

Hermeneutik in der Moraltheologie

Von Walter Kerber, S. J.

Die gesonderte Behandlung eines Problems der Hermeneutik speziell in der Moraltheologie bedarf einer Rechtfertigung. Wenn man unter „Hermeneutik“ die Lehre von den Prinzipien der Auslegung einer *Aussage* versteht¹, so wird sich die *theologische* Hermeneutik in erster Linie mit der Auslegung der Aussagen der Heiligen Schrift zu beschäftigen haben², aber auch mit den Dokumenten der Tradition, besonders den verbindlichen Aussagen des kirchlichen Lehramtes, das die Aussagen der Offenbarung ausgelegt hat. Da es aber mit Sicherheit außerhalb von Schrift und Tradition keine weiteren Quellen einer streng theologischen Lehre geben kann, erscheint eine eigene Behandlung der Hermeneutik in der Moraltheologie überflüssig und könnte höchstens ein paar Anwendungen für die pastorale Praxis bieten.

Entgegen dieser Auffassung soll hier gezeigt werden, daß sich in der Moraltheologie das hermeneutische Problem in einer ganz eigenen Weise stellt, mehr noch: daß es hier eine besondere Tiefe und Zuspitzung erhält.

In der moraltheologischen Hermeneutik geht es nicht nur darum, was die eigentliche Bedeutung des Wortes Gottes oder einer kirchlichen Definition ist, sondern um die Frage, was wir hier und heute tun sollen. Viele sittlichen Gebote, wie sie in der Heiligen Schrift enthalten sind oder von der Kirche verkündet wurden, setzen eine bestimmte geschichtliche Situation voraus und brauchen deshalb nicht unbedingt auch heute noch zu gelten, wenn sich die Situation gewandelt hat. Es wandelt sich also nicht nur das *Sprachverständnis*, sondern in einem noch näher zu umschreibenden Sinne das, was durch die Sprache ausgedrückt werden soll, weil heute vielleicht ein anderes Handeln sittlich gefordert wird als früher. Ein einfaches Beispiel: Der passive, vertrauende Gehorsam gegenüber der von Gott gesetzten Obrigkeit mag in einer bestimmten Gesellschaft als Bedingung friedlichen Zusammenlebens sittlich geboten sein. Eine andere, offen und demokratisch strukturierte Gesellschaft erfordert Zivilcourage, Mut zur Kritik, vielleicht zum aktiven Widerstand. — Diese Schwierigkeit besteht aber grundsätzlich für jede Auslegung eines Gesetzes-

¹ Herbert Vorgrimler, Art. Hermeneutik, in: LThK V (21960) 256 f.

² Ebd.: „Zu einer eigenen Disziplin ist die theologische Hermeneutik nur als Biblische Hermeneutik entwickelt worden.“

textes mehr oder weniger und ist mit den Mitteln der allgemeinen juristischen Hermeneutik zu lösen.

Ein Unterschied ergibt sich jedoch aus der Eigenart des sittlichen Handelns. Für das rein rechtliche Handeln genügt notfalls die äußere Konformität mit dem Gesetz, der reine Gesetzesgehorsam, ohne daß die für das Gesetz maßgeblichen Gründe immer bejaht oder überhaupt erkannt werden müssen. Das eigentlich sittliche Handeln ist dadurch ausgezeichnet, daß der betreffende sittliche Wert bewußt erfaßt und verwirklicht werden sollte. Ziel allen sittlichen Handelns ist der gute, der vollkommene Mensch, der „Gerechte“, der Mann nach dem Willen Gottes. Die in der Heiligen Schrift enthaltenen sittlichen Gebote sollten also in ihrer sittlichen Werthaftigkeit erkannt und bejaht werden; es genügt nicht der bloße äußere Gesetzesgehorsam wie gegenüber dem positiven Recht, wengleich selbstverständlich der gläubige Gehorsam gegenüber dem geoffenbarten Willen Gottes auch als selbständiger sittlicher Wert anzusehen ist.

Für die moraltheologische Hermeneutik ergibt sich daraus das Problem, wie die sittlichen Gebote der Offenbarung vom Menschen überhaupt verstanden werden können. Damit der Mensch ein Gebot verstehen könne, muß er schon ein Vorverständnis für das Gesollte besitzen; kann also die Offenbarung überhaupt völlig neue sittliche Inhalte vermitteln, die dem Menschen nicht schon wenigstens grundsätzlich bekannt sind? Wenn sie solche neuen sittlichen Inhalte aber nicht enthält, was vermag sie noch zur sittlichen Erkenntnis beizutragen? Für die Behandlung der Hermeneutik in der Moral muß also auch auf das Verhältnis der Offenbarungsmoral zum natürlichen Sittengesetz eingegangen werden.

Die Aktualität des hermeneutischen Problems in der Moraltheologie

In der Moraltheologie scheint sich die hermeneutische Frage vor allem bezüglich der Aussagen des kirchlichen Lehramtes zu stellen, und hier wird sie als besonders brennend empfunden. Allenthalben hören und lesen wir, daß die christliche Morallehre sich in einer Krise befinde³. Das „Unbehagen“ bezieht sich dabei zunächst auf die moraltheologische Wissenschaft, auf die Art und Weise, wie die sittlichen Gebote des christlichen Lebens systematisiert und formuliert werden,

³ Aus der umfangreichen Literatur zur Krise der Moral vgl. *Jacques Leclercq*, Christliche Moral in der Krise der Zeit (Einsiedeln 1954); *Ignace Lepp*, Die neue Moral (Würzburg 1964); *Bernhard Häring*, Moralverkündigung nach dem Konzil (Frankfurt 1966); *Josef Fuchs*, Moral und Moraltheologie nach dem Konzil (Freiburg 1967); *ders.*, Die abgelebte Moral – Eine Diskussion, in: Frankfurter Hefte 22 (1967) 305–319; *Marc Oraison*, Eine Moral für unsere Zeit (Olten und Freiburg 1968).

was in den Vordergrund gestellt und in welcher Form sie verkündet werden. Darüber hinaus richtet sich ein gewisses Mißtrauen aber auch gegen das Lehramt der Kirche selbst, das diese moraltheologische Wissenschaft in weitem Umfang mit ihrer Autorität deckte und dessen Aussagen von der Moraltheologie zugrunde gelegt und interpretiert wurden. „Hatte man bisher gerade die katholische Kirche und die von ihr verkündete Moral als jenen Fels erlebt, der gegen alle Brandungen der Zeit, gegen alle Aufweichungsversuche hinsichtlich der Moralität unerbittlich standhielt und seine unwandelbaren Prinzipien als Gesetze Gottes und der Natur — gemäß dem Apostelwort ‚gelegen oder ungelegen‘ (2 Tim 4, 2) — verkündete, so scheint jetzt vieles ins Gleiten zu kommen.“⁴ Aussagen des Lehramtes in Fragen der Moral, die früher als unbezweifelbar sicher und überzeitlich wahr angesehen wurden, werden heute in Frage gestellt oder scheinen nicht mehr zu gelten. Viele Katholiken fragen sich bestürzt: „Was bleibt?“

