines moralischen Lebens als

¹⁴² Rahner, Karl. Grundkurs des Glaubens. Freiburg 1984. 206-312.

Lebensprojekt und versucht die Person in ihren Lebens- d.h. wesentlich auch Beziehungszusammenhängen zu verstehen und derart eine bloße Akt- und Normenmoral zu überwinden. Nun ist unbestritten, dass auch die Theorie der Grundsatzentscheidung in der Konfrontation mit aktuellen moralischen Problemen - z.B. in der Abtreibungsproblematik, in der Diskussion um die gesellschaftliche Stellung homosexueller und lesbischer Beziehungen oder in der Gentherapie - zu konkreten Entscheidungen kommen muss. Und alle sind wir in den Diskussionen wahrscheinlich schon auf mehr oder weniger angenehme Weise der pluralistischen Meinungsvielfalt völlig unterschiedlicher und sich zum Teil widersprechender Wertesysteme begegnet.

Nun ist unsere Lebenskultur und demokratische Zivilgesellschaft historisch zwar vom Christentum geprägt, das Christentum ist heute schon zu einem spürbar geringeren Maß Teil der alltäglichen Lebenserfahrung, als dies noch vor 40 Jahren der Fall war. Und in der Zukunft wird es noch schwieriger werden in einem zunehmend komplexen pluralistischen kulturellen Kontext einen Sinn für eine starke christliche Identität und die Entschiedenheit zu einer christlichen Lebensform auszubilden. Eine Theorie moralischen Handelns muss auf ihre Adressaten Rücksicht nehmen, d.h. im universitären Kontext zunächst auf die Studentinnen und Studenten. Woher kommen also unsere Studentinnen und Studenten? Sicher noch zu einem Teil von Familien, die jeden Sonntag zusammen in der Kirche zur Hl. Messe gehen. Sie kommen aber auch aus Familien, in denen niemand mehr am sakramentalen Leben der Kirche teilnimmt. Einige kommen mit wenig Wissen vom Leben einer Pfarrgemeinde und wenig Kirchenerfahrung allgemein. Andere wiederum kommen mit einer reichen Gemeinschafts- und Gebetserfahrung. In mehr oder weniger starkem Ausmaß müssen aber alle „die Sprache der Kirche“ erst erlernen. Und dies verlangt nach Vorsicht. Auch an einer theologischen Fakultät darf heute nicht zu schnell eine allgemeine Sozialisation und persönliche Entwicklung zu einer christlichen Lebensform unkritisch vorausgesetzt werden. In dieser pluralistischen Situation der unterschiedlichsten Werteangebote führt heute kein Weg an einer persönlichen Entscheidung vorbei, ein junger Mensch kann diesem Entscheidungsstress nicht mehr entkommen. Auch wenn ich Fundamentalist sein will, muss ich mich heute dazu ausdrücklich entscheiden, denn es gibt die klaren Alternativen.

6.1.3. Was sagt das Zweite Vatikanische Konzil zur Hl. Schrift als Quelle der Moraltheologie?

Das Zweite Vatikanische Konzil war ein Meilenstein in der Wiederentdeckung der Heiligen Schrift als Grundlage des christlichen Lebens. Im Dekret über die Ausbildung der Priester „Optatum totius“ (OT) steht in Artikel 16 über das Theologiestudium: „Die Heilige Schrift ist gleichsam die Seele der ganzen Theologie“ und von der Moraltheologie wird gefordert: „Besondere Sorge verwende man auf die Vervollkommnung der Moraltheologie, die, reicher genährt aus der Lehre der Schrift, in wissenschaftlicher Darlegung die Erhabenheit der Berufung der Gläubigen in Christus und ihre Verpflichtung, in der Liebe Frucht zu tragen für das Leben der Welt, erhellen soll.“ In der dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung „Dei Verbum“ (DV) geht es laut Artikel 1 um die Weitergabe der Offenbarung Gottes. Offenbarung ist ereignishaftes Handeln Gottes am Menschen, nicht bloße Mitteilung von Sätzen „über“ Gott und seine Heilsabsichten. Artikel 8 hält fest: Außer dem Studium der Hl. Schrift sind wichtig: die Betrachtung und die geistliche Erfahrung: „Diese apostolische Überlieferung kennt in der Kirche unter dem Beistand des Heiligen Geistes einen Fortschritt“ – nicht nur zur Zeit der Apostel!!!: „es wächst das Verständnis der überlieferten Dinge und Worte durch das Nachsinnen und Studium der Gläubigen, die sie in ihrem Herzen erwägen (vgl. Lk 2,19.51), durch innere Einsicht, die aus geistlicher Erfahrung stammt, durch die Verkündigung derer, die mit der Nachfolge im Bischofsamt das sichere Charisma der Wahrheit empfangen haben; denn die Kirche strebt im Gang der Jahrhunderte ständig der Fülle der göttlichen Wahrheit entgegen, bis an ihr sich Gottes Worte erfüllen.“ In Artikel 10 wird gesagt, dass das Lehramt nicht über dem Wort Gottes sei, sondern ihm diene. Und sogleich kommt die Einschränkung: „Es zeigt sich also, dass die Heilige Überlieferung, die Heilige Schrift und das Lehramt der Kirche gemäß dem weisen Ratschluss Gottes so miteinander verknüpft und einander zugesellt sind, dass keines ohne die anderen besteht und dass alle zusammen, jedes auf seine Art, durch das Tun des einen Heiligen Geistes wirksam dem Heil der Seelen dienen.“ Artikel 12 sagt, in der Exegese gehe es darum, die Aussageabsicht der biblischen Schriftsteller zu ermitteln. In Artikel 21 heißt es, „in der Schrift zusammen mit der Heiligen Überlieferung“ sehe die Kirche „die höchste Richtschnur ihres Glaubens“. „Noch nie hat ein Konzil oder überhaupt das höchste Lehramt der katholischen Kirche so

intensiv und so ausführlich über das Wort Gottes und über die Heilige Schrift gesprochen.¹⁴³

6.2. Wir lesen die Hl. Schrift in der Moraltheologie

In der OT 16 wird die Moraltheologie aufgefordert, durch das Studium der Heiligen Schrift „die Berufung der Gläubigen in Christus und ihre Verpflichtung, in der Liebe Frucht zu tragen für das Leben der Welt“ zu erhellen.

Dies kann nur gelingen, wenn wir in der Moraltheologie die Hl. Schrift auch lesen! Es ist wichtig, dass ich mir als MoraltheologIn ein eigenes theologisches Urteil bilden lerne. Ich will ein eigenes Urteil treffen, ob ich und inwieweit, ich Tom Deidum zustimme. Wenn er sagt, dass Jesus einlädt, seinem Reich zu folgen, er es aber nicht befiehlt, dann stimme ich damit überein. Aber hat Jesus nur in Indikativen gesprochen? Wenn der Entschluss zur Jesusnachfolge auch nur ein freier sein kann, folgt dann daraus nicht, dass ich die Gebote Gottes halten muss? Bleibt nicht die Normativität des Beispiels Jesu, der den Willen des Vaters in Liebe bis zum Tod am Kreuz erfüllte und die Bitte um das Geschenk des Glaubens an die Überwindung des Todes und der Glaube an die Auferstehung für jede Christin und jeden Christen gültiges Lebensfundament? Es lohnt sich, den Beginn der Verkündigung Jesu und seinen Aufruf, den Lebensweg im Reich Gottes zu gehen, genau zu lesen, zu studieren und darüber zu meditieren. Artikel 1 von Dei Verbum spricht im Zusammenhang von Gottes Offenbarung von einem ereignishaften Handeln Gottes, in der Schrift-Betrachtung und der geistlichen Erfahrung haben wir an diesem Handeln Gottes existentiell Anteil. Die Anerkennung des Herrn, wie sie das erste Gebot des Dekalogs fordert, ist für den Seligen Johannes Paul II. gleichbedeutend mit dem Gehorsam, die Gebote Gottes zu halten. Dabei ist klar, dass trotz aller Anstrengungen der Mensch nicht von sich aus das Gesetz „zu erfüllen“ vermag. Die „Erfüllung“ ist ein Geschenk Gottes. In der Nachfolge Jesu dürfen wir diesem Geschenk folgen (siehe VS 11).

In VS 12 lesen wir: Die umfassendste und vollständigste Darlegung des Neuen Gesetzes ist die Bergpredigt (Mt 5-7). Auch ganz im Sinne des Konzils, nämlich die Schrift zu lesen im Hinblick auf „die Berufung der Gläubigen in Christus und ihre Verpflichtung, in der Liebe Frucht zu tragen für das Leben der Welt“(OT Nr. 16), ist es naheliegend, die Bergpredigt zu lesen und im Glauben zu reflektieren.

¹⁴³ Rahner, K., Vorgrimler, H., Kleines Konzilskompendium. Freiburg 1966. 366.

Im Folgenden werde ich den Beginn der Verkündigung Jesu nach Mk 1,15 lesen und untersuchen, die Bergpredigt (Mt 5-7) und das Thema Jesus und die Frauen anhand beispielhafter Stellen aus dem Neuen Testament behandeln.

Als Grundtext dient mir dabei:

The Greek New Testament. 1993 Deutsche Bibelgesellschaft (Fourth revised edition) Stuttgart. First edition 1966 United Bible Societies, U.S.A.

Die Hl. Schrift wird nach der Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift zitiert. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Das Neue Testament. Stuttgart 1979. Das Alte Testament. Stuttgart 1980.

Folgende Kommentare fanden Verwendung:

Ulrich Luz. Das Evangelium nach Matthäus. Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament I/1(Mt 1-7). Zürich 1985. I/2 (Mt 8-17) 1990. I/3 (Mt 18-25) 1997.

Gnilka, Joachim. Das Evangelium nach Markus. Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament II/1 (Mk 1-8,26). Zürich 1978. II/2 (Mk 8,27-16,20). 1979.

Francois, Bovon. Das Evangelium nach Lukas. Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament III/1 (Lk 1,1 - 9,50). Zürich 1989. III/2 (Lk 9,51-14,35). 1996. Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament IV. Teilband Francois Bovon. Das Evangelium nach Lukas. Lk 19,28 - 24,53. 2009.

Benedikt, Schwank OSB. Evangelium nach Johannes. St. Ottilien 1996.

6.2.1. Der Beginn der Verkündigung Jesu nach Mk 1,15.

Textkritik: Wie ist uns der ursprüngliche Text überliefert?

Es gibt keine Probleme in der Überlieferung. Die Übersetzung des Verses in der Einheitsübersetzung muss jedoch kommentiert werden.

Übersetzung von Mk 1,15b:

„Erfüllt ist die Zeit, und nahe herbeigekommen ist die Herrschaft Gottes; kehrt um und glaubt an die Heilsbotschaft“ (Übersetzung nach Schnackenburg¹⁴⁴). Wie immer der Begriff „Evangelium“ entstanden ist, Schnackenburg gibt davon eine Übersetzung, die mit dem alttestamentlichen Hintergrund des Deuteriojesajas - Jes 52,7; 61,6 - in Verbindung bleibt). Wird der Dativ in der Übersetzung beibehalten, so lautet das Ende im Versteil: „glaubt im Evangelium“.

Literarische Form:

Gnilka: Die wörtliche Rede in Mk1, V15 ist ein Doppelstichos (Doppelvers, -zeile): Die literarischen Form des Doppelverses, die Markus wählt, zeigt seine Aussageabsicht an: Die „Erfüllung der Zeit“ und die „Nähe der Gottesherrschaft“

¹⁴⁴ Rudolf Schnackenburg. Die Sittliche Botschaft des Neuen Testaments. Band I. Von Jesus zur Urkirche. Herder 1986. 31.

werden nach Mk von Jesus mit den zwei Handlungen „Umkehren“ und „Glauben“ in Verbindung gebracht. In dieser Verbindung werden Gottes Handeln und ein bestimmtes menschliches Handeln (umkehren und glauben) aufeinander bezogen.

Der Bezug kann folgendermaßen veranschaulicht werden:

„Erfüllung der Zeit“ (Gottes Handeln, Gnade) → „Umkehr“ (Lebensweg)
„Nähe der Gottesherrschaft“ (Heilsbotschaft Jesu) → „Glauben“ (Überzeugung)

Mk 1,15 innerhalb des Mk-Evangeliums:

Gnilka überschreibt Mk 1,1-15 mit „Das Initium“. Darin werden die Wirksamkeit Johannes des Täufers (Mk 1,1-8) und die Wirksamkeit Jesu (Mk 9-15) miteinander verknüpft. Mk 9-15 gliedert sich in die Taufe Jesu (Mk 1, 9-11), die Versuchung Jesu (Mk 1, 12-13) und den Beginn der Verkündigung Jesu in Galiläa (Mk 1, 14-15).

Bezüge zum Alten und zum Neuen Testament:

Die Wendung vom „erfüllten Kairos“ stimmt überein mit prophetisch-apokalyptischer Sprache. Hinter ihr steht das Wissen, dass Gott die Zeiten festlegt (vgl. Dan 7,22; Ez 7,12; 9,1; Kgl 4,18; Offb 1,3; 1 Petr 1,11;).

Nur noch in Mk 6,12 kommt „umkehren“ vor. Die Bedeutung bleibt im ältesten Evangelium eigenartig unbestimmt. Es ist – in prophetischer Tradition - der Lebensweg zur/in der Gottesherrschaft. „Umkehren“ kommt bei Mt fünfmal und bei Lk neunmal vor. Das Substantiv „Umkehr“ einmal bei Mk, zweimal bei Mt und fünfmal bei Lk. Gegenüber „glauben“ und „Glaube“ tritt es zahlenmäßig sehr zurück. Bei Johannes kommen weder das Verbum noch das Substantiv vor.

Dem griechischen Wort *metánoia* entspricht im Hebräischen und Aramäischen ein Ausdruck, der über das griechische Verständnis „Sinnesänderung“ und „Reue“ hinausgeht. Auch das deutsche Wort „Buße“, sofern man darunter die Wiedergutmachung begangenen Unrechts versteht, trifft nur einen Aspekt der Bedeutung von „schwB“(schuf).

Gott des AT: Gott des Weges, der Weggemeinschaft.

Die Wege Gottes eröffnen Lebenswege: Patriarchenwanderungen in der Genesis (Abraham wandert aus Mesopotamien aus; Hin- und Herziehen im Land Kanaan).

Nachdem die 12 Jakobssöhne in Ägypten (Ex, 1,7) ein Volk geworden sind, beginnt der Exodus-Wüstenwanderungs-Landnahmeweg (Bücher Exodus bis Richter).

Wenn wir Mk 1,2.3; mit Mk 1,15 parallelisieren:

„Umkehr“ ist nicht eine einseitige Leistung des Menschen. Und vor allem ist sie keine Verpflichtung. Jesus fordert zu ihr auf. Die „Umkehr“ als Lebensweg des Menschen zur/in der Gottesherrschaft bleibt an das Tun Gottes gebunden:

Exodus 23,20: „Ich werde einen Engel schicken, der dir vorausgeht. Er soll dich auf dem Weg schützen und dich an den Ort bringen, den ich bestimmt habe (Bundesbuch Ex 21,1 – 23,33). Es geht um den gefahrlosen Einzug in das Gelobte Land, das Israel zum Segen sein wird.

Schnackenburg¹⁴⁵ ist sich sicher: Die Gottesherrschaft ist der zentrale Inhalt und tragende Grund der von Jesus überlieferten Worte, Reden und Gleichnisse. Jesus sieht, im Unterschied zur jüdischen Apokalyptik, die Herrschaft Gottes - für Israel und die Völkerwelt - schon mit seinem Auftreten und Wirken hereinbrechen (Lk 11,20: „Wenn ich aber die Dämonen durch den Finger Gottes austreibe, dann ist doch das Reich Gottes schon zu euch gekommen“ / Mt 12,28: „Wenn ich aber die Dämonen durch den Geist Gottes austreibe, dann ist das Reich Gottes schon zu euch gekommen“) und doch in ihrer vollendeten Gestalt (als Gottes „Reich“) noch erwartet. Dies zeigen die Bilder vom Fest- und Hochzeitsmahl (Lk 13,28 // Mt 8,11; Lk 14, 16-24: die letzte Einladung Gottes zum großen Festmahl im Gottesreich; // Mt 22,2-10).

Mit dem „Glauben“ bezeugen die ChristInnen auch den im Evangelium erhobenen Anspruch als wahr. „Glaubt an das Evangelium“, ist die Aufforderung Jesu in Mk 1,15. Worin das Evangelium, die Heilsbotschaft Jesu besteht, wird auszuführen sein

Interpretation:

Mit dem Ausdruck „Lebensweg“ ist das zentrale Thema der Moraltheologie angesprochen, nämlich das christliche Handeln. Mit Mk 1,15 kann ich sagen: Dass mein Lebensweg einer geworden ist, der in die Gottesherrschaft führt, das hat Gott festgesetzt.

Die Quelle aller Ethik ist demnach die Schaffung unseres Lebensweges zur/in die Gottesherrschaft durch den Herrn. Die wahre Erfüllung der Prophezeiung von Jahwes Triumphweg durch die Wildnis ist der müde Zug Jesu und seiner Jünger durch Galiläa und hinauf nach Jerusalem. Es ist dieser Weg, der bei den Synoptikern in die basileia tou theou führt. Diese Gottesherrschaft hat mit Jesus begonnen. Die jüdische (und christliche?) Apokalyptik wartet noch darauf!

Wirkungsgeschichte des Basileiabegriffs:

¹⁴⁵ Ebd. 32f.

Der Vers Mk 1, 15b wurde lange so verstanden, dass die Gottesherrschaft schlechthin in der Kirche gekommen und gegeben sei.

Unbezweifelbar geht schon bei Mk die Diskussion los, wie sich Gottesherrschaft und Gottesreich, gegenwärtige und zukünftige Basileia, zueinander verhalten. Dann verzögert sich das Ende der Zeiten immer weiter. Die endzeitlich-eschatologische Dimension des Gottesreiches tritt immer stärker in den Hintergrund. Dieser Weg ließe sich vom 2. Clemensbrief und dem Pastor Hermae, wo sich die Annäherung von Basileia und Ekklesia vertieft (2. Jh.), über die Lehre von den *duae civitates* Augustins (*civitas terrena* - Römisches Reich - ist schlecht; *civitas Dei* – die Kirche – ist gut), die Zwei-Reiche-Lehre Luthers bis in die systematischen Handbücher der Gegenwart verfolgen. Die *basileía tou theou* wird enteschatologisiert und zu einem Terminus der Ekklesiologie (*societas perfecta*). Um die Jahrhundertwende (19./20.) entdeckt die protestantische Theologie wiederum die eschatologische Größe des Reiches Gottes und damit seine Unbrauchbarkeit als Terminus der Dogmatik (J. Weiss 1900). Im Zweiten Vatikanum wird die Kirche wieder zum Volk Gottes auf seiner Wanderschaft in der Zeit als *Communio* begriffen, *Lumen Gentium* ist Christus, nicht die Kirche.