Am deutlichsten und lebendigsten wird diese Unruhe empfunden in den Fragen der Ehemoral und Empfängnisverhütung. Die traditionelle Sexualmoral war bestimmt von dem Gedanken, daß die eheliche Hingabe wesentlich auf die Zeugung menschlichen Lebens hingeordnet ist. Für die katholische Ehemoral grundlegend war die normative Definition der ehelichen Beziehung als eines „actus per se aptus ad proles generationem“⁵. Die mit dem ehelichen Akt verbundene Lustempfindung wurde als sittlich gerechtfertigt angesehen von dieser Hinordnung auf die Zeugung von Nachkommenschaft, wenn auch mit unterschiedlicher Bewertung im Laufe der Geschichte der Moraltheologie⁶. Von hier aus mußte jeder Versuch, dem ehelichen Akt die ihm innewohnende natürliche Zeugungskraft durch einen positiven Eingriff zu nehmen, als „unnatürlich“ und unsittlich erscheinen, und deshalb wurde vom kirchlichen Lehramt jede direkte Empfängnisverhütung mit Nachdruck verworfen als unter allen Umständen und für alle Zeiten mit dem Gesetze Gottes und der Natur selbst in Widerspruch stehend⁷.

Wenn ein ehelicher Akt tatsächlich „per accidens“ das ihm objektiv

⁴ Vgl. *Johannes Gründel*, Wandelbares und Unwandelbares in der Moraltheologie (Düsseldorf 1967) 8.

⁵ Can. 1081 § 2 CIC. Vgl. hierzu besonders *Josef Fuchs*, Die Sexualethik des heiligen Thomas von Aquin (Köln 1949).

⁶ Zur Geschichte der katholischen Sexualmoral vgl. u. a. *Heinrich Klomps*, Ehemoral und Jansenismus (Köln 1964) und die dort angeführte Literatur. — Beispielsweise wurde durch Innozenz XI. der Satz verurteilt: ‚Opus coniugii ob solam voluntatem exercitum penitus caret culpa ac defectu veniali‘ (DS 2109).

⁷ Vgl. *Pius XI.*, Enzykl. „Casti Connubii“ (DS 3716); *Pius XII.*, Ansprache an die Mitglieder des Verbandes katholischer Hebammen Italiens vom 29. Okt. 1951, in: *Utz-Groner*, Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens (Freiburg/Schw. 1954) Nr. 1064.

vorgegebene Ziel der Fruchtbarkeit aus natürlichen Ursachen nicht erreichen kann, z. B. aus zeitweiliger oder dauernder Sterilität der Frau⁸, mußte deshalb die Weiterführung des ehelichen Lebens noch nicht verboten werden: Für die sittliche Bewertung wurde nicht als primär entscheidend angesehen, ob das objektiv vorgegebene Ziel tatsächlich erreichbar ist, auch nicht, was die Menschen subjektiv beim Akt beabsichtigen, sondern nur, daß der Akt *in sich* zielentsprechend auf Zeugung hin gestaltet bleibt, soweit das am Menschen liegt⁹. Die Empfängnisverhütung durch Zeitwahl aus entsprechend schwerwiegenden Gründen, d. h. die Enthaltung vom ehelichen Verkehr zu Zeiten der Fruchtbarkeit der Frau, konnte deshalb erlaubt werden, ohne daß damit die Zeugung als Hauptzweck der ehelichen Begegnung in Frage gestellt schien¹⁰. Hingegen wurden alle Versuche, die eheliche Gemeinschaft als spezifisch menschliche Angelegenheit in erster Linie von der gegenseitigen Vollendung der Gatten her zu konzipieren oder zumindest diese nicht als Nebenzweck der Zeugung unterzuordnen¹¹, energisch von der kirchlichen Autorität zurückgewiesen¹².

Im Laufe der letzten Jahre hat sich jedoch in der Kirche eine Eheauffassung durchgesetzt, in der die eheliche Liebe zwischen Mann und Frau als echter sittlicher Eigenwert verstanden wird. In dieser Auffassung besitzen die ehelichen Akte eine selbständige sittliche Würde als Ausdruck des gegenseitigen Übereignetseins der Gatten und zu dessen Vertiefung¹³, als Weg zur gegenseitigen Vollendung¹⁴, ohne daß dieses Sinnziel der ehelichen Fruchtbarkeit *untergeordnet* würde. Diese Sichtweise der menschlichen Sexualität findet sich zwar schon in den Schriften des Alten Testaments¹⁵, und spielte auch schon immer im subjektiven Wertebewußtsein der Menschen eine große Rolle¹⁶.

⁸ „Si autem per accidens generatio ex emissionem seminis sequi non possit, non propter hoc est contra naturam, nec peccatum, sicut si contingat mulierem sterilem esse.“ (S. Thomas, *Contra Gentiles*, 3, 122.)

⁹ Vgl. J. Fuchs, a. a. O. (Anm. 5) 125.

¹⁰ Vgl. Pius XI., Enzykl. „*Casti Connubii*“ (DS 3718).

¹¹ Vgl. Herbert Doms, *Vom Sinn und Zweck der Ehe* (Breslau 1935) bes. 40 und 90.

¹² Vgl. das Dekret des Hl. Offiziums vom 29. März 1944 (DS 3838). – Doms hatte sich vor allem gegen die Auffassung gewandt, nach der die Zeugung im Grunde als der einzige unabhängige Ehezweck angesehen wurde, während die *finis secundarii* nur von diesem Hauptzweck ihre Rechtfertigung erhalten, eine Auffassung, von der er zeigen konnte, daß sie das Denken führender katholischer Moraltheologen beherrschte (Herbert Doms, *Du sens et de la fin du mariage*, in: *NouvRevTh* 66 [1939] 513–538, bes. 529–531).

¹³ Pastoralconstitution „*Gaudium et Spes*“ (GS) 49,2.

¹⁴ GS 48,2; Enzykl. „*Humanæ Vitæ*“ (HV) 8.

¹⁵ Etwa im Hohenlied.

¹⁶ Auch „*Casti Connubii*“ enthält schon die Bemerkung: „Die gegenseitige innere Formung der Gatten, das beharrliche Bemühen, einander zur Vollendung zu führen, kann man, wie der Römische Katechismus lehrt, sogar sehr wahr und richtig als Hauptgrund und eigentlichen Sinn der Ehe bezeichnen. Nur muß man

Aber ihre ausdrückliche theologische Entfaltung in kirchenamtlichen Dokumenten fand diese Sicht der ehelichen Liebe erst in den Ehekapiteln der Konzilskonstitution „Gaudium et Spes“ und in der Enzyklika „Humanae Vitae“.

In „Gaudium et Spes“ wurde auf die Unterscheidung zwischen Hauptziel und Nebenzielen der Ehe völlig verzichtet, die eheliche Fruchtbarkeit erst nach dem Kapitel über die eheliche Liebe behandelt und mit lehramtlicher Ausdrücklichkeit betont, daß die Ehe nicht nur zur Zeugung von Kindern eingesetzt ist, sondern daß unter Umständen das intime eheliche Leben weitergeführt werden muß, auch wenn die Zahl der Kinder nicht vermehrt werden darf¹⁷. Auch die Enzyklika „Humanae Vitae“ geht aus von einer theologischen Sinnbedeutung der ehelichen Liebe als Eigenwert, die, verstanden als „vollmenschliche Liebe, d. h. als *sinnenhaft* und geistig zugleich“, unmittelbar auf Gott, der die Liebe ist, als auf ihren Quellgrund zurückgeführt wird¹⁸. Liebende Vereinigung und Fortpflanzung werden als selbständige Sinngelalte des ehelichen Aktes nebeneinandergestellt¹⁹ und auch die Möglichkeit anerkannt, daß verantwortungsbewußte Elternschaft zu der Entscheidung führt, zeitweise oder dauernd auf weitere Kinder zu verzichten²⁰.

Es läßt sich nicht leugnen, daß sich damit innerhalb weniger Jahre eine Vertiefung und Wandlung der kirchlichen Lehre über die Ehe zwecke vollzogen hat, eine Entwicklung, von der her einzelne frühere lehramtliche Entscheidungen²¹ und ein Großteil der katholischen moraltheologischen Literatur über diese Frage als überholt angesehen werden müssen. Sosehr eine derartige Entfaltung des kirchlichen Traditionsgutes zu begrüßen ist, so löst sie doch die beunruhigende Frage nach den Grenzen aus, bis zu denen die Moraltheologie sich wandeln kann. Hier gewinnt das hermeneutische Problem in der Moraltheologie eine unmittelbar praktische Bedeutung.

Viele katholische Moraltheologen kamen im Verlauf der letzten Jahre zu der Überzeugung, daß sich aufgrund des vertieften und gewandelten Eheverständnisses das absolute und unbedingte Verbot jeder direkten Empfängnisverhütung nicht länger aufrechterhalten lasse. Wie oben gezeigt wurde, hatte dieses Verbot zur logischen Voraussetzung, daß die eheliche Hingabe wesentlich und unabdingbar als

dann die Ehe nicht im engeren Sinne als Einrichtung zur Zeugung und Erziehung des Kindes, sondern im weiteren als volle Lebensgemeinschaft fassen“ (DS 3707).

¹⁷ GS 47–52, bes. 51: „Wo nämlich das intime eheliche Leben unterlassen wird, kann nicht selten die Treue als Ehegut in Gefahr geraten und das Kind als Ehegut in Mitleidenschaft gezogen werden.“

¹⁸ HV 9.

¹⁹ Ebd. 12.

²⁰ Ebd. 20.

²¹ Etwa die oben (Anm. 12) angeführte Entscheidung (DS 3838).

Zeugungsakt verstanden werden müsse. Nimmt man aber mehrere selbständige „natürliche“ Sinnziele des ehelichen Aktes an, von denen das eine nicht einfach im Dienste des anderen steht, etwa den Ausdruck der Gattenliebe und die Fortpflanzung, so vermag nicht mehr einzuleuchten, warum nicht auch durch einen direkten Eingriff die Zeugung in jenen Fällen ausgeschlossen werden dürfe, wenn ihre Ermöglichung aus den Umständen heraus sittlich nicht verantwortet werden kann, das eheliche Leben aber weitergeführt werden soll.

Obwohl sich nun die Prämissen der traditionellen sexualethischen Argumentation geändert hatten und die neue Sicht der Ehe zwecke vom Papst selbst übernommen wurde, glaubte Paul VI. in „*Humanae Vitae*“ dennoch die Forderung aufrechterhalten zu müssen, „daß jeder eheliche Akt von sich aus auf die Erzeugung menschlichen Lebens hingebunden bleiben muß“²². Das in der Enzyklika immer wiederkehrende Hauptargument ist dabei die Kontinuität der kirchlichen Ehelehre²³. Ihr galt offenbar die Hauptsorge des Papstes. Dieses Argument allein vermag aber nicht voll zu überzeugen. Es bleibt nämlich zu fragen, ob der auch vom Papst anerkannte Wandel „in der Auffassung vom Wert der Gattenliebe in der Ehe und in der Beurteilung des ehelichen Verkehrs im Hinblick auf diese Liebe“²⁴ nicht auch die sich daraus ergebenden moraltheologischen Folgerungen mit Notwendigkeit verändert.

Der Papst betonte demgegenüber, daß die beiden Sinngehalte, die dem ehelichen Akte innewohnen, nämlich liebende Vereinigung und Fortpflanzung, vom Menschen nicht eigenmächtig voneinander gelöst werden dürften, weil nämlich ihre unlösbare Verknüpfung von Gott bestimmt sei²⁵. Nun werden zweifellos die Eheleute „bei der Aufgabe, das Leben weiterzugeben, keineswegs ihrer Willkür folgen dürfen, gleichsam als hinge die Bestimmung der sittlich gangbaren Wege von ihrem eigenen und freien Ermessen ab“²⁶. Es gibt aber Fälle, in denen die beiden Sinngehalte schon vorgängig zum menschlichen Eingreifen aus den Umständen heraus so getrennt sind, daß der eine Sinngehalt, die liebende Vereinigung, als sittlich notwendig und erwünscht, der andere hingegen, die Fortpflanzung, als sittlich unverantwortbar bezeichnet werden muß, wenn etwa, um ein extremes Beispiel zu wählen, eine Empfängnis das Leben der Frau schwer gefährden würde. Warum sollte in einem solchen Falle eine direkte Empfängnisverhütung durch einen positiven Eingriff des Menschen unbedingt als unsittlich anzusehen sein?