Nachbetrachtung zum Mk-Evangelium¹⁴⁶.

Markus gibt der Erzähltradition Gewicht. Eine Lehre wie die Bergpredigt fehlen. Überlieferte Aussprüche und Weisungen Jesu werden narrativ eingebunden. Die Person Jesu tritt gänzlich in den Vordergrund: Durch Heilungen und Dämonenbannungen, seine Zuwendung zu den Volksscharen, seine Auseinandersetzung mit den Gegnern, seine Erziehung der Jünger und durch sein Leiden und Sterben.

Bei Markus verkündet Jesus die hereinbrechende Gottesherrschaft. Markus ist wichtig: der Ruf zur Nachfolge Jesu, und zwar in der Glaubensgemeinde, die sich der Person Jesu, seinem Wort, seinem Vorbild und seinem Weg verpflichtet weiß.

Die Ausdrücke „glauben“ und „nachfolgen“ sind wichtig. Im zentralen Abschnitt „Aufforderung zur Kreuzesnachfolge“ (Mk 8,27-10,45) ist deutlich: Es geht um die von Jesus gesammelten Menschen, aber auch schon um die spätere Gemeinde. Nachfolge Jesu ist dabei zugleich ständige Anrede der Gemeinde. In Drangsal und

¹⁴⁶ Rudolf Schnackenburg. Die Sittliche Botschaft des Neuen Testaments. Band II. 116.

Verfolgung muss sich der Glaube an den Gekreuzigten in der Kreuzesnachfolge als echt und wirksam erweisen.

Die grundsätzliche Forderung der Nachfolge Jesu in der Annahme seines Evangeliums und im Anschluss an seinen Weg erweitert Markus durch konkrete Forderungen an die Gemeinde und an jeden einzelnen in ihr. In Mk 10,1-45 blicken bestimmte Anliegen und Fragen der Gemeinde durch: Unauflöslichkeit der Ehe (10,1-2), Stellung der Kinder (10,13-15: Die Kinder sind auch eine Bereicherung für die Gemeinde!), Reichtum und Armut (10,17-31: Die Gemeinde erscheint als neue Familie), Herrschaft und Dienen (10,35-45: Die gewichtigste Frage für das Leben der Gemeinde).

6.2.2. Mt 5,1 – 7,29: Die Bergpredigt

Textkritik: Wie ist uns der ursprüngliche Text überliefert?

Es gibt keine Probleme mit der Überlieferung und Übersetzung des Textes.

Literarkritik: Wie ist der ursprüngliche Text entstanden?

Der Bergpredigt - Mt 5-7 - liegt die Logienquelle zugrunde. Mt folgt dem Aufbau der Feldrede in Lk 6,20-49. Ein übereinstimmender Q-Text ist aus Mt und Lk aber nicht immer zu rekonstruieren. Betrachtet man den gesamten Abschnitt Mt 4,23-11,30, das Wirken Jesu in Israel in Wort (Kap. 5-7) und Tat (8-9), so ist zu sagen, dass hier nicht-markinische Stoffe dominieren.

Von Kapitel 12 an lehnt sich das Matthäusevangelium (MtE) eng an den Aufriss des Markusevangeliums (MkE) an.

Was verkündet der ursprüngliche Text?

Ein herausragendes Interesse bestimmt durch die Predigt: „die Gerechtigkeit des Himmelreiches“. Die Bergpredigt formuliert die Einlassforderungen für das Himmelreich, das ein zukünftiges Reich ist. Matthäus ist der Erbe seiner theologischen Väter Markus und Q. Mit der Logienquelle gemeinsam hat Matthäus die zentrale Bedeutung des Gerichtes. Der Menschensohn ist in Q der zukünftige Weltrichter. Markus hebt die Gesetzeskritik Jesu heraus (7, 1-23). Markus war offenbar frei gegenüber dem Ritualgesetz (7, 18-23). Die Verse 7,21f. lassen dennoch keinen Zweifel an dem, was Gebot und Gesetz ist. Hier und in der Parallelstelle bei Mt 15, 1-20 in den Versen 19 und 20 liegt der einzige Lasterkatalog des NT vor.

In Q fehlen fast alle gesetzeskritischen Jesusüberlieferungen; man scheint Jesu Verkündigung eher als neue Akzentuierung des grundsätzlich nach wie vor gültigen Gesetzes verstanden zu haben (vgl. Mt 23, 23-26). Oder handelt es sich hier eher um eine Polemik des Mt denn um Jesusüberlieferung, wie Luz annimmt? Er stellt dazu folgende Frage: Was ist davon zu halten, wenn Jesus zwar die Gültigkeit des Gesetzes (Mt 5,17-20) einfordert, aber in derselben Bergpredigt jegliches Richten verbietet (Mt 7,1-5)?

Wenn der Selige Johannes Paul II. das Gleichnis vom reichen Jüngling nach Mt 19, 16-30 als zentrale biblische Quelle seiner moraltheologischen Argumentation zum Gehorsam gegenüber den Geboten Gottes als Bedingung für dies Vollkommenheit des ewigen Lebens wählt, dann ist dies konsequent: Gerechtigkeit, Gericht und Gesetz sind ein großes Anliegen des Matthäus. Aber es ist nicht so einfach! Es gilt ja, Bibelstelle für Bibelstelle zu lesen! Tun wir dies, ist sogleich auf die synoptischen Parallelstellen des Gleichnisses in Mk 10,17-31 und Lk 18,18-30 zu verweisen. Darin klingt Markus mit dem Imperativ: „Geh hin, verkaufe alles, was du hast, und gib den Armen, und du wirst einen Schatz im Himmel haben, und komm, folge mir nach“ (Mk 10,21b) viel strenger mit den wiederholten Imperativformen als Matthäus. Das Gleiche gilt für Lukas.

Textgliederung der Bergpredigt nach Ulrich Luz:

Mt 5,1-16: Einleitung; Mt 5,17 - 7,12: Der Hauptteil (davon haben wir in 6,19 – 7,11 Anweisungen an die Gemeinde vor uns liegen); Mt 7,13-29: Abschließende Mahnungen.

Mt 5,1-16. Einleitung

Literarkritik: Wie ist der ursprüngliche Text entstanden?

In Mt 5,1f. „Jesus geht auf den Berg“ verwendet Matthäus Mk 3,13.

Bezüge zum Alten Testament:

Die Erinnerung an die Grundgeschichte Israels ist schon deutlich (Ex 19,3.12; 24,15.18; 34,1f.4. Moses geht immer wieder auf den Berg).

Bezüge im MtE:

Der Berg ist bei Mt der Ort, an dem Jesus allein betet (14,23). Der Berg ist der Ort, wo Jesus die „Lahmen, Krüppel, Blinde, Stumme und viele andere Kranke“ heilt

(15,29), wo Jesus den Jüngern offenbart wird bzw. sich offenbart (17,1; 28,16) und wo Jesus lehrt (24,3).

Wirkungsgeschichte:

Leo der Große parallelisiert Jesus und die Apostel mit Gott und Mose auf dem Sinai (Sermo 95,1).

Interpretation:

Es geht nicht um eine Zweistufenethik, die sich an die Jünger richtet und nicht für das Volk bestimmt wäre. Im Gegenteil! Alle sind gerufen! Das macht – wenn schon nicht 5,2 so doch 7,28f klar. Das Zweite Vatikanische Konzil hat diese Berufung aller Menschen zur Vollkommenheit in der Nachfolge eindrücklich in der Dogmatischen Konstitution LG 40 festgeschrieben.

Mt 5,3-12. Die Seligpreisungen

Literarkritik: Wie ist der ursprüngliche Text entstanden?

Die erste und die achte Seligpreisung rahmt der gleiche Nachsatz „denn ihnen gehört das Himmelreich“. Mt nimmt damit das in 4,17.23 gegebene zentrale Wort der Verkündigung Jesu auf und beginnt, es inhaltlich zu entfalten.

Die betonte Anrede der Gemeinde in der 2. Person Plural der neunten Seligpreisung setzt sich in 5,13-16 fort. Die neunte Seligpreisung stand in Q. Wurde sie in der Gemeinde gebildet?

Dafür, dass die ersten drei Seligpreisungen (Q, bzw. Lk 6,20b.21) auf Jesus zurückgehen spricht überlieferungsgeschichtlich: Der direkte Heilszuspruch an die Deklassierten, das Fehlen einer expliziten Christologie und einer ekklesiologischen Begrenzung der Adressaten.

Gattungskritik: Verwendung einer literarischen Gattung.

Die Gattung „Seligpreisung“ wurde vor allem in der weisheitlichen Paränese als Ausdruck des Tat-Ergehens Zusammenhangs gebraucht. Meist in der 3. Person, d.h. ohne konkrete Adressaten, formuliert. Auch in der Apokalyptik gibt es Seligpreisungen.

Einzelversauslegung:

V 3: Arm (ptochós) heißt im Semitischen nicht nur materiell arm, sondern umfassend die Unterdrückten, Elenden, Abhängigen, Erniedrigten. Makários war im Griechischen ursprünglich den Göttern vorbehalten, später meint es volles, unüberbietbares Glück. „Im Geist“ meint menschlichen Geist, d.h. arm hinsichtlich des Gemüts, z.B. mutlos, verzweifelt, unfähig sich zu helfen, psychische Not. Im Sinn der Demut deutet die große Mehrzahl der Väter, Zwingli, Calvin. Im Sinn von „freiwilliger Armut“ deuten die Mönchsregeln, schon Basilius.

V 4: Die zweite Seligpreisung formuliert Jes 61,2 neu. In Jes 61,2f ist von der Trauer um Jerusalem die Rede. Jesus meint die jetzt konkret Weinenden. Für Mt ist es alle Trauer dieses Äons, die im kommenden Äon durch Trost abgelöst sein wird.

V 5: Praus praeia prau sanftmütig, freundlich, mild; subst. Die Sanftmütigen (gemeint sind Menschen, die darauf verzichten, sich rücksichtslos und gewaltsam gegen andere durchzusetzen).¹⁴⁷ Praeis wurde als gottergeben, passiver Widerstand, Meisterung des Zorns durch die Vernunft (Gregor von Nyssa. 2. Hälfte 4. Jh. Asia Minor), in Psalm 36,11 steht prauss für anaw(im), wiederum Demut, Freundlichkeit, Gewaltlosigkeit interpretiert und übersetzt.

V 6: Dikaïosünä war im altkirchlichen und katholischen Gebrauch ein menschliches Verhalten, die Tugend schlechthin (Gregor von Nyssa) und das Gegenteil von Habsucht. Im Reformatorischen wird sie zur göttlichen Gabe und Macht. Von V10 her ist die Deutung auf menschliches Verhalten viel wahrscheinlicher. Dafür spricht auch der Kontext. „Hunger und dürsten“ kann sowohl „sich sehnen nach“ als auch „sich mühen um“ heißen.

V 7: Die Forderung nach Erbarmen ist der Inbegriff der jüdischen Liebeswerke. Dementsprechend zahlreich sind jüdische Parallelen (Spr 17,5).

V 8: „Rein im Herzen“ bzw. ein „reines Herz“ ist ein jüdischer Ausdruck, der aus der alttestamentlichen Psalmenfrömmigkeit stammt (Ps 24,3-4; Pf 73,1). Kultische Reinheit ist mit eingeschlossen. Ps 24 wurde ja beim Eintritt in den Tempel gesungen. „Herz“ ist das Zentrum des menschlichen Wollens, Denkens und Fühlens, aber nicht selbstbezogen sondern in zwischenmenschlicher Beziehung.

¹⁴⁷ Haubeck und Siebenthal. Sprachlicher Schlüssel zum NT.

V 9: Frieden stiften zwischen Menschen in Verbindung mit einer eschatologischen Verheißung ist belegt. Nicht aber in Verbindung mit der Verheißung der Gotteskindschaft.

V 10: Dikaïosünä meint ein menschliches Verhalten. Und nur deshalb kann man verfolgt werden.

V 11-12: Mit Schmähung und Verfolgung muss die Gemeinde grundsätzlich rechnen (Nero von 54 bis 68 Kaiser, Domitian von 81 bis 96 Kaiser, etc.). Mt blickt auf die Verfolgung seiner Gemeinde durch die Juden - bis 70 möglich? - zurück. Gegenwärtig wird sie wahrscheinlich von den Heiden verfolgt. V12b geht aber nach wie vor von Juden als Verfolgern aus. Diese Stelle hatte ihre Wirkungsgeschichte, da sie die Juden zum Repräsentanten der Verfolger verallgemeinerte. „Lohn“ ist bei Mt immer jenseitig.

Auslegungsgeschichtlich gibt es drei Typen:

1. Das Gewicht wird auf den Gnadenzuspruch gelegt, d.h. nicht eigene Gerechtigkeit macht gerecht.
2. Die Seligpreisungen werden als primär ethische Ermahnung - sogar als Gegenstück zum Dekalog, siehe die zwei Tafeln auch hier - verstanden (altkirchlich, mittelalterlich). Augustin parallelisierte die sieben Seligpreisungen mit der siebenfachen Gestalt der Wirkungen des Heiligen Geistes nach Jes 11,2f (Weisheit, Einsicht, Rat, Stärke, Erkenntnis, Frömmigkeit, Furcht des Herrn). Zusammen mit den sieben Vaterunserbitten kommt dann das Grundanliegen der Verbindung von Bitte, Gnade und Tugend heraus. Und derart ging es bis ins Mittelalter. Exegetisch ist die „Zufügung“ der Gnade durch altkirchliche Exegese nicht richtig, wohl sachlich.
3. Der dritte Typ sieht in den Seligpreisungen die Lebensordnung der Gemeinde. Sie zielen auf das Leben (5.-8. Seligpreisung), das von der Gnade herkommt (1.-4. Seligpreisung).

Der Sinn der drei paradoxen Seligpreisungen Jesu:

Ein Stück des den Armen, Hungernden und Weinenden verheißenen Heils wird in Jesu Zuwendung zu den Deklassierten, in seinen gemeinsamen Mahlzeiten mit ihnen und in der Freude über die jetzt erfahrene Liebe Gottes schon Wirklichkeit.

Jesu Predigt gilt der konkreten Welt, den konkreten Nöten der Menschen seiner Zeit. Es ist deshalb von Bedeutung, diese Nöte mit Hilfe der Geschichtswissenschaft zu dokumentieren:

Die politische, religiöse und soziale Lage in Israel zurzeit Jesu¹⁴⁸

Von 27 v. bis 14 n. Christus regierte in Rom Octavian Augustus, von 14 n. Chr. bis 37 n. Chr. der Kaiser Tiberius. Die Macht des römischen Kaisers wurde in Palästina durch König Herodes, danach durch dessen Söhne und die römischen Statthalter in Judäa vertreten. In der Zeit Jesu amtierten 5 römische Statthalter, die auch die Hohenpriester bestellten.

Politisch hatte Israel zur Zeit Jesu seine Einheit verloren. Auch geistig und religiös war das Volk gespalten. Gruppierungen trennten sich von der Masse des Volkes und verfolgten ihre eigenen religiösen und politischen Vorstellungen. Jerusalem war nicht nur der einzige Ort der Welt, an dem Jahve, dem Gott Israels, im Tempel die gültigen Opfer dargebracht wurden, es war auch das geistige und religiöse Zentrum des Weltjudentums der Diaspora. Auf das Bewusstsein und die Mentalität des jüdischen Volkes hatten auch die in den Synagogen auftretenden Prediger großen Einfluss. Die jüdische Religiosität war auch im Haus und in der Familie, wo die häuslichen Feste und der Sabbat gefeiert wurden, fest verankert.

Die Gesamtbevölkerung Palästinas betrug etwa eine Million Menschen. Ackerbau, Viehzucht und Fischfang am See Genezareth prägten vor allem Galiläa im Norden und Samaria. Judäa im Süden hatte zwar auch Weideland, und es gab Feld- und Gartenbau, es traten jedoch Handwerk und Handel in den Vordergrund. Es ist damit zu rechnen, dass es eine große Zahl Arbeitsloser gab, und die soziale Schichtung der Bevölkerung wies im allgemeinen krasse Unterschiede auf. Eine dünne Schicht von Großgrundbesitzern lebte von der Arbeit der vielen Kleinbauern und Tagelöhner. Eine soziale Mittelschicht aus Handwerkern, Kleinhändlern und den etwa 7000 einfachen Priestern milderte diese Gegensätze etwas. Der jüdische Sklave war unter den Schutz des mosaischen Gesetzes gestellt und lebte wie ein Tagelöhner, der seine Arbeitskraft verkaufen musste. Im Sabbatjahr war er in die Freiheit zu entlassen. Die Situation des Sklaven war in einem jüdischen Haus daher etwas weniger hart als die der Sklaven in einem griechischen oder römischen Haus. Die

¹⁴⁸ Gnllka, J. Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte. Freiburg 1995. 35-74.

Großgrundbesitzer konnten Öl, Wein, Oliven und Getreide exportieren, das Straßennetz wurde von den Römern gefördert. Mit Hilfe einer Boden- und Kopfsteuer ließen sich die Römer die Kosten ihrer Besetzung des Landes, das sie als ihr Eigentum betrachteten, bezahlen. Zur großen steuerlichen Belastung der Bevölkerung trugen auch die Tempelsteuer und die vielfältigen Zölle bei, die als Marktzoll oder Wegegeld eingezogen wurden. In der patriarchalischen Gesellschaft war die Frau das Eigentum des Mannes. Frauen waren nicht erbfähig, wurden bei Gericht nicht als Zeugen zugelassen und durften an den Gastmählern nicht teilnehmen. Nur zum Sabbat- und Paschamahl hatten sie Zugang. Auch in der Erziehung waren sie benachteiligt und durften die Thora nicht lernen.

Mt 5,13-16. Vom Salz der Erde und vom Licht der Welt.

Textkritik: Wie ist uns der ursprüngliche Text überliefert?

Hümeis schließt an V 11f an, es geht also wiederum besonders um die Gemeinde.

Bezug „gute Werke“ im Alten Testament:

In der Tora sind die guten Werke die nicht gesetzlich vorgeschriebenen Forderungen Gottes, nämlich vor allem Liebeswerke und Almosen.

Was verkündet der ursprüngliche Text?

Gott wird hier im MtE das erste Mal als „euer Vater in den Himmeln“ bezeichnet.

Was „gute Werke“ sind, sagen die Seligpreisungen und wird weiter in 17-48 ausgeführt.

Der ursprüngliche Sinn vom Salz-, Stadt- und Lichtwort ist nicht mehr feststellbar.

Wirkungsgeschichte:

In späteren urchristlichen Schriften (Hebr, 1. u. 2. Petr, 2. Clemensbrief ist die älteste erhaltene christliche Predigt) werden die „guten Werke“ auf die christliche Ethik ganz allgemein bezogen. Seit Augustin wird der Bezug gesehen: Ihr, die ihr verfolgt werdet, seid das Salz der Erde.

Folgeschwer war die Umdeutung des Textes auf den engeren Jüngerkreis und auf die Amtsträger (Tostatus Abulensis, Bischof von Avila, gelebt von ca. 1400-1455). Unter Salz verstand man zuweilen Weisheit (Beda 672 Northumbria -735, Paschasius Radbertus 785-865, Bendiktiner, Abt von Corbie; Tostatus) oder die

Werke. Unter Licht die Verkündigung (Lampe=Kerygma. Hieronymus, Gregor von Nazianz. Luther, Zwingli).

Mt 5,17 - 7,12. Der Hauptteil der Bergpredigt

Textkritik: Wie ist uns der ursprüngliche Text überliefert?

Die Form der Inklusion zeigt uns die Einheit der Perikope an. 5,17 und 7,12 bilden mit den Stichworten *nómos* (Gesetz) und *prophētai* eine Inklusion.

Mt 5,17-20. Der Vorspruch

Textkritik: Wie ist uns der ursprüngliche Text überliefert?

Der uneinheitliche Abschnitt besteht aus vier Logien, die Mt bearbeitet. Mt stellt diese Verse an den Anfang des Hauptteils der Bergpredigt. Plärow ist von Mt nur für Jesus und Johannes den Täufer gebraucht.

Literarkritik: Wie ist der ursprüngliche Text entstanden?

Mt hat eine judenchristliche Tradition aufgenommen, die das Halten aller Einzelgebote der Thora fordert und materiale Kritik an Thorageboten ausschließt.

Was verkündet der ursprüngliche Text?

Das Verhältnis zum mosaischen Gesetz und damit zum Judentum wird hier verhandelt. Mt musste in einer judenchristlichen Gemeinde, die das MkE kannte, d.h. zwischen verschiedenen Möglichkeiten der Praxis, den Weg zeigen. Es ist richtig, dass Mt bisher keine „materiale Kritik“ an der Thora brachte. Folgt aus dem Fehlen von Kritik schon positiv die Forderung, dass alle Einzelgebote der Thora befolgt werden müssen?

Auslegungsgeschichte:

Von Irenäus (2. Hälfte 2. Jh. Gallien) an ist die Deutung von Mt 5,17, die die Vollendung des unvollkommenen Gesetzes durch Jesus ins Zentrum stellt, vorherrschend. Marcion (128-162 n.Chr. Rom) wollte 5,17 streichen. Tertullian (2. Hälfte 2.Jh. Afrika, Rom) formuliert einen Viertakt: Abschaffung (z.B. der Beschneidung), Ergänzung (des Sittengesetzes - nicht bloß Zeremonialgesetz), Erfüllung (der Weissagung; Röm 10,4) und Vollendung (durch den Glauben).

Mt 5,21-48. Die bessere Gerechtigkeit: Die Antithesen

Literarkritik: Wie ist der ursprüngliche Text entstanden?

Literaturkritisch sind die erste (Mt 5,21f), zweite (Mt 5, 27f) und vierte (Mt 5,33-37) der sechs Antithesen Sondergut, das Mt durch Q ergänzte. Die Traditionsgeschichte der Antithesen - Herkunft und Ursprung - sind umstritten. In der Feldrede von Lk fehlen die antithetischen Formen. Mt übernahm in der dritten, fünften und sechsten aber den Inhalt.

1. Antithese: Mt. 5,21-26.

Bezug zum Alten Testament:

V 21 ist nur in der ersten Hälfte alttestamentliches Zitat (5. Gebot). Die zweite Hälfte ist eine freie Wiedergabe der Rechtsordnung, wie sie in Ex 21,12; Lev 24,17, vgl. Num 35,16-18 niedergelegt ist.

Die Wirkungsgeschichte der ersten Antithese ist weitgehend eine Geschichte ihrer Milderung.

Interpretation:

Wie kann bei Befolgung dieser Antithese so etwas wie ein „gerechter Krieg“ gerechtfertigt werden oder irgendeine Form von Gewalt, die unschuldigen Menschen angetan wird?

2. Antithese: Mt. 5,27-30.

Auslegungsgeschichte

Die Auslegung zeigt die Ambivalenz von Ausweitung und Abschwächung:

Einerseits treffen wir auf die Tendenz, den Text auf das Geschlechtliche insgesamt auszuweiten. Diese Tendenz erklärt sich aus der dualistischen Sicht: Geist ist gut und Körper ist schlecht. Günä wurde somit nicht als Ehefrau, sondern als Frau überhaupt verstanden. Also darf ich auch die eigene Frau nicht anschauen, meint Tertullian. Epitüméw – begehren, verlangen nach - wird als Konkupiszenz verstanden. In dieser Konkupiszenz wird dann die Wurzel aller Sünde gefunden, Augustinus, Stoa. Gregor von Nyssa und Origenes lassen - in der Antike wie Judentum verbreitet - die epitümía zur Lust werden, die Jesus bekämpfen will.

Andererseits treffen wir auf die Tendenz, auch diese Antithese abzuschwächen, um mit ihr leben zu können (altkirchliche, mittelalterliche und katholische Tradition).

Demnach habe die Sünde die von Gott geschaffene Natur des Menschen nicht völlig zerstört. In der reformatorischen Auslegung trifft die Hochschätzung der Ehe mit der Abneigung gegen mönchische und priesterliche Askese zusammen. Nach dem Tridentinum ist Konkupiszenz, gegen die der Getaufte mit Gottes Hilfe kämpft, keine Todsünde. Für die Reformatoren geht es um den Schutz der Ehe.

3. Antithese: Mt. 5,31-32.

Interpretation:

Wie kann Mt die dritte Antithese - Jesu Qualifizierung der Scheidung als Ehebruch - als Erfüllung des Gesetzes im Sinne von 5,17-19 vertreten? Erst in 19,3-9 wird das deutlich: Jesus hält sich an den ursprünglichen Gotteswillen. Geht es Jesus um die benachteiligten Frauen? Die Matthäusklausel - wobei porneia Ehebruch heißt - zeigt, dass sie in der Gemeinde des Mt gültige Ordnung war.

4. Antithese: Mt. 5,33-37.

Bezug zum Alten Testament:

Ouk epiorkäseis steht nicht im AT und hat sprachlich weder zum Dekaloggebot vom Gottesnamen Ex 20,7 noch zu Lev 19,12 Beziehung.

Bezug zur hellenistisch-jüdischen Umwelt:

Wohl aber kommt dieses Verbot in hellenistisch-jüdischer Paränese vor. Im Hellenismus ist die Kritik am Eid verbreitet.

Was verkündet der ursprüngliche Text?

Jesus vertritt mit V 34 ein grundsätzliches und uneingeschränktes Eidverbot. Und hat daher - wie andere kategorische Forderungen Jesu auch - etwas Unrealistisches.

Wirkungsgeschichte:

In der lateinischen Kirche setzen Milderungsversuche früh ein (Cyprian ist eine Ausnahme!): Im Gefolge der Konstantinischen Wende kam es auf staatlicher Ebene zum Beamteneid oder Fahneneid gegenüber christlichen Kaisern. Jetzt geht es um die Abwehr heidnischer Eidesformeln.

5. Antithese: Mt. 5,38-42.

Was verkündet der ursprüngliche Text?

Ist die fünfte Antithese (Mt 5,38-42) wörtlich gemeint? Es fehlt eine Motivation des Gewaltverzichtes, sei sie resignierend oder berechnend. Ist der Protest gegen den Regelkreis der Gewalt nur symbolisch?

Wirkungsgeschichte:

Schon Tertullian weist darauf hin, dass auch die alttestamentliche Talio die Rache einschränken sollte. Gilt die Forderung nach Gewaltverzicht der Gemeinde des Mt?

Die Kirche hat in vorkonstantinischer Zeit den Eintritt eines Christen in die Armee immer abgelehnt, auch im 3. Jh. als viele Soldaten sich zum Christentum bekehrt hatten. Das Problem des Tötens ist dabei entscheidender als dasjenige des Götzendienstes gewesen. Die entscheidenden Punkte der nachkonstantinischen Zeit sind die Synode von Arles 314, die Christen, die in Friedenszeiten den Militärdienst verlassen, exkommuniziert und der Codex des Theodosianus von 416, der Heiden aus der Armee ausschließt. Der Vater der abschwächenden Interpretation ist Augustinus. Im Mittelalter galt in der Zweistufenethik das Verbot von Waffen für Kleriker, dasjenige des Prozessierens nur für Mönche. Öffentliches Unrecht muss auf alle Fälle bekämpft werden. Die reformatorische Auslegung ist trotz Polemik gegen die Zweistufenethik sehr ähnlich.

6. Antithese: Mt. 5,43-48.

Was verkündet der ursprüngliche Text?

Das Gebot der Feindesliebe - die sechste Antithese - ist einer der zentralsten christlichen Texte. Sie gilt als das christliche Proprium und Novum (Johannes, Tertullian). Das ist nur bedingt richtig, sieht man die Stoa, den Buddhismus und den Taoismus. Im Judentum gibt es die explizite Feindesliebe nicht, wohl soll man nach Ex 23,4f dem Tier des persönlichen Feindes helfen, in Spr 25,21 dem Feind zu essen und zu trinken geben (von Paulus in Röm 12,20 zitiert). Ist es eine christliche Hybris zu sagen: Die Weite des Liebesgebotes bei Jesus ist ohne Parallele in der Zeitgeschichte? Ich glaube nicht!

Der sozialgeschichtliche Kontext Jesu ist mit Crossan (Der historische Jesus 1994) sicher von bedrückender Ungerechtigkeit und Gewalt gekennzeichnet. Hier nicht in Depression zu verfallen sondern aktives Friedenshandeln zu fordern, bleibt eine grundlegende Forderung zur Wahrung menschlicher Integrität.

Wirkungsgeschichte:

Für die Missionspredigt, die Apologeten und die frühen lateinischen Väter war es entscheidend, das Christentum als eine Religion der Tat darzustellen (Cyprian). Es bleibt zu betonen, dass die Liebestat die herausragende Tat Jesu Christi darstellt.

Mt 6,1-6.16-18. Von Almosen, Beten und Fasten

Was verkündet der ursprüngliche Text?

Es geht um drei Ausdrucksformen jüdischer Frömmigkeit, die auch in den christlichen Gemeinden von zentraler Wichtigkeit waren: Erbarmen – im Judengriechischen auch „Wohltätigkeit“ oder „Almosen“ – Beten, Fasten. Hinter V2 steht die rabbinische Vorstellung von Gottes ausgleichender Gerechtigkeit. Der Gedanke des Lohnes zeigt ein anderes Gottesverständnis als die stoische Lehre von der Selbstvervollkommnung des Weisen.

Die zweite Strophe (Mt 6,16-18) unseres Textes will sagen: Gebet soll nie einem anderen Zweck dienen als eben dem, mit Gott zu reden. Es geht im Text aber weder um eine Rechtfertigung noch um eine Kritik des Fastens.

Wirkungsgeschichte der Auslegung von Mt 6, 1-6:

Die kirchliche Auslegung versuchte einerseits, das christliche Gemeindegebet ausdrücklich von den kritischen Fragen des Textes zu entlasten. Andererseits entwickelte sich die selbstverständliche Interpretation, dass die jüdische Gebetspraxis ganz pauschal von Jesus verurteilt werde (Origenes; gestorben 253/54; Ägypten; das jüdische Gebet wird zum minderwertigen). Heute sprechen wir bei derartigen Urteilen von Antisemitismus und Diskriminierung der Juden.

Interpretation:

In Kapitel 6 geht es um die Innenseite, die rechte Intention, derselben Gerechtigkeit, von der Mt in den Antithesen sprach. Gebet ist die Innenseite des Handelns, keine Flucht aus der Praxis. Insofern ist 6,1-18 der Höhepunkt der Bergpredigt.

Mt 6,7f: Gegen Plappergebet

Was verkündet der ursprüngliche Text?

Das Verbot hat wohl heidnische Gebete im Auge, die durch Aneinanderreihung von Gottesepteta oder auch von Zauberworten den Eindruck von Geplapper machen.

V8b zeigt als das zentrale Thema unseres Logions die Erhörung des Gebetes. Unser Text gehört mit anderen zusammen, die von der unbedingten Erhörungsgewissheit und von der Nähe Gottes beim Menschen sprechen (vgl. Mt 7,7-11; Lk 11,5-8; 18,2-7 und die Anrede des Vaterunsers). Mit dieser absoluten Erhörungsgewissheit steht Jesus einzigartig da.

Bezug zum Alten Testament:

Verwandt ist die Erwartung in Jesaja 65,24 („ehe sie rufen, werde ich antworten“ - im Eschaton).

Umwelt des Hellenismus:

Altägyptische Lebensweisheit z.B. geht von der Allwissenheit Gottes aus; Xenophon berichtet, dass Sokrates die Götter einfach um das gebeten hätte, was gut sei.

Auslegungsgeschichte:

Unrichtig interpretierte die griechische Tradition die zwei Verse als Warnung nicht vor der Länge sondern vor dem Inhalt (Origenes; 1. Hälfte 3. Jh.), z.B.: Bitten um Unziemliches, ungeistliche, niedrige, irdische Dinge (Gregor von Nyssa; 2. Hälfte 4. Jh. Asia Minor) oder Macht, Ruhm, Sieg über die Feinde, Reichtum (Johannes Chrysostomus; 2. Hälfte 4. Jh. und Anfang 5. Jh. Griechenland. Schrieb den bedeutendsten Kommentar zum MtE im Altertum. Späterer Bischof von Konstantinopel).

Mt 6, 9-13. Das Vaterunser

Literarkritik: Wie ist der ursprüngliche Text entstanden?

Das Herrengebet ist uns in drei Varianten überliefert: In der aus nur fünf Bitten bestehenden lukanischen Kurzfassung (Lk 11,2-4) und in zwei eng miteinander verwandten Langfassungen (Mt 6,9-13; Didache 8,2f. II. Jh. Syrien).

Traditionsgeschichtlich wird davon ausgegangen, dass Lukas in der Zahl der Bitten (fünf) und in der Anrede, Mt dagegen im Wortlaut der ursprünglichere ist. Jüdische Gebete wurden auch spontan variiert. Das macht die Zusatzbitten in V10b und 13b schon verständlich. Handelt es sich in V10b tatsächlich um eine Zusatzbitte?

Gliederung des Textes:

Am leichtesten gliedert man das Unser Vater in zwei Hauptteile: die drei Du-Bitten 9c-10 und die etwas längeren drei Wir-Bitten 11-13.

Bezug zum Alten Testament:

Im ersten Teil lehnt sich das Unser Vater an das jüdische Qaddischgebet an, welches auch aramäisch formuliert war. „Unser Vater in den Himmeln“ ist in der Synagoge verwendeter jüdischer Sprachgebrauch: Der „Vater“ Jesu ist für Mt kein anderer als der in der Synagoge angerufene Gott Israels. Das aramäische Qaddischgebet wurde am Schluss des Predigtteils des Synagogengottesdienstes gesprochen:

„Groß gemacht und geheiligt werde sein großer Name in der Welt, die er geschaffen hat nach seinem Willen. Er lasse seine Königsherrschaft herrschen in eurem Leben und in euren Tagen und im Leben des ganzen Hauses Israel, in Eile und in naher Zeit.“ Aus diesem Qaddischgebet kann doch ersehen werden, dass V10c mit V10b vom Sinn her zusammengehören. Die Bitte lautet dann: Wille, dass es auf Erden auch so zugeht, wie im Himmel. So zumindest interpretiert die TOB.

Interpretation:

Das Unser Vater stammt von Jesus. Es ist ein Mustergebet, eine Hilfe zu beten. In der Alten Kirche wird das Unser Vater den Getauften als Inbegriff der neuen Wahrheit, in der sie stehen, übergeben.

Páter bzw. aramäisch Abba wird als familiäre Ansprache von kleinen wie erwachsenen Kindern an ihren Vater sowie als respektvolle Anrede an alte Männer gebraucht. Die Gottesanrede Páter ist ein Stück Heilszusage.

Die Bitten können nicht ausschließlich eschatologisch gedeutet werden. Es wird auch auf ein aktives Verhalten des Menschen gezielt. Die vierte Unser Vaterbitte gehört in eine Situation sozialer Bedrängnis. Vielleicht am besten übersetzt: Gib uns heute unser Brot für morgen.

Jüdische Gebete sind nicht ohne abschließende Doxologie denkbar. 2 Tim 4,18 und die nach dem Brauch der Didache (10,5) zweigliedrige Doxologie Did 8,2 („...denn Dein ist die Macht und die Herrlichkeit in Ewigkeit“) zeigen, dass das Unser Vater im Bereich der griechischen Kirche von Anfang an mit Doxologie gebetet wurde.

Auslegungs- und Wirkungsgeschichte:

Das Unservater wurde mit Maximus Confessor (greek father 662 gestorben) - und einem nicht geringen Teil der christlichen Auslegungs- und Wirkungsgeschichte – als ein Kompendium der Dogmatik, Mystik und Philosophie verstanden. Aber das Unservater will nicht Theologie, sondern Gebet ermöglichen.

Die meisten griechischen Väter zählen sechs Bitten. Die katholische und die lutherische Zählung mit 7 Bitten folgt Augustin.

Tertullian sieht im Unservater eine Zusammenfassung der gesamten Glaubenslehre (Summa des sermo Domini) und der Sittenlehre (commemoratio disciplinae) des Evangeliums. Schon für Cyprian (258 in der Valerianischen Verfolgung gestorben) war es ein zentraler dogmatischer Text.

Bis zur Aufklärung galt „das Gebet des neuen Bundes“ als unjüdisch. Die religionsgeschichtliche Schule deutete das Unservater eschatologisch.