²² HV 11.

²³ HV 4,3; 6,1; 10,6; 11; 16,3; 18,1; 31.

²⁴ HV 2.

²⁵ HV 12.

²⁶ HV 10,6.

Das Festhalten des Papstes an dem Verbot jeder direkten Empfängnisverhütung hat eine weltweite lebhaftige Diskussion ausgelöst, wobei zu bedauern bleibt, daß über diesem speziellen Anwendungsfall die grundlegenden positiven Aussagen der Enzyklika weit weniger Beachtung fanden. Was immer das Ergebnis dieser innerkirchlichen Diskussion sein mag, so bleibt festzuhalten, daß es sich bei der Frage der Empfängnisverhütung anders als bei der Frage der Ehezwicke nicht um ein eigentlich hermeneutisches Problem handelt. Hier geht es nicht in erster Linie um ein tieferes Verstehen von Sinngehalten, sondern zunächst nur darum, ob bestimmte Aussagen innerhalb eines gegebenen Bedeutungszusammenhangs richtig oder falsch abgeleitet sind. Zur Lösung dieser Frage genügt aber an sich die natürliche Vernunft, und grundsätzlich stehen dem Papst dafür keine zusätzlichen *Erkenntnisquellen* zur Verfügung, die nicht auch jene Bischöfe und Priester, Moraltheologen und Laien besitzen, denen trotz ehrlichen Müehens und oft persönlicher Betroffenheit die Gründe für dieses Verbot auch nach Erscheinen der Enzyklika nicht einsichtig wurden. Auch das Licht des „Heiligen Geistes, mit dem besonders die Hirten der Kirche bei der Darlegung der Wahrheit ausgestattet sind“²⁷, auf das sich der Papst beruft, führt in Fragen des natürlichen Sittengesetzes zunächst nur zur besseren Erkenntnis der natürlichen Vernunftgründe und ist keine in sich unabhängige zusätzliche Erkenntnisquelle, steht außerdem grundsätzlich, wenn auch vielleicht nicht in demselben Maße, jedem Gläubigen zur Verfügung, der sich ehrlich um Erkenntnis müht.

Weil sich der Papst aber besonders noch auf die kirchliche Lehrautorität berufen hat²⁸, trat ein anderes theologisches Problem in diesem Zusammenhang viel stärker in den Vordergrund, nämlich die Frage, ob und wie es möglich ist, daß das kirchliche Lehramt in einer so bedeutenden Sache sich geirrt haben könnte.

Die Grenzen der kirchlichen Lehrautorität

Um von vornherein nicht vor die Notwendigkeit gestellt werden zu können, eine Aussage des kirchlichen Lehramtes als unrichtig bezeichnen zu müssen, hat *Jakob David* schon vor der Veröffentlichung von „*Humanae Vitae*“ darauf hingewiesen, daß es sich in der Frage der Empfängnisverhütung wie in vielen anderen ähnlichen Fällen nicht eigentlich um eine Interpretation der göttlichen Offenbarung, sondern des sittlichen Naturgesetzes handelt²⁹. Er bezweifelt, ob die

²⁷ HV 28.

²⁸ HV 8,28.

²⁹ *Jakob David*, Kirche und Naturrecht. Versuch einer neuen Grenzziehung, in:

Lehrautorität der Kirche sich auch auf das sogenannte reine Naturrecht erstreckt, also auf sittliche Gebote, die sich nicht aus der Offenbarung und der echt theologischen Tradition, sondern nur aus Vernunft-Überlegungen ergeben. „Ruht die *Lehrautorität* der Kirche nicht auf der Offenbarung und ist sie nicht durch diese auch begrenzt? Woher nimmt sie dann aber das Recht, die sachliche Kompetenz und die Autorität, mit theologischer Verbindlichkeit Wahrheiten festzulegen und den Gläubigen verbindlich vorzuschreiben, die sie selbst weder direkt noch indirekt (durch Ableitung) aus der Offenbarung, sondern nur aus rein natürlichen Erkenntnissen schöpft?“³⁰

David würde also die *Lehrautorität* der Kirche einschränken auf die Weitergabe, Auslegung, Bewahrung, Abgrenzung und Vertiefung der göttlichen Offenbarung, würde ihr auch das Recht zugestehen, Auslegungen des Naturrechts, die mit der Offenbarung in Widerspruch stehen, abzulehnen³¹, ihr aber das Recht bestreiten, sittliche Forderungen, die sich nur auf rein philosophischem Wege begründen lassen, mit lehramtlicher Verbindlichkeit vorzutragen. Er kann sich darauf berufen, daß die feierlich definierte Unfehlbarkeit der Kirche ‚in doctrina fidei et morum‘ sich unmittelbar nur auf die geoffenbarte Wahrheit bezieht³². Die vielen Verlautbarungen der Kirche zu naturrechtlichen Fragen gerade im sozialen Bereich interpretiert David als Äußerungen des „*Hirtenamtes*“³³, dem keine Unfehlbarkeit zukommt und das vor allem dann die Gläubigen zu leiten hat, wenn und solange die Urteilsfähigkeit der einzelnen wie der Völker nicht voll entwickelt ist³⁴.

Auf den ersten Blick scheint die These von David eine ganze Reihe von Schwierigkeiten elegant zu lösen. Gerade die umstrittensten Aussagen der Kirche in Ethik und Moral bedürfen nach dieser Auffassung keiner komplizierten Hermeneutik, weil sie ausdrücklich als Interpretation nicht der Offenbarung, sondern des natürlichen Sittengesetzes formuliert waren und damit nach David gar nicht in die kirchliche Lehrkompetenz fallen.

Aber bei näherem Zusehen muß man sich doch fragen, ob mit der Unterscheidung zwischen Lehr- und Hirtenamt viel gewonnen ist.

1. Es ist nicht einzusehen, warum das *Hirtenamt* der Kirche, wenn man seine Autorität wirklich theologisch und nicht rein menschlich

Orientierung 30 (1966) 129–132; *ders.*, Neue Aspekte der kirchlichen Ehelehre (Bergen-Enkheim 1967) bes. 74–105; *ders.*, Das Naturrecht in Krise und Läuterung. Eine kritische Neubesinnung (Köln 1967).

³⁰ J. David, Naturrecht, a. a. O. (Anm. 29) 56.

³¹ Ebd. 60.

³² Ebd. 69–72.

³³ Ebd. 65–69.