Die Stellung des Unservater in der Eucharistiefeier:

Bei Cyrill von Jerusalem (gestorben 386) steht es nach dem Fürbittgebet und vor der Kommunion. Um 400 hat es in der Liturgie der afrikanischen Kirche seinen Platz vor dem Friedenskuss. Gregor der Große schließt es unmittelbar an den Kanon an: Teil der Kanon-Epiklese und Tischgebet in der Eucharistie. In der evangelischen Kirche kann es Abschluss des Fürbittgebets (Zwingli), Abschluss des Kanonersatzes (anglikanische Kirche), Schuldbekennnis (Luther) oder einfach Schluss des Gottesdienstes sein.

Mt 6,14f. Von der Sündenvergebung

Was verkündet der ursprüngliche Text?

Das Logion entspricht inhaltlich der Vergebungsbitte im Unservater und kann wie diese gut auf Jesus zurückgehen.

Mt 6,19 - 7,11. Anweisungen für die Gemeinde

Mt 6,19-24. Sammelt keine irdischen Schätze

Literarkritik: Wie ist der ursprüngliche Text entstanden?

Es zeichnen sich drei ursprüngliche Logien ab (19-21.22f.24).

Was verkündet der ursprüngliche Text?

Mt formuliert mit 6,19-34 an zentraler Stelle in der Bergpredigt seine Kritik am Besitz. Wie auch die Geschichte vom reichen, jungen Mann 19,16-30 zeigt, ist diese Kritik radikal.

„Auge“ im Judentum immer schon metaphorisch gebraucht. In den Augen spiegeln sich der Charakter und die moralische Qualität eines Menschen. Es geht in unserem Text also um das menschliche Handeln, nicht um das Wesen des Menschen oder andere sg. „innere Qualitäten“, die die Besitzkritik abschwächen.

Auslegungsgeschichte:

Die Auslegungsgeschichte liefert Beispiele, wie dieses Zentrum des Textes umgangen werden konnte: Das „Licht in dir“ wurde, im Anschluss an den in der Antike verbreiteten Vergleich der Vernunft mit dem Auge, auf den nous gedeutet (Justin; Philosoph und Märtyrer, um 165 gestorben; Griechisch. Bis Erasmus). Umgehung der Besitzkritik durch Verinnerlichung.

Die Finsternis wird aufgrund von Leibfeindlichkeit im spätantiken Dualismus identisch mit den sensus carnales (Opus imperfectum in Matthaëum, ein Kommentar eines arianischen Bischofs, vielleicht 6. Jh.). Dann stellt sich die Frage, ob das Herz des Menschen (= das Auge) der Erde oder dem Himmel verhaftet ist (Augustinus; 430).

Mt 6,25-34. Kümmert euch um das Reich Gottes

Literarkritik: Wie ist der ursprüngliche Text entstanden?

Der Text stammt aus Q. V 33 setzt voraus, dass die Hörer schon von Jesu Gottesreichverkündigung gehört haben.

Was verkündet der ursprüngliche Text?

Die durchgehende 2. Person Plural und die Bezeichnung „Kleingläubige“ für die Adressaten weisen auf konkrete Situationen.

Interpretation:

Was ist mit der Warnung vor der „Sorge“ gemeint? Psüchä ist semitisch Leben. Sorge ist ein Handeln aus Angst, praktizierte Angst ums Dasein. Die Angst ums Dasein und das aktive Sich-Mühen dürfen nicht auseinandergerissen werden.

Auslegungs- und Wirkungsgeschichte:

Im Unterschied zum urchristlichen Wanderradikalismus wurde die Arbeit im Mönchtum recht früh positiv bewertet und sogar zum Grundelement des mönchischen Lebens. Die Auslegung dieses Textes auf alle Christen brachte immer Unruhe. Siehe die Armutsbewegungen des Mittelalters. Und es gab immer auch die domestizierende Auslegungstradition: Der Besitz ist erlaubt; es kommt nur auf seinen Gebrauch an (Cyprian, Johannes Chrysostomos, etc.).

Mt 7,1-5. Richtet nicht

Was verkündet der ursprüngliche Text?

Wie die Feindesliebe gehört der Text in den Kontext von Jesu Eschatologie: Das Gottesreich kommt; da muss es mit dem Richten von Menschen über Menschen grundsätzlich ein Ende haben. Welche Reichweite hat Jesu Verbot zu richten? Geht es um eine grundsätzliche Infragestellung allen Richtens, auch des Richtens im Staat und in der Gesellschaft?

Auslegungs- und Wirkungsgeschichte:

Schon Irenäus nimmt die innerkirchliche Zurechtweisung gegenüber Mt 7,1f in Schutz. Weder die staatliche noch die kirchliche von Amtsträgern ausgeübte Gerichtsbarkeit dürfen eingeschränkt werden. Verweise auf Ananias und Sapphira (Apg 5,1-11) oder den Unzuchtschänder in Korinth (1Kor 5,1-8) ermöglichen dies. Für die Anachoreten des syrischen und ägyptischen Mönchtums hingegen ist dieses Jesuswort zentral.

Mt 7,6. Gebt das Heilige nicht den Hunden

Was verkündet der ursprüngliche Text?

Das Logion ist ein Rätsel. Weder sein Ursprung noch sein ursprünglicher Sinn noch seine Bedeutung im matthäischen Kontext sind aufzuhellen.

Auslegungsgeschichte:

Auslegungsgeschichtlich war das Logion vielfältig verwendbar: zum Schutz des Evangeliums, der kirchlichen communio, etc. vor den Heiden, den Irrlehrern, den Spöttern. Es wurde zur Begründung der Arkandisziplin beim Abendmahl - die schon Did 9,5 („Niemand aber soll essen und auch nicht trinken von eurer Eucharistie als die, die getauft worden sind auf den Namen des Herrn. Denn gerade darüber hat der

Herr gesprochen: Gebt nicht das Heilige den Hunden.“) zeigt, eingesetzt, entsprechend dem späteren liturgischen Grundsatz: Das Heilige den Heiligen.

Mt 7,7-11. Mut zum Gebet

Was verkündet der ursprüngliche Text?

Alle drei Verben, *aitéw* (bitten), *zátéw* (suchen) und *krouw* (klopfen) haben im judenchristlichen Sprachgebrauch eine religiöse Dimension. Das bedingungslose Vertrauen Jesu in den lieben Vater wird wieder sichtbar.

Auslegungsgeschichte:

Die Auslegungsgeschichte ringt, ob auch jede Bitte erfüllt wird? Oder nur das Notwendige (Johannes Chrysostomos)? Oder hat man nur deshalb etwas nicht bekommen, weil man nicht gebetet hat (Origenes)? Für Mt bedeutet Gebetserhörung: Gegenwart des Herrn Jesus Christus bei seiner Gemeinde bis ans Ende der Welt (Mt 28,20).

Mt 7,12. Die Goldene Regel

Literarkritik:

Der Vers erscheint in Q zusammen mit Jesu Gebot der Feindesliebe (Lk 6,27-36).

Religionsgeschichte:

Belege finden sich im Konfuzianismus, in Indien, seit Herodot in Griechenland, im Judentum später in Jesus Sirach etc. und bei Philo.

Bezug zum Alten Testament:

Sir 31,15 liegt in der hebräischen Fassung nahe bei Lev 19,18.

Wirkungsgeschichte:

Eine Hauptlinie der christlichen Wirkungsgeschichte von Mt 7,12 besagt: Die Goldene Regel entspricht dem Naturrecht, das Gesetz und Evangelium gemeinsam voraussetzen (Origenes). Als Teil des Naturrechts wird sie Grundlage des kirchlichen Rechts (Decretum Gratiani). Auch in der reformatorischen Auslegung hält sich dieser Gedanke durch und wird dann in der englischen (Hobbes, Mill, etc.), französischen (Voltaire) und deutschen (Leibniz) Aufklärung besonders wichtig. Die Goldene Regel muss einen Maßstab des Handelns aber voraussetzen, gibt ihn nicht selbst, ist daher

nicht normativ ethisches Grundprinzip, sondern höchstens Sprengung der Selbstbezogenheit des Menschen. Sie enthält nicht den Grund der Pflichten gegenüber sich selbst, der Verbrecher würde gegen seinen strafenden Richter argumentieren (Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten). Auch der Gastgeber muss seinem betrunkenen Gast das Autofahren verbieten, obwohl er selber in dieser Situation auch das Auto benutzen möchte.

Augustinus fiel das inhaltliche Problem schon auf - verwehrt sich mit der Goldenen Regel schwelgerische Gastmähler zum Inhalt des wechselseitigen Handelns zu machen - und bemerkt, dass viele Übersetzer in die Goldene Regel das Wörtchen „bona“ eingefügt hätten. In der Auslegungsgeschichte von Mt 7,12 wurde von Anfang an das Gebot der Nächstenliebe als Vorsatz vor die Goldene Regel gestellt (Didache 1, 2f; Justinian).

Mt 7,13-29. Abschließende Mahnungen

Mt 7,13f. Das enge und das weite Tor

Umwelt:

Die Gegenüberstellung zweier Wege ist griechisch und jüdisch verbreitet.

Was verkündet der ursprüngliche Text?

Der Gedanke des Weges zur Vollkommenheit, den die Gemeinde geht, ist für Mt grundlegend.

Auslegung:

Ein Schwerpunkt der Auslegungsgeschichte liegt im christologischen Verständnis (Joh 10,9 oder Joh 14,6).

Mt 7, 15-23: Von den falschen Propheten

Was verkündet der ursprüngliche Text?

Das ethische Kriterium sind für Mt die Gebote Jesu (28,20). Mt will aber mit diesem Maßstab keine Urteile fällen und das Gericht Gottes vorwegnehmen. Es geht darum, selbst zu handeln, das sagen 7,21 und das anschließende Doppelgleichnis von den beiden Hausbauern 7,24-27. Nimmt Mt die Gnade Gottes nicht gerade darin ernst, dass er den von Gott - durch Jesus, der bis zum Ende der Welt bei seiner Gemeinde ist – zum Handeln gerufenen Menschen ernst nimmt?

Auslegung:

In der Auslegungsgeschichte wurde der Text von den Früchten, einer der am meisten aufgenommenen Texte aus der Bergpredigt, von jedem gegen jeden verwendet. Schafspelze waren die Gewissensfreiheit, Enthaltensamkeit, Demut, Einfachheit, Barmherzigkeit, Bibelworte, der Wille zur Reformation etc. Nachreformatorisch wurden die Früchte auf die Lehre gedeutet. Aufklärung und Pietismus gehen zur Deutung der alten Kirche und der Katholiken als Früchte der Werke zurück. Aber auch da ist das Kriterium doch wieder die Rechtgläubigkeit.

Mt 7,24-27: Die beiden Hausbauer

Literarkritik:

Die Doppelparabel geht auf Q zurück und könnte von Jesus stammen.

Was verkündet der ursprüngliche Text?

Es fällt gegenüber ähnlichen jüdischen Texten auf, dass es nicht um das Studium und die Praxis der Thora, sondern um das Hören und Tun der Worte Jesu geht.

Mt 7,28f. Abschluss der Bergpredigt

Was verkündet der ursprüngliche Text?

Ochloi (Menge) und didachä (Lehre) weisen auf 5,1f und 4,23.25 zurück. Exousía (Vollmacht) ist schon das Stichwort für den folgenden Hauptteil. Die Abschlussformel in V28a wird am Ende sämtlicher Reden stehen (11,1; 13,53; 19,1; 26,1).

6.2.3. Sittliche Forderungen Jesu in Bergpredigt und Feldrede (Lk 6, 20-49):

Die Interpretation von Bergpredigt und Feldrede erlaubt, wichtige sittliche Forderungen der Verkündigung Jesu festzuhalten.

In der Friedensbewegung der 70er und 80er Jahre des 20. Jahrhunderts rückten Bergpredigt und Feldrede in das Zentrum christlicher Aufmerksamkeit. Franz Alt rief z.B. auf, die Bergpredigt wörtlich zu befolgen und forderte politische Konsequenzen wie Rüstungsstopp, keine Nachrüstung und keine Waffenexporte (F. Alt, Frieden ist möglich 1983).

Sozialdemokratische Reformpolitiker dieser Zeit versuchten dabei, mit Bekenntnissen zu Inhalten der Bergpredigt, traditionell konservativ wählendes katholisches Bürgertum anzusprechen.

Die starken Forderungen der Feindesliebe und der Bruderliebe, besonders im Verzeihen und Schenken, werden von der älteren Spruchsammlung Q übernommen.

In der Befreiungstheologie spielen Bergpredigt und Feldrede Jesu gleichfalls eine zentrale Rolle. Wenn wir die Ergebnisse zur Solidarität als zentraler christlicher Tugend ansehen, die das Liebesgebot Jesu mit den entsprechenden Haltungen und Anstrengungen zur Reform ungerechter Gesellschaftsstrukturen im Hinblick auf die Beteiligung aller Menschen an den Chancen für ein gutes Leben erfasst, dann ist die Aktualität der Bergpredigt heute wohl deutlich.

Bei Matthäus tritt in den Auffüllungen des Textes die noch mit dem Judentum in Berührung und Auseinandersetzung stehende judenchristliche Gemeinde hervor. Die Feindesliebe steht im Kontext mit der Seligpreisung der Friedensstifter (Mt 5,9) und der Verfolgten (Mt 5,10.11ff), und man kann schon durch die Wortwahl „Verfolgter“ (Mt 5,44 diff. Lk 6,28) auf die Situation einer bedrängten Gemeinde durchschauen (vgl. auch 10,23; 23,34).

Natürlich steht in den Seligpreisungen das Thema von „Jesu Dienst für die Unterdrückten und Ausgeschlossenen“ im Mittelpunkt. Diesem Thema soll im Folgenden unter der besonderen Rücksicht von Jesu Umgang mit Frauen weiter nachgegangen werden.

Die Gleichberechtigung der Frauen in der Gesellschaft hat in der zweiten Hälfte des 20. Jh. große Fortschritte gemacht. Die Stellung des Mannes als Oberhaupt der Familie wurde in Österreich im Rahmen der Familienrechtsreform erst 1975 abgeschafft, die Partnerschaft in der Ehe verankert und die Gleichberechtigung der Frau in der ehelichen Gemeinschaft statuiert.

Der Arbeitskreis Frauengesundheit in Medizin, Psychiatrie und Gesellschaft, Berlin berichtet im März 2011, wie es Frauen in der Welt geht: Frauen stellen fast die Hälfte der Weltbevölkerung. Sie besetzen 6% der Regierungspositionen (2006). Nur etwa 1% des globalen Vermögens gehört Frauen. 70% der landwirtschaftlichen Arbeit wird weltweit von Frauen verrichtet. Sie verfügen über ein Achtel der Landtitel. 70% der

Armen sind Frauen und Mädchen. 60% aller Frauen sind Analphabetinnen. Ca. 70.000 Frauen sterben jährlich wegen unsicherer illegaler Schwangerschaftsabbrüche, alle sieben Minuten eine. Ca. 500.000 Frauen und ca. 2,5 Mio. Säuglinge und Kleinkinder sterben jährlich wegen fehlender oder defizitärer Betreuung bei Schwangerschaft und Geburt. Weibliche Föten werden weltweit wegen ihres unerwünschten Geschlechts abgetrieben. Die Sterblichkeitsrate der ein- bis fünfjährigen Mädchen in Indien ist um 50% höher als die der Jungen. 100 bis 140 Mio. Mädchen und Frauen sind von Genitalverstümmelung betroffen. Frauenkörper sind weltweit die bevorzugte Kriegsbeute. Massenvergewaltigungen von Frauen und Mädchen der Gegner werden als Kriegstaktik eingesetzt (ehem. Jugoslawien, Kongo usw.). Frauen werden verschleppt, als Zwangsprostituierte versklavt, sind Folter und Verstümmelungen ausgesetzt und werden gezielt getötet.¹⁴⁹

Diese sehr allgemeinen und oberflächlichen Angabe zeigen die Dringlichkeit für den Einsatz für Menschenrechte heute. Dass sich Jesus in seiner Zeit, in der es um die Situation der Frauen und Kinder um ganz andere Diskriminierungen und Verhältnisse ging als heute, für die Würde der Frauen in seiner Nachfolge einsetzte, ist Teil seiner Wort- und Tatverkündigung. Anhand einiger Textbeispiele soll dies im Folgenden untersucht werden.

6. 2.3. Jesus und die Frauen

Lk 8,1-3. Die Nachfolge der Frauen

Textkritik: Wie ist uns der ursprüngliche Text überliefert?

Die „kleine Einschaltung“ (6,20-7,50) ist zu Ende.

Eine *Textvariante* in den Codices:

Bei Mk (Mk 15,41: „ihm nachfolgen und ihm dienen“. Ipf.), Mt (Mt 27,55: „ihm nachgefolgt waren dienend“. Aor. Ind. Vorvergangenheit; Ptz.Fem.) steht immer: „Die ihm gedient hatten“. Nur in unserer Perikope Lk 8, 1-3 steht: „Sie alle dienten Jesus und den Jüngern“ (Ipf.). Es geht im Griechischen um die Textvarianten „autois“ (ihnen) oder „autw“ (ihm). Bruce M. Metzger¹⁵⁰ urteilt, dass der Singular vielleicht eine christozentrische Korrektur durch Marcion (128-162 n. Chr. Italien) ist. Marcion und Cyprian sind Zeugen für den Singular. Gleichzeitig wissen wir, dass sie, ebenso

¹⁴⁹ Vgl. http://www.kobra-berlin.de/fileadmin/user_upload/Redakteur_Website/100_Jahre.pdf, aufgerufen: 25.02.2012.

¹⁵⁰ Metzger, Bruce, M. A Textual Commentary on The Greek New Testament. Stuttgart 1994

wie Tatian, Irenaeus und Tertullian, den sog. Westlichen Text benutzten. Und ein Beispiel für diesen, die Codices Bezae und Washingtonianus lesen den Plural. Der Westliche Text kann bis ins 2. Jh. zurückverfolgt werden. D.h., dass zu dieser Zeit die Frauen bereits den Jüngern unterstellt waren und Marcion versuchte, wieder Christus als Herrn darzustellen und nicht seine Jünger. Hervorragende Vertreter des Alexandrinischen Textes lesen den Plural (Vaticanus) wie den Singular (Sinaiticus).

Literarkritik: Wie ist der ursprüngliche Text entstanden?

Die Frauenliste: Formengeschichtlich ist die Liste mit den Jüngerkatalogen zu vergleichen (Lk 6,12-16; Apg 1,13; Mk 3,13-19 und Mt 10,1-4).

Der Name Johanna (Gott ist gnädig) ist selten. Nur Lk kennt eine Johanna. Johanna stammt also aus der „guten“ Hofgesellschaft der Herodesfamilie. Es ist Lk wichtig, dies zu sagen. Sie ist aber nicht nur Lieferantin für Wohlstand sondern Mitglied der Frauengruppe nach Lk. Sie ist bei der Kreuzigung dabei nach Lk und bei der Auferstehungsszene. Susanna (Lilie), ebenfalls ein seltener Name, steht sonst nirgends mehr im NT.