³⁴ J. David, Kirche und Naturrecht, a. a. O. (Anm. 29) 132.

versteht³⁵, durch den Beistand des Heiligen Geistes weniger vor Fehlentscheidungen geschützt sein sollte als das Lehramt.

2. Alle jene Fälle bedürfen immer noch einer Erklärung, in denen die Kirche eine Aussage in Fragen der Moral korrigieren mußte, die sie als Interpretation der Offenbarung vorgetragen hatte, also beispielsweise in der Sexualmoral des Mittelalters³⁶ oder in der Problematik des mittelalterlichen Zinsverbots³⁷.

3. Es bliebe dann noch der viel fundamentalere lehramtliche Irrtum der Kirche zu erklären, daß sie lange Zeit hindurch eine lehramtliche Kompetenz in Fragen des Naturrechtes sich angemäßt und die Gläubigen auf die naturrechtlich begründeten Aussagen in Ethik und Moral verpflichtet hätte, ohne eine derartige Kompetenz tatsächlich zu besitzen³⁸.

4. Die innere Verflochtenheit von Offenbarungsmoral und natürlichem Sittengesetz wird nicht genügend berücksichtigt. Darauf soll später noch näher eingegangen werden.

Die Tatsache, daß einzelne Aussagen der Kirche in Fragen der Moral und Ethik sich als unrichtig herausgestellt haben, kann wohl auch ohne eine neue Abgrenzung der Lehrkompetenz der Kirche wesentlich einfacher erklärt werden durch eine Theologie des authentischen Lehramtes³⁹. Wenn von der überkommenen Theologie gesagt wird, daß es neben dem unfehlbaren auch das bloß authentische, d. h. fehlbare Lehramt gibt, dann darf nicht überraschen, wenn sich im Laufe der Geschichte mehr als einmal herausstellt, daß sich dieses fehlbare Lehramt auch tatsächlich geirrt hat. Dennoch kann auch das fehlbare Lehramt echte Autorität für sich beanspruchen; denn „es spricht unter dem besonderen Beistand des Heiligen Geistes, der ihm von Christus zugesichert ist, folglich aus einer überlegenen Einsicht in

³⁵ Die Auffassung vom Hirtenamt enthält bei David eine gewisse Zweideutigkeit. Es erscheint notwendig nur wegen einer Unmündigkeit, mangelnden Reife und Urteilsfähigkeit, die aber vielleicht nie ganz überwunden werden kann, scheint als eine Weisung „aus reiferer Sicht und von höherer Warte“ sich mehr auf kulturell-menschliche als auf theologische Autorität zu gründen. Andererseits wird davon gesprochen, daß die Kirche, die zum Hirtenamt einen echten Auftrag hat, deshalb auch in Fragen der sittlichen Lebensführung „auf besonderen Beistand des Heiligen Geistes zählen kann, auch wenn sie damit nicht die Garantie der Unfehlbarkeit besitzt“ (ebd. 132).

³⁶ Vgl. *Peter Browe*, Beiträge zur Sexualethik des Mittelalters (Breslau 1932).

³⁷ Vgl. DS 716, 764, 906, 2062, 2546.

³⁸ Vgl. „*Rerum Novarum*“ Nr. 13; „*Singulari Quadam*“ in: AAS 4 (1912) 658; „*Quadragesimo Anno*“ Nr. 41; Ansprache Pius' XII. vom 2. 1. 1954 in: AAS 46 (1954) 671–677. Zur ganzen Frage vgl. *Jean-Yves Calvez* und *Jacques Perrin*, Kirche und Wirtschaftsgesellschaft I (Recklinghausen 1964) 13–125.

³⁹ Zum Folgenden vgl. *Bruno Schüller*, Bemerkungen zur authentischen Verkündigung des kirchlichen Lehramtes, in *dieser Zeitschrift* 42 (1967) 534–551.

das Evangelium und das Gesetz Christi, die es in besonderer Weise vor Irrtümern schützt“⁴⁰.

Die deutschen Bischöfe haben in einem gemeinsamen Schreiben vom September 1967 schon auf die Autorität, aber auch die Irrtumsmöglichkeit nicht definierter kirchlicher Lehräußerungen hingewiesen⁴¹. In diesem Sinne wurde auch die Enzyklika „*Humanae Vitae*“ von der deutschen und mehreren anderen Bischofskonferenzen interpretiert⁴² und von der Gesamtkirche aufgenommen. Man wird dazu noch bemerken müssen, daß eine kirchliche Lehräußerung um so mehr durch den Beistand des Heiligen Geistes vor Irrtum gesichert sein wird, je mehr sie die gemeinsame Überzeugung aller Bischöfe und Gläubigen zum Ausdruck bringt, da der Heilige Geist in erster Linie der Gesamtkirche verheißten ist und den kirchlichen Amtsträgern nur in dem Maße, als dies zur Leitung der Gesamtkirche erforderlich ist.

Für die Enzyklika „*Humanae Vitae*“ ist dabei ein nicht vorhergesehenes, überraschendes Ergebnis festzustellen. Offenbar beabsichtigte der Papst, durch diese Enzyklika die innerkirchliche Diskussion zum endgültigen Abschluß zu bringen. Tatsächlich ist jedoch durch die Aufnahme, die die Enzyklika in der Kirche fand, die Diskussion um die Erlaubtheit direkter Empfängnisverhütung erst recht in Gang gekommen. Die Lehrmeinung von ihrer Erlaubtheit, die bis vor kurzem nur von einzelnen wenigen Moraltheologen vorsichtig vertreten wurde, hat dadurch an äußerer moraltheologischer Probabilität gewonnen, daß ganze Bischofskonferenzen die Seelsorger aufgerufen haben, in der Verwaltung der Sakramente bezüglich dieser Frage die verantwortungsbereite Gewissensentscheidung der Gläubigen zu achten⁴³. Deshalb kann also die Absolution nicht mehr verweigert werden, wie auch die Enzyklika selbst die Verpflichtung *unter schwerer Sünde* nicht mehr ausdrücklich einschärft. Das hängt damit zusammen, daß die Beweislast für ein sittliches Verbot von dem getragen werden muß, der durch das Verbot die Freiheit einschränkt, daß aber die Gründe für dieses Verbot von der Gesamtkirche offenbar doch nicht als voll überzeugend angesehen werden.

Den Argumenten von David ist insofern zuzustimmen, als die Kirche vor allem in der Bewahrung der Offenbarung und allen aus ihr sich ergebenden Folgerungen vor Irrtum geschützt werden muß, weniger in bestimmten Einzelwendungen und Folgerungen, zu deren Erkenntnis auch die natürliche Vernunft genügen könnte. Je mehr

⁴⁰ Ebd. 535.