Was verkündet der ursprüngliche Text?

Bei den Synoptikern gibt es die Jesusunachfolge von Frauen, bei Johannes steht nichts davon.

Die Diakonie der Frauen wurzelt in Wunderheilungen, während die Predigt der Männer ihre Legitimation in einer Berufung findet. Um den kirchlichen Dienst der Frauen zu rechtfertigen, war eine vorösterliche, in die galiläische Periode Jesu datierbare Entstehung nötig. Eine österliche „Einsetzung“, wie für das lukanische Apostelamt genügte nicht. Davon ist Bovon überzeugt und setzt fort:

Die Beschränkung der Aktivität der Frauen auf die Diakonie entspringt der kirchlichen Tendenz, nicht der jesuanischen Intention. Sicher ist die historische Maria Magdalena Zeugin der Auferstehung gewesen (bei allen Synoptikern ist sie am leeren Grab dabei; in Joh 20,1-9 entdeckt sie allein das leere Grab und in Joh 20,11-18 erscheint ihr Jesus als Erster, sie verkündete dann den Jüngern), was ihr aber mit der Zeit abgesprochen wurde. Bei Lk darf Maria Magdalena nur im praktischen Bereich mitwirken. In Apg 6,1-6 scheint den Frauen selbst dieser Dienst entzogen worden zu sein.

Frauen in der Apostelgeschichte und bei Paulus

Und wie steht es mit den Frauen in Lk-Apg, fragt Robert C. Tannehill (The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation. Volume two: The Acts of the Apostles. Augsburg Fortress 1990)?

Tabitha ist eine Jüngerin, Apg 9,36 bezeichnet sie ausdrücklich als mathättria (Jüngerin). Hier ist die einzige Stelle im ganzen NT mit einer femininen Form von Jünger. Hier wird der Tendenz widerstanden, die Gegenwart von Frauen in einer männlich orientierten Gruppe auszulöschen, wie das z.B. in Petrus Pfingstrede geschah. Zu dieser Rede des Petrus (Apg 1,16-22) und der Rolle der Frau bei Lk schreibt Spencer¹⁵¹ sehr kritisch: Wie Maria nur in Lk 1,46-55 den Mund aufmacht - ihr Schwanengesang - so wird ihre und anderer Frauen prophetische Rolle in Lk nicht mehr wahrgenommen. In der Himmelfahrtsszene (Apg 1,9-11) reden alleine zwei Männer (andres). Und sie sprechen wiederum zu Männern (andres) von Galiläa (Apg 1,11). Auch in Apg 1,14 sind Maria und die anderen Frauen in eine Männergesellschaft eingeschlossen, die ihre Gegenwart auslöscht. Und in der nächsten Szene spricht Petrus als Einziger, und zu „männlichen Brüdern“ (andres adelphoi, 1,16) und es gilt, einen Mann zu finden als Nachfolger eines männlichen Apostels (1,21).

Frauen werden die Apostel und andere männliche Zeugen in Apg begleiten, aber ob sie tatsächlich die Mission mitprägen oder einfach mitlaufen dürfen, bleibt zu fragen. Dies trotz der Hausgemeinde, die sich um Lydia, die Erstbekehrte auf europäischem Boden in Philippi bildete (Apg 16,14f). Darüber hinaus war sie ein Stützpunkt für die paulinische Mission (Apg 16,40). Paulus beweist Wertschätzung für Frauen (Priszilla in Apg 18,2;18;26. Im 16. Kapitel des Römerbriefes sind einige Frauen genannt. Zunächst spricht Paulus eine sehr deutliche Empfehlung für Phöbe aus, „die Dienerin (Diakon) der Gemeinde von Kenchräa“ (Röm 16,1-2). Dann werden in der Grußliste (Röm 16, 3-16) viele Frauen genannt, wie z.B. Priska, Maria und Junia. Junia – und nicht wie nach dem Mittelalter Junias – wird von Paulus in unter die Apostel, d.h. missionarisch Verkündende, gezählt (Röm 16,7).

Frauen und Jesus

Bovon kommentiert das Verhalten Jesu abschließend: Die Frau stand in der damaligen Gesellschaft noch mehr am Rande. Jesu Freiheit, Frauen als Jüngerinnen

¹⁵¹ Spencer, F. Scott. Acts. Sheffield Academic Press. 1997.

aufzunehmen sowie die Freiheit dieser Frauen, ihr Heim zu verlassen, um in die Gemeinschaft Jesu einzutreten, war unerhört.

Verkündigung war Dienst der Männer. Diakonie Dienst der Frauen. In der Nachfolge Jesu waren beide, Männer und Frauen. Jesu Verhalten gegenüber den Frauen würdigt Schnackenburg folgendermaßen:

„Dies alles sind Anzeichen dafür, dass sich Jesus der Frauen als einer benachteiligten Gruppe im damaligen Judentum liebevoll angenommen hat. Dazu gehört das Verbot der Ehescheidung, weil die auf dem Recht des Mannes basierende Ehegesetzgebung die Frauen in der Praxis hart traf. Dazu gehört sein Erbarmen mit den Sünderinnen (Prostituierten, Ehebrecherinnen, die meistens als die Schuldigen hingestellt wurden). [...] Jesus macht keinerlei Unterschiede zwischen Männern und Frauen, weder bei Heilungen noch bei Zeichen der Sündenvergebung. In der Berufung zur engeren Nachfolge darf man keine Bevorzugung von Männern sehen. Frauen an der aktiven Mitwirkung bei Jesu Verkündigung zu beteiligen, war in der damaligen Gesellschaft unmöglich; sie waren vom öffentlichen Auftreten, etwa beim Synagogengottesdienst, ausgeschlossen. Aber Jesus hat sie dennoch in seine Begleitung aufgenommen.“

Die Kreuzesmystik war für den Seligen Johannes Paul II. zentral. Davon zeugen auch die folgenden Zeilen aus VS 120 als Grundaussage über den Menschen: „Allein das Kreuz und die Herrlichkeit des auferstandenen Christus vermögen seinem Gewissen Frieden und seinem Leben Rettung zu schenken.“ Die Enzyklika endet mit einem wunderschönen Gebet an die Gottesmutter Maria. Der Selige Johannes Paul II. erinnert an die Vorbildrolle Marias, von der Geburt Jesu bis zu seinem Kreuz und der Auferstehung: „Als sie zu Füßen des Kreuzes Johannes als Sohn annimmt,“ – siehe Joh 19, 26-27 – „als sie zusammen mit Christus den Vater für jene um Vergebung bittet, die nicht wissen, was sie tun (vgl. Lk 23,34), erfährt Maria in vollkommener Fügsamkeit gegenüber dem Geist die Fülle und Universalität der Liebe Gottes, die ihr das Herz weitert und sie fähig macht, das ganze Menschengeschlecht zu umfassen.“ Beim Kreuz standen mit der Mutter Jesu noch andere Frauen.

Nennung der Frauen, die von weitem der Kreuzigung zusehen:

Jesus geht seinen gewaltlosen Weg der Liebe von Galiläa bis nach Jerusalem und an das Kreuz. Das Kreuz zeigt, dass es Jesus ernst gemeint hat mit seiner Botschaft

vom Reich Gottes, das gekommen ist und vollendet werden wird. Das Kreuz ist ein Beweis der Konsequenz Jesu, der seine Botschaft und Sendung auch nicht im Angesicht von Folter und Tod verleugnet. Das Kreuz ist das Zeugnis der Glaubwürdigkeit Jesu. Jesus ist bereit, den Weg auf das Kreuz anzunehmen, er ist bereit, mit dem Tod für die Forderungen der Bergpredigt, für seine ganze Verkündigung in Wort und Tat als letzter Liebestat einzustehen. Wer von all denen, die ihm von Galiläa bis an die Schädelstätte gefolgt waren, ist bereit, ihn auf diesem letzten Weg seines Lebens zu begleiten? Wer versagt ihm im Angesicht der Kreuzigung die Solidarität nicht und schafft es bei ihm auszuharren im stillen Beistand des schweigenden Mitleids? Es sind Frauen, die ihm gefolgt waren und bei ihm blieben bis zum Tod am Kreuz!

Mk 15,40: „Maria aus Magdala, Maria, die Mutter von Jakobus dem Kleinen und Jose, sowie Salome“.

Mt 27,55-56 („Maria aus Magdala, Maria, die Mutter des Jakobus und des Josef, und die Mutter der Söhne des Zebedäus“ und „viele Frauen“ waren dort, die Jesus seit der Zeit in Galiläa nachgefolgt waren und ihm gedient hatten.

Lk 23,49 nennt keine Namen, erzählt aber auch von „Frauen, die ihm seit der Zeit in Galiläa nachgefolgt waren“.

In Joh 19,25-27 stehen beim Kreuz die Mutter Jesu und ihre Schwester, Maria, die Frau des Klopas, Maria von Magdala und der Lieblingsjünger.

Auch diejenigen Frauen, die die Grabstätte beobachteten, werden in Lk 23,55-56 nicht namentlich genannt. Mk 15,47 nennt dabei Maria aus Magdala und Maria, die Mutter des Jose und Mt 27,61 Maria aus Magdala und die andere Maria.

Die Osterbotschaft am leeren Grab:

Ein Engel hat den Hirten verkündet, dass der Messias, der Retter, geboren wurde (Lk 2,8-13). Ein Engel verkündet Frauen, dass der Messias, der Christus, der Retter, auferstanden ist. Der Herr lebt. Die Frauen sagen diese Osterbotschaft den Männern weiter.

Lk 24,10:

3 namentlich genannte Frauen: Maria Magdalena, Johanna, Maria, die Mutter des Jakobus (2 von ihnen tragen dieselben Namen wie in Lk 8,1-3)

namentlich nicht genannte Frauen (Vgl. Lk 24,1, wo auch keine Namen genannt werden).

In Mk 16,1:

3 Namen: Maria aus Magdala (wird auch in Lk 8,3 genannt), Maria, die Mutter des Jakobus und Salome.

Mt 28,1:

2 Namen: Maria aus Magdala und die andere Maria (beide auch bei Mk)

Joh 20, 11-23:

Die Erscheinung Jesu vor Maria aus Magdala (Joh 20, 11-18)

Die Erscheinung Jesu vor den Jüngern (Joh 20, 19-23).

7. Eine christliche Anthropologie

7.1. Jesus Christus ist das Modell für die christliche Anthropologie

Wie sieht ein christliches Menschenbild aus, das sich an Jesus Christus, seiner Wort- und Tatverkündigung, seinem freiwilligen Tod am Kreuz und seiner Auferstehung orientiert?

Jesus Christus ist und bleibt Bezugspunkt der christlichen Existenz. Die solidarische Liebe Jesu mit den Menschen kann nachgehandelt und geglaubt werden. Wie Jesus gehandelt hat, wie er die bio-psycho-soziale Ganzheit der Menschen, denen er begegnete, gehütet hat, wo er der Person half, autonom zu handeln, was er uns von Gott gesagt hat, erhält in existentiellen Fragen und dort, wo es wesentlich um die Auseinandersetzung mit Leiden und Tod geht, besondere Bedeutung. Wie Jesus der sozialen Ungerechtigkeit begegnete, wie seine Kommunikation aussieht, die Glaube und Gerechtigkeit verkündet, kann uns als Modell dienen.

Im Verhaltensmodell Jesu erfahren wir auch Wesentliches über unsere Kommunikation mit Gott, über unser Gebet: Jesu Gebet ist Klage, Lob, Bitte, Dank und Preis Gottes. Jesus lässt die Person – sei sie gesund, sei sie krank, sei sie

traurig, sei sie froh, unterdrückt oder auf der Suche nach Gerechtigkeit – mit ihren Problemen zu Ihm kommen. Er respektiert, was ist. Die Evangelien erzählen von einem Jesus, der die Schwächen seiner Jüngerinnen und Jünger zur Kenntnis nimmt, sie aber dafür nicht verurteilt. Erst nach der Auferstehungserfahrung werden die Jünger, die Jesus von Anfang an immer davongelaufen sind, fähig, bei ihm zu bleiben und ihm nachzufolgen.

Wir können und sollen den Blick auf die befreiende Macht Jesu in seinem Lebensvollzug richten, auf seine Vision einer neuen, von unbarmherzigen Hierarchien befreiten Gesellschaft, auf die heilenden Kräfte, die er in den Menschen freisetzt und auf die Konsequenz, mit der er seine Lebenspraxis bis in den Tod hinein nicht verleugnete. Wir können uns seiner Vision der Erwartung des Heilwerdens im Vollzug gerechter Gemeinschaften, die auf gegenseitige Achtung und auf die Entwicklung verantwortlicher Beziehungen und Kommunikationen, die die Freundschaft von Mann und Frau, und nicht die Unterdrückung der Frau zum Ziel haben, anschließen und uns auf Jesu Glauben an das Reich Gottes stützen.

Dabei vergessen wir nicht die humanwissenschaftlichen Erkenntnisse, wonach Autonomie und Freiheit, Sinnerfahrung und Selbstverwirklichung zum gesunden und erwachsenen Menschsein notwendig sind. Wir dürfen uns vielmehr am Lebensweg Jesu ein Beispiel nehmen und fragen und suchen und Antwort finden, wie er den Grundkonflikt der menschlichen Existenz vor Gott gebracht und mit Gott ausgetragen hat:

Jesus hat auf seine Autonomie und die seiner Mitmenschen geachtet: Er verkündete Freiheit und Versöhnung statt Gehorsam gegenüber starren Gesetzen. Von der primitiven Objektliebe führte er zu Freiheit und Autonomie aus einem Grundvertrauen, das aus seiner Geisterfahrung kommt, die uns – wie seinen Jüngerinnen und Jüngern zu Pfingsten – auch zugesagt ist.

Jesus lehrt uns auch, wie wir trotz Scheitern weitergehen können. Wie wir nicht an unserem primären Narzissmus festhalten müssen, sondern das Kreuz unserer endlichen Existenz mit Sinnerfahrung füllen dürfen, die wir vor allem in der Liebe suchen und verwirklichen. Der narzisstische Mensch findet keine Entwicklung zur bewussten Annahme der Wirklichkeit. Er bittet Gott kindlich wie einen allmächtigen Vater, der ihn vor allem Leid, Frust und Mühsal des Lebens verschont. Der narzisstische Mensch findet auch nicht den Weg zur Wirklichkeit der anderen

Menschen und ihrer Bedürfnisse. Jesus lebte nicht im Vorausphantasieren eines Äons, einer Utopie, in der plötzlich alles gut und problemlos und konfliktfrei ist, sondern er lässt uns Anteil haben an der Erfahrung der Hoffnung auf die Aufhebung aller Entfremdung und auf eine endgültige Identität, die wir jetzt nur partiell und fragmentarisch verwirklichen können. Das Reich Gottes hat begonnen, aber unsere Verheißung als Christinnen und Christen ist, dass Jesus wiederkommen wird, um sein Reich endgültig und für alle Menschen aufzurichten.¹⁵²

Jesus gibt uns mit seinem Leben ein Modell desjenigen kommunikativen Verhaltens, das Autonomie garantiert und uns zeigt, wie wir als freie Menschen selbstverantwortlich handeln können. Und er ermutigt uns, dies auch tatsächlich zu tun. Dies gilt auch und ganz besonders, wenn es um die bedrängende Frage nach dem vielen Leid geht, dem die Menschen ausgesetzt sind und dem sie sich gegenseitig aussetzen. Die christliche Tradition hat die Frage des Umganges mit dem Leid sehr oft im Zusammenhang mit dem Blick auf den Kreuzestod Jesu Christi beantwortet. Aus diesem Grund lege ich hier einige grundsätzliche theologische Bemerkungen vor.

Der Glaube an Jesus den Christus ist ein Bekenntnis- und Vertrauensglaube, d.h. es geht um das faktisch bestehende Verhältnis der gläubigen ChristInnen zu Jesus Christus. Dieses Verhältnis ist im Gebet und in der Meditation erfahrbar und geht den theologischen Reflexionen voraus. Aufgabe der Theologie ist es, darzulegen, was mit diesem Glauben einer Menschwerdung Gottes gemeint ist und Gründe für diesen Glauben anzugeben.

K. Rahner wählte als Ausgangspunkt in seiner Interpretation der Menschwerdung Gottes die Schwierigkeit, erst einmal auszusagen und zu verstehen, was der Mensch eigentlich sei.¹⁵³ Ist der Mensch in seinem Grund jenes Wesen, das sich in seiner Not, Begrenztheit und Endlichkeit bewusst als Verwiesenheit auf die Fülle jenes Schöpfers versteht, der die menschliche Natur begreifen lässt, indem er sich selbst dem Menschen als der Unbegreifliche mitteilt, so wird die Hoffnung, das eigene

¹⁵² Die Narzissmus-, Objekt- und Identitätsproblematik in Bezug zu Jesus als „Modell des Menschen“ wurde von Heribert Wahl schon 1980 in die Moralthologie eingebracht: Wahl, H. Christliche Ethik und Psychoanalyse. München 1980, 280-286. Siehe auch zum Thema Menschenbild: Wahl, Heribert, Christliche Ethik und Psychoanalyse: eine kritische Anfrage an das latente Menschenbild. München 1980.

¹⁵³ Rahner, K., Grundkurs des Glaubens, 214.

begrenzte Leben in dieser Fülle geborgen sein zu lassen, der anthropologische Beziehungspunkt des glaubenden Menschen.¹⁵⁴

Der Mensch als Frage nach Gott, als Hoffnung auf Fülle und Geborgenheit seines Lebens, erhält in Gott, der Mensch geworden ist, seine Antwort.¹⁵⁵ In der Theologie der Gotteserfahrung hält die Gottesbegegnung des Einzelnen ein Moment im christlichen Daseinsvollzug fest. Dies gehört zur Wesensverwirklichung des Christentums, wobei die innere Tröstung ohne Ursache Kriterium der Gottgewirktheit ist. Jesus bleibt in seiner Gottessuche und Gottesbeziehung Modell der Gottessuche und Gottesbeziehung der ChristInnen.¹⁵⁶

Die Anteilnahme an der Gottesbeziehung Jesu als authentische Gotteserfahrung des einzelnen Menschen ist die Auferstehungserfahrung, indem sie dem Menschen die existentielle Hoffnung, das eigene Leben als für den Tod unüberwindlich zu erfahren, begründet. Auferstehungshoffnung ist Erfahrung der Auferstehung Jesu, indem wir ihn und seine Sache als lebendig erfahren. Die Möglichkeit der Auferstehungserfahrung des Auferstandenen ist innerhalb der persönlichen Beziehung der ChristInnen zu Jesus Christus angesprochen und kann – wie jede menschliche Erfahrung – in der Reflexion nie eingeholt noch als gegenständliche vermittelt werden.¹⁵⁷

Die Interpretation und Meditation der Erzählung von Tod, Begräbnis und Auferstehung Jesu sieht an der Grausamkeit des Kreuzestodes nicht vorbei. Der Glaube, dass Jesus der absolute Heilsbringer ist, der im Tod gänzlich zu scheitern scheint, aber in seinem Sterben, von Gott gerettet, in die Endgültigkeit seines Lebens stirbt, ist inneres Moment dieser Auferstehung selbst und bleibt an der Erfüllung der eigenen Lebenshoffnung ausgerichtet.¹⁵⁸

Reflexionen über Tod und Auferstehung Jesu sollen die Selbstverantwortung der Glaubenden stärken und Mut zur Lebensbewältigung in Verantwortung machen. Dabei steht das gegenwärtige Leben im Mittelpunkt und nicht eine Vertröstung auf das Zukünftige. Die einseitige Betonung der gehorsamen Selbstaufopferung Christi

¹⁵⁴ Ebd. 221f.

¹⁵⁵ Ebd. 223.

¹⁵⁶ Rahner, K., Das Dynamische in der Kirche, 79 - 138.

¹⁵⁷ Rahner, K., Grundkurs des Glaubens, 270ff.

¹⁵⁸ Ebd. 263.

am Kreuz führt unter dem Druck, eigenes Leid unkritisch ertragen zu müssen, zur Last der Überforderung und zu Schuldgefühlen. Vor allem Frauen litten und leiden unter einem derartigen Modell der Selbstaufopferung, das nicht zur Aufforderung und Bestärkung eigenes Leiden anzunehmen und umzuwandeln führt und auch nicht hilft, sich mit Schmerz, Vergänglichkeit und Tod im Hinblick auf einen selbständigen Lebensentwurf offen auseinander zu setzen.¹⁵⁹

Es geht nicht darum, sich mit dem leidenden Christus zu identifizieren, sondern mit dem handelnden. Es geht nicht um moralischen Druck in der Vorbildfunktion von Jesu Leben und Sterben. Die Erzählung der Leidensgeschichte in den Evangelien gibt ausdrücklich Zeugnis von der menschlichen Begrenztheit und Unzulänglichkeit der Jünger Jesu, die in ihrer Flucht bei seiner Verhaftung besonders deutlich wird. Die Evangelien erzählen von einem Jesus, der diese Schwäche seiner Apostel zur Kenntnis nimmt, sie aber dafür nicht verurteilt. Wenn es heute im Zeitalter der modernen naturwissenschaftlichen Medizin für den Menschen so schwer geworden ist, sich mit seinem eigenen Sterben auseinander zu setzen, so geben die Evangelien beredtes Zeugnis von der nur allzu menschlichen Todesverdrängung und Flucht vor dem Menschen, der zu Tode gebracht wird und so Alleingelassensein, aber nicht menschliche Solidarität erfährt.

Die Theologie des Abendlandes hat das Kreuz vor allem als Ausdruck der Leistung Jesu interpretiert, für die Schuld der Menschen sein Leben zu opfern.¹⁶⁰ Es ist verständlich, dass derartige Theologien den Menschen nicht Mut machen, Verantwortung für die eigene Selbstwerdung zu übernehmen. Wenn heute die Menschwerdung Christi als Hoffnung des Menschen, das Schicksal seiner Vergänglichkeit überwinden zu können, im Mittelpunkt vieler TheologInnen steht, so richtet sich der Blick auf die befreiende Macht Jesu in seinem Lebensvollzug, auf seine Vision einer neuen, von Hierarchien befreiten Gesellschaft, auf die heilenden Kräfte, die er in den Menschen freisetzt und auf die Konsequenz, mit der er seine Lebenspraxis bis in den Tod hinein nicht verleugnete.¹⁶¹ Diese Vision erwartet Heilwerden im Vollzug gerechter Gemeinschaft, die auf gegenseitige Achtung und

¹⁵⁹ Taube, R., Tietz-Buck, C., Klinge, Ch., Frauen und Jesus Christus, Kohlhammer 1995. 20.

¹⁶⁰ Ebd. 91.

¹⁶¹ Ebda. 95.

auf die Entwicklung verantwortlicher Beziehungen, die die Freundschaft von Mann und Frau und nicht die Unterdrückung der Frau zum Ziel haben, gegründet ist.¹⁶²

7.2. Die rationale und die emphatische Perspektive der menschlichen Natur

K. Rahner wählte als Ausgangspunkt in seiner Interpretation der Menschwerdung Gottes die Schwierigkeit, erst einmal auszusagen und zu verstehen, was der Mensch eigentlich ist.¹⁶³ Und tatsächlich ist es gute moraltheologische Tradition, die menschliche Natur als Verkörperung von Gottes Plan aufzufassen und dann zu sagen: Die menschliche Natur spiegelt Gottes Weisheit und Güte. Und in dem Maße also, in dem es gelingt, uns selber zu verstehen und das, was wir tatsächlich sind, in dem Maße gewinnen wir Einsicht in den Plan Gottes, d.h. wir verstehen, was Gott mit uns beabsichtigt.

Zu verstehen, wie die Natur des Menschen aussieht, ist für die Moraltheologie von großer Bedeutung. Die Theorie der Grundentscheidung geht thomasisch von einem sehr positiven Menschenbild aus. Hält dieses positive Bild der Wirklichkeit des Menschen, wie sie uns die modernen Wissenschaften vom Menschen zeigen, stand? Ist unser Menschenbild nach dem optimistischen Überschwang in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts nicht einem realistischeren und bescheideneren Bild gewichen? Wie ist das mit dem in der Theorie der Grundentscheidung vorausgesetzte Potential des Menschen, Gottes Gnaden- und Heilsinitiative überhaupt an- und aufnehmen zu können? Ist das – nicht spekulativ, theoretisch und abstrakt sondern aus den tatsächlichen und konkreten geschichtlichen Erfahrungen der Menschheit heraus betrachtet – nicht doch eine viel zu positive Sicht der Natur des Menschen? Zeigt die Geschichte nicht gerade, wie unfähig der Mensch in Wirklichkeit ist, sich den Absichten Gottes zu öffnen und zu erschließen? Und gibt uns die Theologie der Erbsündenlehre nicht gerade zu auf, die menschliche Natur als moralisch erheblich korrumpierte zu verstehen? Und ist das beanspruchte transzendente Potential des Menschen tatsächlich die Offenheit in Freiheit und Selbstverantwortung gegenüber der Gnade Gottes, d.h. seiner personalen, absolut ungeschuldeten Huld gegenüber dem Menschen? Oder stellt der Ausdruck Potential doch nur eine neue Umschreibung dar für eine potentia oboedientialis die nicht als freie Selbstverpflichtung sondern als Aufforderung zum Gehorsam verstanden wird?

¹⁶² Ebda. 118.

¹⁶³ Rahner, K., Grundkurs des Glaubens, 214.

Und impliziert die sittliche Verpflichtung, die in der Beziehung zu Jesus Christus als dem Heilsmittler entstehen soll, nicht mehr eine homo theologicus denn den menschlichen Mensch? Und endet so das Gesetz Christi schlussendlich nicht wiederum in der theologischen Engführung? Dann steht z.B. von vornherein wieder fest, dass Bekehrung und Versöhnung in den Akten der Reue zu Umkehr und Buße werden, zur Selbstanklage des Bekenntnisses, der Verurteilung und Sühne sowie zum unverdienten Freispruch. Ohne anthropologischem Aufweis primär erfahrener, gelehrter und in konkreten Beziehungen eingelebter, tatsächlich ermöglichter Liebe, kann selbst die Liebe wiederum zum verpflichtenden Gebot gemacht werden.

Wie dem auch sei: Normative ethische Aussagen müssen verantwortlich – d.h. argumentativ – begründet werden. Ihre Zustimmung bzw. Ablehnung muss dem freien, selbstverantwortlichen Subjekt abverlangt werden. Die Autonomie wird dabei als eigentliche ethische Verpflichtung ernst genommen.

Für eine Theorie des moralischen Handelns in Verantwortung für Glaube und Gesellschaft bleibt die Verbindung von religiöser Erfahrung und ethischer Norm als Leistung des selbstverantwortlichen, freien Subjektes grundlegend.

Zum anthropologischen Aufweis der Identitätsfindung der jungen Christin und des jungen Christen hat die Moraltheologie die Erkenntnisse der Humanwissenschaften ernst zu nehmen. Die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt dieser Zeit GS stellt in der Nummer 5 fest: „In ihrem Fortschritt geben Biologie, Psychologie und Sozialwissenschaften dem Menschen nicht nur ein besseres Wissen um sich selbst; sie helfen ihm auch, in methodisch gesteuerter Weise das gesellschaftliche Leben unmittelbar zu beeinflussen“. In GS 54 und 62 wird dieser Gedanke weiter entfaltet. Das Wissen um sich selbst, das die Wissenschaften vom Menschen geben, ist für die einzelne Christin und den einzelnen Christen von Bedeutung aber auch für die Gesellschaft als ganze. Denn:

Das Individuum ist nur insofern Person, als es Person in Beziehung zu anderen Personen ist. Dabei kann es nicht darum gehen, von dem einen oder der anderen völlig abhängig zu sein oder um meiner Individualität willen zu einem anderen oder einer anderen überhaupt keine Beziehung mehr entstehen zu lassen. Es ist auch Aufgabe der Moraltheologie, in der Lehre ihren Beitrag zu dieser Identitätsfindung in Beziehung, zu Empathievermögen und Selbststand und zur Verantwortungsfähigkeit

der Studentinnen und Studenten für ihr Handeln zu leisten. Soll dies gelingen, so meine Überzeugung, dann darf sich eine Theorie des moralischen Handelns heute auch nicht zu schade sein, mit fachlicher Kompetenz der Welt der Gefühle zu begegnen. Nur wenn ich es gelernt habe, meine eigenen Gefühle zu verstehen, kann ich sie produktiv in den Diskurs um verantwortliches Handeln einbringen. Geben wir doch ehrlich zu, dass uns Angst, Furcht, Unsicherheit oder Eifersucht schon zu unverhältnismäßigen Reaktionen verleiten ließen. Geben wir doch ehrlich zu, dass wir uns schon vor der Verantwortung für eine ungehörige Handlungsweise gedrückt haben. Nur wenn ich verstehen lerne, was ich selbst fühle, werde ich anderen zuhören und mich in deren Gefühle hineinversetzen lernen. Nur wenn ich die Fähigkeit entwickle, meine Gefühle sinnvoll zum Ausdruck zu bringen, wird ein emotional kompetenter Dialog in Gang kommen und an die Stelle von Misstrauen, Furcht, Vorwürfen und Schuldgefühlen treten. Die rationale Perspektive des moralischen Diskurses war auch in der Moralthologie die dominante. Das war eine Reaktion auf das dominante naturwissenschaftlich-positivistische Selbstverständnis der Wissenschaften. Die Moralthologie hat gelernt, die empathische Perspektive des Sorgens, Verstehens und der Bewältigung der Lebensprobleme in Beziehung ernst zu nehmen, die die rationale Sicht der Probleme im Unterscheiden, Urteilen und der Konsensfindung ergänzt.

Für eine Theorie des moralischen Handelns in Verantwortung für Glaube und Gesellschaft bleibt die Verbindung von religiöser Erfahrung und ethischer Norm als Leistung des selbstverantwortlichen, freien Subjektes grundlegend. Moralthologie muss deshalb auch eine Theorie des Gebetes und der Meditation im Sinne von Übungen der Öffnung in der Welt auf die Gottesbeziehung und im Sinne einer intellektuellen Verantwortung dieser Beziehung sein. Oder einfach ausgedrückt, Moralthologie ist auch Theologie der Spiritualität. Die Verbindung von religiöser Erfahrung und ethischer Norm ist eine Leistung des Subjektes. D.h. es geht auch in einer Theorie der Gottesbeziehung darum, die Verantwortung als freies Subjekt in der Welt wahrzunehmen. Dabei bleibt unbestritten, dass Menschen frei und selbstverantwortlich ihr Leben ohne das persönliche Gegenüber Gottes meistern. Ebenso unbestritten ist: So wie es eine Gottesflucht vor der Welt gibt, so gibt es auch eine Weltflucht vor Gott. Moralthologie in Verantwortung für Glaube und Gesellschaft verlangt nach einer Theorie des Gebetes und der Meditation, die die grundlegende Beziehung zwischen religiöser Erfahrung in der Gottesbeziehung und

selbstverantwortlichem moralischen Handeln reflektiert. Eine derartige Theorie reflektiert, wie z.B. in den geistlichen Übungen die inneren Einflüsse der Gedanken, Gefühle und Stimmungen mit den Informationen, Ansprüchen und Emotionen, die von außen an mich herangetragen werden in einen friedlichen und ruhigen Einklang gebracht werden können. Sie reflektiert, wie Normen, Werte, Fertigkeiten, Sehnsüchte und Ängste ausgewogen und Handlungsziele ausgelotet werden und wie die oder der Einzelne Gewissheit über die Richtigkeit ihrer oder seiner Überzeugungen und Handlungsziele erhalten kann.

7.3. Ist Feministische Ethik anders? (Susan F. Parsons. Ethics of Gender 2002).

Grundlage einer feministischen Ethik ist die Anerkennung der Erfahrungen und des Denkens der Vernunft, des Lebens und der Lebensbedingungen der Frauen im Hinblick auf den Unterschied in den grundlegenden moraltheologischen Annahmen und Einstellungen.

Aus dem Blickwinkel der Frau sieht die Welt anders aus als aus dem Blickwinkel des Mannes. Ist man bereit dieses Faktum anzuerkennen oder will man es lieber verstecken? Was heißt anerkennen? Anerkennung heißt, dass an der moraltheologischen Arbeit selbstverständlich Frauen zu beteiligen sind. Moraltheologinnen denken anders über grundlegende moralische Fragen nach, haben eine andere Art des Vorgehens im Reflektieren und sind um besondere Themen besorgt. Da die Moraltheologie diese Themen in die Auseinandersetzung um das moralisch Gute und Richtige Leben noch viel zu wenig in ihre Reflexionen aufgenommen hat, fehlen sie der Moraltheologie.

Was ist eine Feministin bzw. ein Feminist? Parsons: „Eine Feministin bzw. ein Feminist ist jemand, der die praktischen Anliegen im Leben der Frauen anhand der Analyse und Kritik der Lebensbedingungen der Frauen in unserer Gesellschaft im Hinblick auf Veränderungen, die das Leben der Frauen erfüllter werden lassen, sehr ernst nimmt.“

Es gibt eine große Diversität bei den Standpunkten der Frauen. Frauenrechte: gleiche Rechte in allen Gesellschaftsbereichen. Frauenbefreiung: Befreiung aus dem Druck bestimmter vom Patriarchat zugeteilter Rollen und Funktionen. Freiheit zur Selbstbestimmung und Ermutigung zum Ausschöpfen des ganzen Potentials der

Frauen. Weltweit nimmt die Armut der Frauen zu! Zu den sozialen Strukturen, die die Frauen stecken – dem *powering* – gehört auch die Sprache.

Die Verschiedenheit der Frauen: In der Wahrnehmung, den Perspektiven, der Einsicht und den Einstellungen. Es geht um das Bemühen um den Ausdruck und die Entwicklung von Frauen mit mehr Selbstvertrauen. Traditionell wurde die Frauennatur ja als minder gegenüber dem Mann bewertet, trivialisiert oder bloß gefürchtet und verdrängt. Selbstannahme, es ist für Frauen schwierig, sich selbst zu lieben, an sich selbst zu glauben und sich wertzuschätzen. Dabei verloren die Frauen die Fülle ihrer Menschlichkeit.

Worin liegen die Unterschiede in der Ethik?

Männlich geprägtes moraltheologisches Denken beschäftigt sich sehr mit Beherrschung (der Gefühle, der Natur, der Sexualität, etc.), Kontrolle des individuellen und sozialen Leben und der Natur. Männlicher Stolz erfüllt sich im Herstellen, Machen und Herrschen. *Frauen* bieten mit der Tugend der Verletzlichkeit, des Mitgefühls und des Pragmatismus ein vielleicht viel besseres Vorbild für das moralische Leben. Die feministische Kritik an der Autonomen Moral lautet: Diese ist nur privat, individuell und männlich und nimmt auf das Soziale keine Rücksicht. Wir benötigen auch eine Ethik der Institutionen. Parsons: Weder sozialer Relationismus noch Autonomie. Wir benötigen eine adäquate Beschreibung des moralischen Subjektes und seiner Natur, wobei sich Frauen und Männer in ihrer geteilten Menschlichkeit anerkennen. Hier ist noch viel Schöpferische Arbeit zu tun. Sich selbst entdecken!