⁴¹ Schreiben der deutschen Bischöfe an alle, die von der Kirche mit der Glaubensverkündigung beauftragt sind (Trier 1967) Nr. 18.

⁴² Wort der deutschen Bischöfe zur seelsorglichen Lage nach dem Erscheinen der Enzyklika „*Humanae Vitae*“ vom 30. August 1968 (Trier 1968) Nr. 3 und 12.

⁴³ Ebd. Nr. 16.

sich das kirchliche Lehramt also auf solche Einzelanwendungen einläßt, als um so weniger gesichert werden sie zu gelten haben.

Hermeneutik der sittlichen Weisungen der Heiligen Schrift notwendig

Die Einsicht, daß das authentische Lehramt der Kirche, dem in höherem Maße als dem einzelnen Gläubigen der Beistand des Heiligen Geistes zur Erkenntnis des sittlich Gesollten zukommt, in Einzelfällen auch einmal irren kann, mag bestimmte Probleme entschärfen. Sie zeigt aber nur negativ die Grenzen der kirchlichen Lehrautorität an, ohne positiv deutlich zu machen, wie die christliche Moral im Ablauf der Zeit legitimerweise einer Wandlung fähig ist, der die kirchlichen Dokumente dann Ausdruck geben. Sosehr wir uns über die neu gewonnenen Erkenntnisse, beispielsweise des Konzils freuen, so beunruhigend ist der Gedanke, daß die geschichtliche Entwicklung innerhalb der Kirche mit diesem Konzil noch keineswegs zum Abschluß gekommen ist, sondern vielmehr erst richtig begonnen hat. Läßt die Moral der Kirche einen echten Wandel zu oder sind die christlichen Moralbegriffe nicht so durch die Offenbarung gesichert, daß jeder Gedanke an einen Wandel als Verrat am Stifterwillen Jesu Christi aufgefaßt werden müßte?

Es wurde schon darauf hingewiesen, daß viele Theologen die „Krise der Moral“ dadurch zu überwinden hoffen, daß sie auf eine biblische Ethik zurückgreifen, befreit von allen „naturrechtlichen“ Zutaten⁴⁴. Um den rechten theologischen Zugang zum Problem der Hermeneutik in der Moral zu gewinnen, wird es sich in der Tat empfehlen, die Schrift selber auf dieses Problem hin zu befragen. Aussagen des Lehramtes einer vergangenen Epoche können keine höhere theologische Verbindlichkeit für sich in Anspruch nehmen als entsprechende Aussagen des Wortes Gottes selber. Stellt sich heraus, daß die sittlichen Weisungen der Heiligen Schrift nicht unmittelbar zur Grundlage einer „neutestamentlichen Ethik“ des 20. Jahrhunderts gemacht werden können ohne eine hermeneutische Interpretation, dann leuchtet ein, daß Entsprechendes noch stärker für frühere Aussagen des kirchlichen Lehramtes zu gelten hat.

Man spricht eine Binsenwahrheit aus, wenn man darauf hinweist, daß die Heilige Schrift zwar eine Fülle sittlicher Weisungen enthält, aber kein ausgeführtes System der Ethik. Daß die sittlichen Gebote des Alten Testaments nicht einfach als überzeitlich gültig übernommen werden können, sondern sorgfältig interpretiert werden müssen,

⁴⁴ Vgl. beispielsweise den scharfen Angriff auf das Naturrecht in der Moral von *Joseph Ratzinger*, *Naturrecht, Evangelium und Ideologie in der katholischen Soziallehre*, in: *Klaus von Bismarck und Walter Dirks* (Hrsg.), *Christlicher Glaube und Ideologie* (Stuttgart 1964) 24.

läßt sich unschwer zeigen. Wir finden neben hohen sittlichen Forderungen besonders in bezug auf die Verehrung des einen Gottes auch abschreckende Beispiele für einen Mangel an sittlichem Empfinden, nicht nur in der tatsächlich gelebten Moral, sondern auch in der Auffassung über das sittlich Gesollte und von Gott Gebotene, die in der Heiligen Schrift ihren Niederschlag fand. So sah sich das Bundesvolk zu einer unmenschlichen Grausamkeit berechtigt und verpflichtet gegenüber seinen Feinden, wie sie im „Bann“, der totalen Vernichtung aller Gegner mit Frauen, Kindern und Vieh nach gewonnenem Krieg, zum Ausdruck kam⁴⁵. Die Erklärung, Gott, der Herr über das menschliche Leben, habe um der Erhaltung des rechten Glaubens in Israel willen den Feinden des Auserwählten Volkes das Lebensrecht entzogen und die Israeliten zu den Ausführenden dieses richterlichen Aktes Gottes gemacht, will nicht recht überzeugen, zumal eine derartige Kriegführung unter den damaligen Völkern üblich war. Wir können sie aber aus unserem Verständnis für den Wert des menschlichen Lebens unmöglich mehr billigen. Auch die Polygamie, die zeitweise in den Schriften des Alten Testaments als geduldet oder sogar gottgefällig erscheint⁴⁶, braucht nicht durch eine besondere „Dispens“ Gottes erklärt zu werden⁴⁷. Selbst der Dekalog enthält Elemente, die uns heute als unannehmbar erscheinen: Die Frau wird als Eigentum des Mannes betrachtet und rangiert zwischen Haus (an erster Stelle), Knecht, Magd, Rind, Esel⁴⁸. Der Unterschied zwischen den sittlichen Wertvorstellungen des Alten Testaments, insbesondere des Dekalogs und denen unserer Zeit fällt uns deswegen verhältnismäßig wenig auf, weil wir unsere eigenen Moralvorstellungen immer schon in die Texte der Schrift hineininterpretieren, wie der Dekalog auch heute noch zum systematischen Aufbau der Moral oder eines Beichtspiegels benutzt wird.

Worauf es aber hier besonders ankommt, ist die Erkenntnis, daß die Bedeutung des alttestamentlichen Gesetzes nicht in seinen konkreten Einzelheiten liegt, die es aus den zeitgenössischen sittlichen Überzeugungen genommen hat, sondern in der Interpretation der sittlichen Gebote als Bundesgesetz. „Die alttestamentlichen Gesetze haben ihren eigentümlichen Sinn als konkrete Artikulation der mit dem Bundesverhältnis dem Volk Israel auferlegten Lebensordnung; sie sind gleichsam die Applikation des Bundes auf das konkrete

⁴⁵ Nm 21,2 f.; Dt 2,34; 3,6; 7,2; 7,24 f.; Jos 6,21; 8,26; Ri 1,17; 1 Sam 15,3; 28,18.

⁴⁶ Beispielsweise Gen 16,3; 25, 1–6; 29,16 ff.; 1 Sam 1,2; 2 Sam 5,13; 2 Chron 24,3. – Zu diesem Problem vgl. *Augustinus*, De doct. christ. III, 26–35 (Floril. Patrist., 24 [Bonn 1930]) 58–61.

⁴⁷ Vgl. *S. Thomas*, IV Sent. Dist. 33 q. 1 a. 2.

⁴⁸ Ex 20,17.

Dasein, dieses als ein Leben unter der Herrschaft Jahwes verstanden. In diesem Sinne wäre mit K. Barth durchaus das erste Gebot als „theologisches Axiom“ zu bezeichnen⁴⁹, ohne daß man alle Einzelschriften, die das Volk Israel mit dem Begriff der Gerechtigkeit verband, schon für überzeitlich gültig hält. Gott brauchte, als er seinen Bund mit dem Volke Israel schloß, dieses Volk nicht in wunderbarer Weise auf eine sittliche Kulturhöhe zu heben, die seiner Zeit und Umgebung völlig unangemessen gewesen wäre.

Diese Interpretation des alttestamentlichen Gesetzes wird durch die Stellungnahme Jesu bestätigt. Jesus nimmt einerseits für sich in Anspruch, aus eigener Vollmacht den reinen und absoluten Gotteswillen autoritativ zu verkünden, und stellt sich so über das Gesetz. „Soweit das Gesetz diesem Gotteswillen entspricht, wird es bejaht; wo es im Widerspruch zu ihm steht oder hinter ihm zurückbleibt, wird es verneint bzw. radikalisiert.“⁵⁰ Beispielsweise wird die Erlaubnis zur Ehescheidung⁵¹ aufgehoben mit der Begründung, daß sie nur wegen der „Herzeshärte“ gegeben worden war⁵². In der Bergpredigt werden die sittlichen Bestimmungen des Gesetzes insofern verschärft, als besonderer Nachdruck auf die innere Gesinnung gelegt wird, mit der sie zu erfüllen sind⁵³. Dabei werden aber nicht völlig neue sittliche Inhalte anstelle des alten Gesetzes verkündet, die nicht im Ansatz wenigstens schon darin enthalten gewesen wären.

So enthält auch das Neue Testament zwar eine Fülle sittlicher Weisungen, ein hohes sittliches Ethos, aber es läßt sich daraus keine geschlossene „neutestamentliche Ethik“ systematisch herausarbeiten⁵⁴. Auf die Grundlage seiner sittlichen Botschaft hin befragt, gibt Jesus zwar als das Hauptgebot die Liebe Gottes und des Nächsten an⁵⁵, es wird „das Liebesgebot offenbar als eine Art von ‚Prinzip‘ verstanden, von dem alle Gebote sich deduzieren lassen (ähnl. Paulus Röm 13, 9)“⁵⁶, doch mit diesem allgemeinsten Satz allein läßt sich noch kein konkretes Normensystem aufstellen.

Für die inhaltliche Auffüllung dieses allgemeinen Gebotes gilt vielmehr die Mahnung des hl. Paulus: „Im übrigen Brüder, alles, was wahr ist, was ehrbar, was gerecht, was rein, was liebenswert, was ansprechend ist, sei es irgendeine Tugend oder etwas Lobenswertes,

⁴⁹ Vgl. Josef Blank, Zum Problem „Ethischer Normen“ im Neuen Testament, in: Concilium 3 (1967) 357.

⁵⁰ Peter Bläser, Art. Gesetz, in: Handbuch theologischer Grundbegriffe (München 1962) 509.

⁵¹ Dt 5,1 ff.

⁵² Mt 19,3–10; Mk 10,2–10.

⁵³ Mt 5,17–48.

⁵⁴ Vgl. hierzu J. Blank, a. a. O. (Anm. 49) 357.

⁵⁵ Mt 22,34–40; Mk 12,28–43.

⁵⁶ J. Blank, a. a. O. (Anm. 49) 358.

darauf seid bedacht.“⁵⁷ Das Neue Testament setzt also ein ethisches Grundverständnis bereits voraus, übernimmt wesentliche sittliche Normen aus dem Bewußtsein der Zeit, nicht nur aus dem Gesetz des Alten Testaments, sondern auch aus der zeitgenössischen heidnischen Philosophie, und macht sie sich dann selbstverständlich in der sittlichen Verkündigung zu eigen. Die sogenannten Haustafeln der Paulusbriefe⁵⁸ sind ein gutes Beispiel dafür, wie unbefangen die neutestamentliche Sittenpredigt sich auch der zeitgenössischen hellenistisch-stoischen und jüdischen Moralphilosophie bediente, um das Liebesgebot zu konkretisieren. Das geschah nicht als kritiklose Anpassung an die vorherrschenden Meinungen und Zeitströmungen. Beispiel dafür ist die Auseinandersetzung Jesu mit der veräußerlichten pharisäischen Gesetzesfrömmigkeit, und auch Paulus muß immer wieder davor warnen, daß die Christen sich nicht der Lebensauffassung ihrer heidnischen Umwelt anpassen⁵⁹. Aber im ganzen muß die sittliche Botschaft des Neuen Testaments, was ihre inhaltlichen Forderungen angeht, verstanden werden aus einer bestimmten Zeit heraus mit einer bestimmten Kultur, mit bestimmten sittlichen Vorstellungen, die als bekannt und gültig vorausgesetzt werden und von deren Beobachtung das religiöse Heil der Christen abhängig gemacht wird, ohne daß damit schon mitbehauptet würde, daß diese sittlichen Gebote überzeitlich gelten. Es ist schwer, sittliche Gebote⁶⁰ des Neuen Testaments namhaft zu machen, die nicht auch als natürliches Sittengesetz wenigstens grundsätzlich erkennbar wären⁶¹. Auch scheint die Stelle im Römerbrief, wo Paulus ohne Einschränkung davon spricht, daß auch die Heiden die Gerechtigkeit Gottes kennen⁶², darauf hinzudeuten, daß sich der Apostel eines grundsätzlichen Unterschiedes nicht bewußt war zwischen den Inhalten der Offenbarungsmoral und den sittlichen Normen, die auch den Heiden durch ihr Gewissen ins Herz geschrieben sind⁶³.