7.4. Ethik als Arbeit an eigener Identität, Selbstwert, eigener Würde und Freiheit

Gleich zu Beginn der Enzyklika VS sagt der Selige Johannes Paul II. das Wesentliche von der Würde des Menschen aus und tut dies in Form eines Segens: „Der Glanz der Wahrheit erstrahlt in den Werken des Schöpfers und in besonderer Weise in dem nach dem Abbild und Gleichnis Gottes geschaffenen Menschen (vgl. Gen 1,26): die Wahrheit erleuchtet den Verstand und formt die Freiheit des Menschen, der auf diese Weise angeleitet wird, den Herrn zu erkennen und zu lieben. Darum betet der Psalmist: ‚Herr, lass dein Angesicht über uns leuchten!‘ (Ps 4 ,7).“

Die Menschenwürde findet ihre Begründung im Glauben an den Schöpfer, der den Menschen „nach dem Abbild und Gleichnis Gottes geschaffen hat“. Dasselbe Zitat

aus Gen 1,26 hat schon die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt dieser Zeit in der Nummer 12 aufgenommen: „Die Heilige Schrift lehrt nämlich, dass der Mensch ‚nach dem Bild Gottes‘ geschaffen ist, fähig, seinen Schöpfer zu erkennen und zu lieben, von ihm als Herr über alle irdischen Geschöpfe eingesetzt (Vgl. Gen 1,26; Weis 2,23), um sie zu beherrschen und sie zu nutzen, indem er Gott verherrlicht (Vgl. Sir 17,3-10).“ Über das Wesen des Menschen sagt VS 12 im nächsten Absatz: „Aber Gott hat den Menschen nicht allein geschaffen: denn von den Anfängen an ‚hat er sie als Mann und Frau geschaffen‘(Gen 1,27), deren Verbindung die erste Form von Gemeinschaft unter Personen bewirkt. Der Mensch ist nämlich in seiner innersten Natur ein gesellschaftliches Wesen und kann ohne Beziehungen zu anderen weder leben noch seine Anlagen entfalten.“ Der vom Seligen Johannes Paul II. in seinem Eingangssegens angesprochene Zusammenhang von Würde, Freiheit und Liebe des Menschen wird in GS 17 im Bewusstsein um die Schwäche der Würde des Menschen, d.h. um seine Möglichkeit, die Freiheit auch zum Tun des Bösen zu missbrauchen, beschrieben: „Die Würde des Menschen erfordert also, dass er gemäß einer bewussten und freien Wahl handelt, nämlich personal, von innen her bewegt und veranlasst, und nicht unter blindem inneren Drang oder unter bloßem äußeren Zwang. Eine solche Würde aber erlangt der Mensch, wenn er, indem er sich aus jeder Gefangenschaft der Leidenschaften befreit, sein Ziel in freier Wahl des Guten verfolgt und sich die geeigneten Hilfsmittel wirksam und in klugem Bemühen besorgt. Diese Hinordnung auf Gott hin kann die Freiheit des Menschen, die von der Sünde verwundet ist, nur mit Hilfe der Gnade Gottes voll wirksam machen. Jeder aber wird vor dem Richterstuhl Gottes Rechenschaft ablegen müssen für sein eigenes Leben, je nachdem, ob er Gutes oder Böses getan hat (Vgl. 2 Kor 5,10).“ Das Eingangszitat aus VS sagt uns auch, wer dieser Richter sein wird, nämlich Jesus Christus unser Herr. Wir dürfen also auf einen barmherzigen Richter als gerechten Erlöser vertrauen. Es ist richtig, mit Ps 4, 7 Jesus Christus zu bitten, uns mit seinem Licht der Wahrheit und der Liebe zu erleuchten, wie es VS tut. Wenn wir von Würde, Freiheit und Liebe sprechen, dann finden wir in Jesus Christus das Modell für unser eigenes Beten, Handeln und Hoffen.

Das Konzil und die Lehre der Kirche sind völlig klar: Würde, Freiheit und Liebe des Menschen verlangen ein aktives Tun zu ihrer Verwirklichung in der konkreten Welt, in der wir als ChristInnen leben. Die modernen Humanwissenschaften sprechen in

diesem Zusammenhang von „Ethikarbeit an sich selbst“. Diese Arbeit besteht in der Förderung von Identität und Integrität (Würde, Selbstachtung), in der Ich-Stärkung angesichts der Spannung zwischen Ideal (Über-Ich-Anteile) und Wirklichkeit. Die Bedeutung des Emotionalen gehört gepflegt, d.h. z.B. Erfüllung und Enttäuschung, Zufriedenheit und Frust, wollen ausgehalten und gut gelebt werden; denn die Ermutigung zur Konfrontation stärkt den Selbstwert.

Der Umgang mit sich selbst, mit seinen eigenen Bruchlinien, Verletzungen, Ängsten, mit der eigenen Freude, Lust und Frust am Leben, kurz: mit seiner eigenen Lebenserfahrung, ist das Wichtige. Findet man eine Beziehung zu diesem Lebensgrund, ist man authentisch. Authentischsein heißt nicht Glücklichein; hat nichts mit Kompetenz und Perfektion zu tun. Authentischsein heißt vielmehr, sich selbst so ansehen, wie man wirklich ist; mit dem, was in uns ist, einigermaßen umgehen. Dieser Lebensgrund ist deshalb wichtig, weil er für so viele Menschen nicht besonders leicht und erfreulich ist. Der Weg zur Versöhnung mit der eigenen Lebensgeschichte hilft oft über das Annehmen und die Trauer über schmerzliche Ereignisse. Diese Erfahrungen können schon in der Kindheit stattgefunden haben. Die Beschäftigung mit der Kindheit ist deshalb nicht nur im Zusammenhang der Kindererziehung von Bedeutung, wie die Erklärung über die christliche Erziehung „Gravissimum educationis“ des Zweiten Vatikanischen Konzils ausführt. Die Humanwissenschaften – im Speziellen war es die Entwicklungspsychologie – haben uns im 20. Jahrhundert die Entfaltung der Fähigkeiten des Menschen, d.h. die Entfaltung des Menschen als Persönlichkeit, verstehen gelehrt. Was Würde ist, Freiheit, Liebe und Angenommensein, lernt ein Kind vom Säuglingsalter an, anhand seiner Erfahrungen. Aufgrund der großen Bedeutung einer liebevollen Sorge um den Säugling, das Klein- und Schulkind, die Pubertierenden und Adoleszenten ist es gerechtfertigt, einige Überlegungen aus der Entwicklungspsychologie darzulegen.

7.5. Entwicklungspsychologische Entwicklung des Menschen

Die Entwicklungspsychologie beschäftigt sich mit der Entfaltung der Persönlichkeit des Menschen, d.h. mit den Veränderungen seines Verhaltens im Verlauf seines Lebens; sie zeigt den Zusammenhang von erfahrener Würde, Freiheit und Liebe für die Selbstachtung, Identität und Integrität als lebensfähiger Person auf Ich folge in

diesem Abschnitt, wenn nicht anders ausgewiesen, den Ausführungen von Konecny und Leitner.¹⁶⁴

Als bekannteste Vertreter der Entwicklungspsychologie gelten Jean Piaget, René Spitz und Margaret Mahler. Auch Anna Freud, Alfred Adler und Erik H. Erikson verdanken wir wichtige Erkenntnisse über die psychische Entwicklung des Menschen.

7.5.1. Die früheste Kindheit – das 1. Lebensjahr

Schon die Zeit im Mutterleib ist für die psychische Entwicklung des Kindes von Bedeutung. Ein Säugling kann sich bereits einer menschlichen Stimme zuwenden. Sein Schreien und Weinen ist bereits eine Mitteilung an die Umwelt. In unseren Breiten sind diese Hilferufe primär Ausdruck des Wunsches, aufgehoben und getragen zu werden. Später kommt der Ausdruck von Gefühlen der Zufriedenheit hinzu. Diese äußern sich im Lächeln, Glucksen usw. Auch das Schauen oder Sich-Anklammern sind Mittel des Säuglings, seine Wünsche nach Kontakt kundzutun.

René Spitz untersuchte folgenden Umstand: Von Geburt an bestimmen unbewusst zwei entgegengesetzte Tendenzen im Kind wie in der Mutter die weitere Entwicklung: die Tendenz zur Loslösung und die Tendenz zum Festhalten. So wie das Kind einerseits danach strebt, sich von der Mutter zu lösen und selbstständig zu werden, strebt es andererseits danach, sich an die Mutter zu klammern. Ebenso strebt die Mutter danach, das Kind von sich abzulösen, ihm die Selbstständigkeit zu ermöglichen, andererseits neigt sie dazu, es an sich zu binden. Anfangs sind diese beiden Tendenzen im Gleichgewicht, später muss die Tendenz zum Loslassen bzw. zur Loslösung überwiegen, wenn die Entwicklung regelrecht verlaufen soll.

Am Ende des 3. Lebensmonats sind die Halsmuskeln des Säuglings gut entwickelt, sodass er den Kopf heben kann. Die Bewegung, die ihm bisher dazu gedient hat, die Mutterbrust zu suchen, verwendet er von da an auch, um sie abzulehnen, wenn er seinen Hunger gestillt hat. Es ist nun ganz besonders wichtig, dass die Mutter auch diese Signale des Säuglings mit Einfühlung erkennt und sie liebevoll akzeptiert.

Die Tatsache, dass sich die Mutterbrust vorübergehend immer wieder dem Kind entzieht und erst wieder gesucht und gefunden werden muss, trägt zum Lernen des Kindes bei. Mit der Möglichkeit, die Suchbewegung auch als Bewegung der

¹⁶⁴ Konecny, Edith, Leitner, Maria-Luise. Psychologie. Wien 2000. 226-274.

Ablehnung einsetzen zu können, erwirbt das Kind die Fähigkeit, eine eigene, möglicherweise auch gegen andere gerichtete Meinung auszudrücken und ein Urteil zu fällen. In der psychischen Entwicklung ist nach Spitz das „Ja“ anfänglich nur in einem Zustand der undifferenzierten Einheit mit der Mutter vorhanden, während das „Nein“ im Verlauf der persönlichen Entwicklung zur ersten Form des Urteils wird.

Ist das Kind für Gefühlsbeziehungen reif geworden, ist für die weitere Entwicklung auch der Kontakt mit dem Vater, dessen Anerkennung und liebevolle Zuwendung von großer Bedeutung. Der Vater ist zwar nicht in vollem Umfang Bestandteil der symbiotischen Phase zwischen Mutter und Kind, die Beziehung des Kindes zum Vater scheint jedoch von ganz besonderer Bedeutung für das Gelingen der späteren Entwicklung zur Selbstständigkeit zu sein (Mahler).

Der Mangel einer ausreichenden liebevollen Zuwendung hat eine schwerwiegende Störung der psychischen Entwicklung zur Folge: psychische Verwahrlosung, Störung der geistigen Entwicklung, spätere Asozialität und Kriminalität und vielfach schwere psychische Probleme. Aber auch dann, wenn es die psychische Verfassung der Mutter unmöglich macht, die Tendenz des Kindes zur Loslösung, also seine Selbstständigkeit zu fördern oder auch nur zu dulden – wenn die Mutter das Kind als eine Art Besitz für sich zu behalten trachtet -, kommt es zu nicht weniger schweren psychischen Problemen.

Die Fähigkeit des Menschen, Beziehungen zu anderen herzustellen, die Fähigkeit, andere zu lieben, ist untrennbar verbunden mit der Fähigkeit, die eigene Identität zu finden und Selbstbewusstsein zu entwickeln. Anders gesagt, die eigene Identität finden heißt, sich eine Reihe psychosozialer Erwerbungen anzueignen. Die Entwicklung der Identität hängt von der erfolgreichen Lösung verschiedener von der jeweiligen Entwicklungsstufe abhängiger Krisen ab, die im Leben des Einzelnen auftreten. Jede Bewältigung einer Entwicklungskrise trägt zur Bildung einer zunehmend reiferen Persönlichkeit bei. Diese Reife muss nicht in den Phasen verlaufen, die die Psychologen gefunden haben. Trotzdem sind die Stufen der Identität z.B. nach Erikson hilfreiche Modelle.

Aber auch der Umgang mit der Welt der Dinge muss geübt werden. Im ersten Lebensjahr erweitert sich der Erfahrungsraum des Kindes beträchtlich. Es ergreift die Gegenstände, deren es habhaft werden kann, hantiert damit und beginnt dadurch,

sie zu begreifen. Es lernt Farben, Formen, Gewichte und vieles andere kennen und damit umzugehen. Durch Ergreifen, Fallenlassen, Schieben, Ziehen, Rollen, Werfen der Gegenstände erwirbt das Kind Materialkenntnisse und versucht Problemlösungen. Entsprechende Spielgaben, wie Ball, Würfel, Stofftiere, Spieluhr, einfache Steckspiele, Puzzle usw., wirken anregend, umso mehr, wenn ein interessierter Erwachsener sich am Spiel beteiligt.

Im ersten Lebensjahr sieht u.a. Erikson die Phase, in der die Entscheidung über die Entwicklung eines Urvertrauens oder aber eines Urmissstrauens fällt. Die Ausbildung des Urvertrauens entspricht dabei der Entwicklung ausreichender Gefühlsbeziehungen. Diese Gefühlsbeziehungen, die zunächst zwischen dem Kind und den Eltern bestehen, sind fest und verlässlich und bleiben auch bei räumlicher Entfernung aufrecht. Die Ausbildung eines Ur-Misstrauens dagegen entspricht dem Mangel an ausreichenden Gefühlsbeziehungen.

7.5.2. Die frühe Kindheit – das 2. Lebensjahr

Dass das Schreien des Säuglings genügt, die Hilfe der Eltern herbeizurufen, als ob das Kind allmächtig wäre, wird in der Psychoanalyse Sigmund Freuds als narzisstische Allmacht des Säuglings bezeichnet. Das Kind lernt allmählich, selbst Ausführungsorgan zur Erfüllung seiner Wünsche zu sein. Die gesamte Körpermuskulatur des Kindes ist stark genug geworden, um die Umwelt für sich zu erobern. Das Kind greift nach den Dingen, es beginnt, sich das Gewünschte selber zu holen. Da es aber die Gefahren noch nicht in genügendem Maße erkennt, bedarf es der Lenkung und Behütung durch die Eltern. Diese Situation des Kindes macht es notwendig, aber auch möglich, sich mit den Erwachsenen, den Eltern, zu identifizieren.

Der Vorgang der Identifikation bildet wahrscheinlich den wichtigsten Aspekt der Entwicklung von der Abhängigkeit und Unselbstständigkeit zur Unabhängigkeit und Selbstständigkeit. Im Zuge dieser Entwicklung entsteht aus den Vorformen des „Nein“, aus der Geste der Ablehnung, das semantische Zeichen der Negation. Das „Nein“-Sagen des Kindes ist ein Indikator dafür, dass der Vorgang der Identifikation stattgefunden hat. Um das Kind vor den Gefahren zu bewahren, denen es auf seinen Anstrengungen, die Welt zu erobern, begegnet, müssen ihm die Eltern Einschränkungen auferlegen, die oft unerfreulich für das Kind sind. Die Eltern müssen immer wieder Verbote aussprechen, immer wieder „Nein, nein!“ sagen – was

sie zur Verdeutlichung für das Kind, das in dieser Zeit gerade erst anfängt, die ersten Wörter der Sprache zu erlernen, mit einem energischen Kopfschütteln zu begleiten pflegen. Diese notwendigen Verbote, das „Nein“ der Eltern – von unnötigen und willkürlichen Verboten ist hier nicht die Rede! – zusammen mit dem Kopfschütteln, stellen für das Kind Versagungen dar, bereiten ihm Unlust und machen es aggressiv: Die Aufladung mit Unlust ruft eine aggressive Besetzung hervor, die mittels Assoziationen mit der Gedächtnisspur verknüpft wird, welche das „Nein“ im Erinnerungssystem des Kindes hinterlassen hat. Die Verbindung des „Nein“ mit Unlusterfahrungen bewirkt die aggressive Besetzung, bei der das „Nein“ zu einem geeigneten Mittel geworden ist, Aggressionen auszudrücken.

In dieser Situation beginnt das Kind, sich gegen Einschränkungen zu wenden und um seine Autonomie zu kämpfen. Als Mittel der Selbstverteidigung verwendet das Kind das „Nein“. In diesem Vorgang aber identifiziert sich das Kind mit den verbotenden Eltern, die es auf diese Weise nachahmt. Es beginnt, das, was Vater und Mutter betrifft, so zu erleben, als ob es seine eigene Person beträfe. Damit trifft es in diesem Falle genau das Richtige, denn das, was Vater und Mutter betrifft, ist ja die Sorge, das Kind vor Gefahren zu schützen. Auf diesem Umweg der Identifikation, und nur auf diesem Umweg, lernt das Kind nach und nach die ihm bis dahin unbekannte Sorgfalt, sich vor Gefahr zu schützen. Dass es sich um Identifikation und nicht nur um bloße Nachahmung handelt, zeigt sich deutlich darin, dass das Kind im Laufe des zweiten Lebensjahres die erlernte Fähigkeit des Verbotens und Nein-Sagens nicht nur gegen sich selbst anwendet, zu sich selber „Nein, nein!“ sagt, sondern auch im Spiel in der Rolle der Mutter oder des Vaters zu seiner Puppe, seinem Teddybär.

In der Identifikation mit den Eltern und gleichzeitiger Autonomie ihnen gegenüber verbindet sich das Kind mit den Eltern auf einer neuen Stufe als Verbindung und Vereinigung selbstständiger menschlicher Individuen.

Die Entzweiung wird also zum Mittel der Vereinigung auf einer komplexeren Stufe. Das „Nein“ als Zeichen der Autonomie wird zugleich zum identifikatorischen Bindeglied und damit zum Grundelement der Kommunikation, die der Verbindung selbstständiger Persönlichkeiten entspricht. Das Kind hat mit dem Abschluss dieses entscheidenden Schrittes der Entwicklung gelernt, dem, mit dem es in Liebe verbunden ist, „Nein“ zu sagen, hat gelernt, dass Menschen, die miteinander in Liebe

verbunden sind, auch unterschiedlicher und gegensätzlicher Meinung sein können. Die Möglichkeit, einem nahe stehenden Menschen „Nein“ sagen zu können, ermöglicht aber auch, die Diskussion an die Stelle tätlicher Auseinandersetzung zu setzen. Solange die Entwicklung dies noch nicht zulässt, steht nur die unmittelbare Handlung zur Verfügung, ist es nur möglich, Liebe, Hass und Angst in Form des Angriffs und Kampfes, der Flucht oder der Unterwerfung auszudrücken.

Es ist kein Zufall, dass mit dieser psychischen Entwicklung des Individuums seine sprachliche Entwicklung, das Erlernen der Sprache, Hand in Hand geht. Sind notfalls und unter der Voraussetzung, dass die sonstigen Bedingungen für vernünftiges Handeln und für soziale Verständigung gegeben sind, manchmal auch nicht-verbale Verständigungsmittel möglich, so ist doch zweifellos die Sprache das vorteilhafteste Mittel zur sozialen Verständigung, zur „Herstellung und Aufrechterhaltung von Gemeinschaft“ (Kainz). Auch in der Sprachentwicklung wird deutlich, wie entscheidend die liebevolle Zuwendung der Eltern ihrem Kind gegenüber ist: Das Kind spricht zunächst vieles falsch oder ungenau aus. Es ist wichtig, dass ihm für das, was es richtig gesprochen hat, eine ermutigende Bestätigung gegeben wird und dass Fehler unaufdringlich, aber deutlich berichtigt werden. Wenn das Kind z.B. sagt: „Das ist der Dasten!“, sollte die Antwort lauten: „Ja, das ist der Kasten!“.

Damit das Kind zunehmend lernt, sein eigener Hüter zu sein, muss es das eigene Tun beobachten und kontrollieren. Dazu bedarf es der Fähigkeit zu urteilen. Für die Fähigkeit ist der gedankliche Besitz der Negation, des „Nein“, eine logische Voraussetzung, da Urteilen die Fähigkeit der Entscheidung zwischen Bejahung und Verneinung ist. Die Kombination der drei Funktionen: Ausführung, Beobachtung und Urteil macht es erst möglich, aus Erfahrung zu lernen, und diese Fähigkeit ist das wichtigste Hilfsmittel zur Bewältigung der Aufgaben und Schwierigkeiten des Lebens.

Die notwendige Vorbedingung für den Aufbau, die Organisation und das Zusammenwirken dieser drei Funktionen besteht im Vorhandensein und Funktionieren von Beziehungen, die dem Kind einerseits genügend Unterstützung, Schutz und Geborgenheit, andererseits aber auch genügend Freiheit und Selbstständigkeit bieten. Geborgenheit und Freiheit gehören zur Liebe. Mit Hilfe von Beziehungen, die ihm beides gewähren, wird das Kind fähig, sich zu einem

Menschen zu entwickeln, der andere lieben kann, gleichzeitig aber selbstbewusst und selbstständig ist, sich also des eigenen Wertes bewusst ist, und der fähig ist, für sich und für andere tätig zu sein. Kinder, denen diese Beziehungen in ihrer Entwicklung gefehlt haben, leiden häufig an Persönlichkeitsstörungen, und es ist bezeichnend, dass sie aus Erfahrung nicht lernen können, vor allem nicht aus schmerzhaften Erfahrungen. So ist bei Menschen, die von Alkohol oder anderen Drogen abhängig sind häufig zu beobachten, dass sie überzeugt sind, dass sie „ja jederzeit aufhören können, wenn sie das wollen, und es ihnen daher nicht im Geringsten schaden kann, ein bisschen zu trinken, zu schnupfen, zu rauchen oder zu spritzen.“ Diese Aussagen kommen von Menschen, die oft unfähig sind, aus der schmerzlichen Erfahrung zu lernen, dass sie in Wirklichkeit nicht aufhören können.

Störungen der Entwicklung, insbesondere solche infolge eines Mangels an liebevoller Zuwendung, die Geborgenheit und Freiheit vereint, haben für den späteren Verlauf des Lebens eine große Bedeutung. Diese Entwicklung zur Liebes- und Kommunikationsfähigkeit in Geborgenheit und Freiheit ist nicht nur die Grundlage zur Bewältigung der Lebensaufgaben, sondern, wie René Spitz formuliert hat, auch der Weg zur eigentlichen Menschwerdung.

Das mit dem zweiten Lebensjahr einsetzende Kleinkindalter beschreibt Erikson als die Phase, in der es sich entscheidet, ob das Kind seine Autonomie erlangt oder aber, wenn es ihm nicht gelingt, seine Selbstständigkeit zu erlangen, in Scham und Zweifel gefangen bleibt.

7.5.3. Das Vorschulalter (3.-6. Lebensjahr)

In dieser Altersstufe werden für das Kind Gleichaltrige immer wichtiger, und das soziale Spiel wird zur bedeutsamsten Aktivität. Das Spiel mit dem eigenen Körper, wie es beim Säugling vorherrscht, und das Spiel mit Objekten wird immer mehr zu einem gemeinsamen Spiel mit anderen, zum gemeinsamen Fantasieren und Imaginieren.

In dieser Zeit wird die Symbolisierungsfähigkeit entfaltet. Ein Sessel stellt z.B. das Haus dar, eine Puppe das Baby, ein Knäul Wolle die Hauskatze. Diese Symbolisierungsfähigkeit zeigt sich vor allem im sozialen Spiel und in der Rollenübernahme. Im Spiel heben die Kinder die Realität auf, so wie ein Schriftsteller sich eine Geschichte ausdenkt. Kinder nehmen im Spiel Rollen ein, in denen sie „auftreten“. Sie gestalten ein Thema. Die Fantasie siegt über die Realität. Dennoch

kennen schon kleine Kinder den Unterschied zwischen Realität und Spiel. Ein 3-jähriges Mädchen spielt die Mutter und gibt ihrem Gespielen Anweisungen, was er als Elternteil zu sagen hat.

Das Gestalten von Fantasiethemen bietet dem Kind ein wichtiges Übungsfeld für kreative Fähigkeiten. Ferner können Kinder mit sozialen Regeln und Rollen experimentieren und dabei mit anderen kooperieren. Das Spiel ist daher auch für die weitere soziale Entwicklung sehr wichtig. Ebenso können Ängste und Konflikte zum Ausdruck gebracht werden, womit zusätzlich Möglichkeiten eröffnet werden, sich selbst und andere spielerisch zu beherrschen und anderweitig unerfüllbare Wünsche in der Fantasie zu befriedigen. Das Spiel bietet so die Chance zur emotionalen Verarbeitung.

Ebenso kann im Spiel schon die Fähigkeit eingeübt werden, Spielzeug zu teilen, sich in begehrten Tätigkeiten abzuwechseln, Privilegien abzugeben und gemeinsam mit Nachteilen fertig zu werden, die es gilt auf sich zunehmen. Das sind Verhaltensweisen, die als Vorstufen von Verpflichtungen angesehen werden können. Wenn das Kind eine zunehmende Tendenz zu fairem Verhalten gegenüber Gleichaltrigen zeigt, kann von so etwas wie einem Gerechtigkeitssinn gesprochen werden. Geben, Helfen, teilen und andere Formen sozialen Verhaltens werden immer häufiger. Durch das Übernehmen fremder Rollen im Spiel beginnt das Kind schon früh, sich in andere einzufühlen. Anfangs gilt dies für einzelne Personen, später kann sich die Einfühlung auf andere Gruppen ausweiten. Das Kind lernt Empathie.

Das Kind beginnt, die Beziehungen zwischen Gleichaltrigen als stabile Beziehungen zu betrachten. („er/sie schläft manchmal bei mir“, „wir spielen zusammen“). Später bestehen Freundschaften zwischen Gleichaltrigen im Teilen von gemeinsamen Interessen, Problemen und Geheimnissen. Bereits kleinere Kinder sind imstande, ein Klima der Harmonie und Solidarität zu schaffen. Ältere Kinder können dagegen bereits Meinungsverschiedenheiten in der Freundschaft tolerieren.

Erikson hat in seinem Modell der Identitätsentwicklung darauf hingewiesen, dass es sich nun entscheidet, ob ein Kind, bei dem die schon besprochene Förderung der Selbstständigkeit konsequent fortgesetzt wird, lernt, Initiative zu entwickeln. In einem häuslichen Klima, in welchem Unterdrückung, Bevormundung und vorwurfsvolle

Einengung vorherrschen, und dem Kind Freiheit und Selbstständigkeit versagt werden, entwickelt dieses statt der Initiative Schuldgefühle.

Das Kind übernimmt die Auffassungen und Wertvorstellungen der Eltern. Es ist bereit, das „Gute“ zu tun, weil es die Eltern sagen, und weil es dafür belohnt wird, ihm Lob, Zuwendung, ein Lächeln zu Teil werden. Es ist bereit, das „Böse“ zu unterlassen, weil es andernfalls mit Strafe, mit Liebesentzug zu rechnen hat. Die Beziehungen zu den Spielkameraden sind schon etwas anders. Wenn sich das Verhalten zu den Gleichaltrigen auf Kooperation und Austausch ausrichtet, geht die Entwicklung des Kindes im Regelfall dahin, dass die kooperativen Regeln der Gegenseitigkeit einseitige autoritäre Maßstäbe der erwachsenenorientierten Moral ersetzen (Piaget). Die kindliche Urteilsfähigkeit differenziert sich weiter.

Auch die Bedeutung der Märchen soll als Hilfe beim Erwerb einfacher Wertkonzepte erwähnt werden. Das Märchen macht das Kind mit guten und bösen Personen bzw. Taten in simpler Schwarz-Weiß-Malerei bekannt. Die gute Tat wird im Märchen belohnt, die böse bestraft. Das Märchen bietet dem Kind überdies die Möglichkeit, aggressive Fantasien zuzulassen, ohne Schuldgefühle zu bekommen.

Im Gegensatz zum „autoritären“ Gewissen, wo Angst vor Strafe das Handeln bestimmt, zeigt das „humanistische“ Gewissen echtes Verantwortungsgefühl sich selbst gegenüber. Das humanistische Gewissen zeigt sich in der Fähigkeit, auf sich selbst zu hören, auch auf die Gefahr hin, der Missbilligung durch die Mitmenschen ausgesetzt zu sein (Erich Fromm. Psychoanalyse und Ethik 1985). Eltern und Erzieher sollten dem Kind bei der Ausbildung einer differenzierten moralischen Urteilskraft und dem daraus resultierenden Handeln eine Stütze sein.

Erikson spricht bei einer positiven Bewältigung der psychosozialen Entwicklungskrise im Alter von drei bis sechs Jahren von der Fähigkeit, Initiative zu übernehmen. Im Falle einer negativen Entwicklung in dieser Zeit vom Vorherrschen des Schuldgefühles anstelle zielgerichteten und zweckhaften Handelns.

Eine wesentliche Erfahrung für Kinder im Vorschulalter ist der Besuch des Kindergartens. Ein Kindergarten hat die Aufgabe, die Erziehung der Kinder durch die Familie zu unterstützen und zu ergänzen. Der Kindergarten soll zur Entwicklung

eines gesunden Gefühlslebens beitragen, aber auch kognitive Fähigkeiten und schöpferische Aktivitäten fördern.

7.5.4. Das Schulalter

Im Schulalter kommt es – im günstigen Falle, d.h. durch konsequente Anwendung der entwickelten Initiative unter entsprechend verständnisvoller Anleitung, die Mut und Selbstvertrauen fördert – zur Entfaltung jener Fähigkeit, die Erikson Werksinn nennt. Es ist dies die Fähigkeit, in Identifikation mit einem Vorbild – dem Vorbild eines Menschen, der etwas leistet und etwas hervorbringt, das Anerkennung, ja Bewunderung verdient – selbst etwas Brauchbares, Nützliches, Schönes zu produzieren, eine anerkennenswerte Leistung zu vollbringen. Im gegenteiligen, ungünstigen Fall tritt eine Identitätssperre ein, es gelingt nicht, dem Vorbild nachzukommen, und ein Minderwertigkeitsgefühl entwickelt sich.

Alfred Adler hat gezeigt, dass Minderwertigkeitsgefühle aus mancherlei Anlässen entstehen; sie können in physischer Schwächlichkeit, Kränklichkeit, in Verzärtelung oder ungünstiger Stellung in der Geschwisterreihe wurzeln. Es ist eine bedrängend traurige Tatsache, dass aufgrund der Diskriminierung der Frauen in unserer Gesellschaft, vielen Frauen dieses Minderwertigkeitsgefühl anezogen wird. Die Erfahrung von Ermutigung oder Entmutigung sind für die psychische Entwicklung sehr wichtig. Denn ein Minderwertigkeitsgefühl kann kompensiert werden. Dies kann geschehen, indem eine Schwäche durch überdurchschnittliche Leistungen auf einem anderen Gebiet ausgeglichen wird. Ermutigung kann über eine Enttäuschung helfen und zur Überwindung von Schwierigkeiten anfeuern. Eine schlechte Erfahrung kann derart eine Wirkung haben, die gut ist.

Verzärtelnde Erziehung entmutigt, weil sie frustrationsintolerant macht; repressive autoritäre Erziehung entmutigt, weil sie unselbstständig macht, das Selbstvertrauen hemmt und durch Unterdrückung zu indirekter (heimtückischer und hinterlistiger) Aggressivität führt; liebelose Erziehung entmutigt, weil sie verzweifelt macht, und deshalb führt sie auch meist zu direkter Aggression und Asozialität.

Der autokratische oder der sozial-integrative bzw. demokratische Erziehungsstil werden die folgenden Fragen sehr unterschiedlich beantworten. Der Laissez-faire-Stil kann die Ausrede zu einer Form der Verwahrlosung sein, wenn er diese Fragen nicht beantwortet.

Wer bestimmt, was im Unterricht geschieht und wie es geschieht? Wie erfolgt die Unterrichtsführung (Demonstration, Wiederholung oder Gruppenarbeit, Gespräch? Wie erfolgt die Beurteilung und die Kritik? Mit welchen einzelnen Maßnahmen arbeitet der Lehrer)? Welche Grundeinstellung des Lehrers zum jungen Menschen herrscht vor?

7.5.5. Die Adoleszenz

Bei Mädchen ist die körperliche Entwicklung mit etwas 16-17 Jahren vollendet, bei männlichen Jugendlichen im Alter von 18-20 Jahren.

Die Grenze des Jugendlichen zum Erwachsenen verschiebt sich heute. Das Bildungssystem nimmt lange Zeit in Anspruch, der Eintritt in den Beruf verzögert sich. Jugendliche bleiben daher länger ökonomisch abhängig und leben bei ihren Eltern; auch durch Heirat verliert man heute nicht unbedingt den Status des Jugendlichen: Viele junge Leute sind verheiratet, ohne ökonomisch unabhängig zu sein, und zählen sich selbst zu den Jugendlichen. Insgesamt kann man heute den 12- bis 30-Jährigen den Status des Jugendlichen zuordnen.

In der Adoleszenz entscheidet es sich, ob der Heranwachsende seine Erwachsenen-Identität finden und gestalten kann. Es geht darum, welche Lebensrichtung man einschlagen will. Eine konsolidierte Erwachsenen-Identität äußert sich hauptsächlich darin, dass der junge Mensch sich selbst, seine Handlungen und die Ereignisse des eigenen Lebens annehmen und mit Zufriedenheit sagen kann: „Ich bin, was ich bin.“

Es geht in dieser Zeit viel ums Ausprobieren von Lebensausrichtungen. Trotz zeitweiliger Identitätsverwirrungen und Entwicklungsstörungen finden die meisten zu einem guten emotionalen Befinden, zu Selbstwertgefühl und eigenen Werten, sowie zu dem Gefühl, im Leben eine Ausrichtung zu haben.

Wenn aber die Grundlagen im frühen Kindesalter nicht geschaffen werden konnten und/oder Vorbilder versagt haben und die Integration der Erwachsenen-Identität nicht gelingt, kommt es zu einer Identitätsdiffusion (Erikson) im Sinne einer psychischen Störung. Als Trotzreaktion kommt es zur Flucht in eine negative Identität, dem genauen Gegenteil des Vorbildes, es kommt zur Identitätsdiffusion, d.h. dem Gefühl, dass eigenes Handeln in Raum und Zeit das Leben nicht mehr verändern können, es kommt zu Asozialität und Kriminalität.

Am Ende der Adoleszenz gehen Identität und Intimität Hand in Hand. Ein wichtiger Teilaspekt der Identitätsfindung ist die Übernahme der Geschlechts-Identität, das Hineinwachsen in die Geschlechtsrolle, die Rolle der Frau bzw. die Rolle des Mannes. Auch was die psycho-sexuelle Entwicklung betrifft, müssen die Jugendlichen sich mit ihren Wünschen, Ängsten und den Normen der Umwelt auseinandersetzen.

Arbeit bedeutet für den Jugendlichen sinnerfüllende Zeitverwendung, soziale Kontakte, Berufsprestige, Integration, soziale Anerkennung, Existenzsicherung und damit eine günstige Entwicklung von Selbstsicherheit, Selbst- und Fremdeinschätzung. Wenn die Arbeit für den Jugendlichen ihre identitätsstiftende Wirkung verliert, ist zu erwarten, dass er eine Aufteilung seines Lebens in die Bereiche Beruf und Freizeit vornimmt.

7.5.6. Das frühe Erwachsenenalter und das Erwachsenenalter

Es geht jetzt darum, ob sich der junge Erwachsene als fähig erweist, eine wirklich tragfähige und innige Beziehung aufzunehmen, oder ob er sich beziehungsunfähig zeigt und isoliert bleibt. Intimität oder Isolierung nennt Erikson die positive bzw. negative Lösung dieser Entwicklungskrise. Dieser Lebensabschnitt ist bestimmt durch Erproben und Pflegen von Gemeinschaften, Einlassen auf den (Lebens)Partner, Arbeits- und Wohnungsbeschaffung, Erziehung der Kinder.

Es fällt die Entscheidung zwischen Generativität und Selbstabsorption (Erikson). Kann der Erwachsene etwas Konstruktives hervorbringen oder aus Ermangelung dieser Fähigkeit nur sich selbst verzehren?

So wie der Mensch lernen muss, sich in neuen sozialen Situationen zurechtzufinden, etwas nach der freiwilligen oder unfreiwilligen Trennung von Freunden, (Ehe)Partnern, Organisationen, muss er auch bereit sein, sich im Bedarfsfalle neue Kompetenzen im beruflichen Bereich anzueignen. Die beruflichen Anforderungen wechseln immer rascher, immer rigider werden die Anforderungen an die Lernbereitschaft und Lernfähigkeit auch des erwachsenen Menschen. Auch die Verbesserung der sozialen Kompetenzen, Persönlichkeitsbildung, Psychohygiene (z.B. im Zusammenhang mit Stress, Burnout-Syndrom) sind mit Lernen neuer Einstellungen und Verhaltensweisen verbunden.

7.5.7. Das reife Erwachsenenalter und das Alter

Kann der reife und schließlich alt gewordene Mensch im Rückblick mit berechtigter Freude und Befriedigung, wenn auch nicht kritiklos eitel, auf die erfüllten Aufgaben seines Lebens zurückblicken, spricht Erikson von Integrität. Verzweifelt er am Sinn seines Lebens und seiner Lebensarbeit, so nennt Erikson dies Lebensekel. Vereinsamung, Überflüssigwerden, das Fehlen einer befriedigenden sinnvollen Beschäftigung, Isolierung von der jüngeren Generation einerseits, Verbindung und Zuneigung, sinnvolle Tätigkeit und angemessene Teilnahme am Familienleben andererseits können das Altern jeweils erschweren oder erleichtern.

Für ChristInnen ist es eine Hoffnung, ein erfülltes Leben führen zu dürfen. Kann man dankbar auf sein Leben zurückblicken, steht man fest in seinem Glauben, in seiner Identität und Integrität als Christin oder Christ und in der Zuversicht an die Barmherzigkeit Gottes, dann wird man auch vor dem Tod keine quälende Angst haben. GS 15 lehrt: Ich werde nicht „vor der völligen Zerstörung und dem endgültigen Untergang“ meiner Person erschrecken sondern mich vertrauensvoll in den Händen des „allmächtigen und erbarmungsvollen Heiland“ in „die immerwährende Gemeinschaft unzerstörbaren göttlichen Lebens“ rufen lassen. Dies in der Glaubensgewissheit, dass dieses Heil „Christus, indem Er den Menschen durch seinen Tod vom Tod befreite, durch seine Auferstehung zum Leben erlangt“ hat (Vgl. 1 Kor 15,56-57).