Wenn so die sittliche Botschaft des Neuen Testaments hinein-

⁵⁷ Phil 4,8.

⁵⁸ Kol 3,18–4,1; Eph 5,11–6,9; 1 Tim 2,1–15; 6,1 f.; Tit 2,1–10; 1 Petr 2,13–3,9.

⁵⁹ Beispielsweise Röm 12,2; 1 Kor 5 f.

⁶⁰ Verstanden im engeren Sinne der „moralischen Tugenden“.

⁶¹ Zur Frage des Verhältnisses von Offenbarungsmoral und natürlichem Sittengesetz vgl. *Bruno Schüller*, Wieweit kann die Moralthologie das Naturrecht enthalten?, in: *Lebendiges Zeugnis* (1965) 53–65; *ders.*, Zur theologischen Diskussion über die *lex naturalis*, in *dieser Zeitschrift* 41 (1966) 481–503; *ders.*, Naturrecht und Offenbarung (kath. Theologie), in: *Die pädagogische Provinz* 22 (1968) 103–113. – Vgl. hierzu auch *Thomas v. Aquin*, S. Th. 12 q. 108 a. 3 ad primum: „... ad opera virtutum dirigimur per rationem naturalem, quae est regula quaedam operationis humanae ... Et ideo in his non oportuit aliqua praecepta dari ultra moralia legis praecepta, quae sunt de dictamine rationis.“

⁶² Röm 1,32.

⁶³ Röm 2,15.

gesprochen ist in eine bestimmte Zeit und nur von ihr her verstanden werden kann, dürfen wir einerseits nicht erwarten, auf alle uns heute bedrängenden sittlichen Fragen im Evangelium eine hinreichende Antwort zu finden, aber wir können auch nicht einfach unterstellen, daß alle im Neuen Testament enthaltenen sittlichen Normen überzeitlich gelten. Wir finden im Neuen Testament kaum etwas über die modernen sozialen Fragen, nichts über die Erlaubtheit der modernen Kriegführung, nichts über die Probleme der unterentwickelten Länder, obwohl sich vielleicht gerade an solchen Punkten unser christliches Engagement zu bewähren hat. Weil Jesus zu den sozialen Fragen seiner Zeit kaum Stellung genommen hat, darf man nicht folgern, diese Dinge seien ohne Heilsbedeutung oder die Kirche könne darüber nichts lehramtlich Verbindliches aussagen. Wenn die Kirche diese neu auftauchenden Fragen aufgreift und unter der Führung des Heiligen Geistes Aussagen darüber macht, wie das allgemeine Liebesgebot Christi in dieser Zeit sich zu konkretisieren hat, dann tut sie nichts anderes, als was schon Paulus für seine Zeit getan hat.

Umgekehrt ist es sicher kein überzeitliches Gebot, daß die Frau nur verhüllten Hauptes beten darf, während andererseits „schon die Natur lehrt, daß dem Manne ein langes Haar zur Schande gereicht“⁶⁴. Aus der wiederholten Forderung des Apostels Paulus, die Sklaven sollten sich nicht darum bemühen, frei zu werden, sondern in ihrem Stande verharren⁶⁵, läßt sich keine überzeitliche Rechtfertigung der Sklaverei ableiten. Für die Unterordnung der Frau unter den Mann in der Ehe gibt Paulus sogar eine theologische Motivation⁶⁶. Es ist aber zumindest zweifelhaft, ob damit mehr gesagt sein sollte als bloß das eine, daß die in Christus uns zuteil gewordene Freiheit nicht auch schon eine neue soziologische Stellung der Frau (bzw. des Sklaven) unmittelbar mit sich bringt. In einer Kultur, in der die Frau ihre volle Mündigkeit erlangt hat, steht die Weisung der Schrift dem wohl nicht entgegen, daß die Frau auch die ihr soziologisch zukommenden Rechte wahrnimmt⁶⁷.

Damit sollte zunächst nur gezeigt werden, daß die sittlichen Weisungen des Neuen Testamentes sich nicht einfach mit einem Argument ‚ex clara scriptura‘ auf unsere Zeit übertragen lassen, sondern daß zu ihrem Verständnis der zeitgeschichtliche Zusammenhang zu berück-

⁶⁴ 1 Kor 11,2–16; vgl. can. 1262 § 2 CIC. – Vgl. *Karl Wennemer*, „Jedoch ist weder die Frau ohne den Mann noch der Mann ohne die Frau im Herrn“, in: *Gul 26* (1953) 288–297.

⁶⁵ 1 Kor 7,20 ff.; Eph 6,5 ff.; Kol 3,22 ff.; 1 Tim 6,1; Tit 2,9; Philem; vgl. auch 1 Petr 2,18 ff.

⁶⁶ Eph 5,22–24; 1 Kor 11,3.

⁶⁷ Vgl. *B. Schüller*, *Wieweit ...*, a. a. O. (Anm. 61) 55–57. Eine abweichende, aber in der Zwischenzeit von ihr selbst aufgegebenen Auffassung vertrat noch *Gertrude Reidick*, *Die hierarchische Struktur der Ehe* (München 1953).

sichtigen ist. Nur durch eine Hermeneutik, ein Verstehen des Ganzen aus seinen Teilen und der Teile aus dem Ganzen⁶⁸, läßt sich die *lex Christi* aus dem Neuen Testament heraus erkennen, während die sittlichen Einzelweisungen des Neuen Testamentes wegen ihrer geschichtlichen Bedingtheit keine überzeitliche Geltung beanspruchen können⁶⁹. Worin liegt aber dann noch der spezifische Beitrag der Offenbarung zur Erkenntnis des sittlich Gesollten, wenn letztlich doch die Hermeneutik, d. h. ein philosophisches Bemühen, darüber entscheidet, was von der sittlichen Botschaft des Neuen Testamentes für unsere Zeit noch gelten soll? Was hat eine christliche Moraltheologie, die ihren Ausgangspunkt von der Bibel zu nehmen sucht, vor einer rein naturrechtlichen Ethik noch voraus? Wie gezeigt wurde, ist das Grundprinzip der biblischen Ethik, das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe, fast so allumfassend und unbestimmt wie das oberste Prinzip des natürlichen Sittengesetzes, das Gute sei zu tun und das Böse zu lassen. *Diese* Prinzipien gelten sicher überzeitlich und sind auf ihrer Abstraktionsebene „unwandelbar“⁷⁰. Sobald es aber zu konkreten Einzelanwendungen kommt, läßt sich eine Wandelbarkeit der sittlichen Normen im Laufe der Geschichte nicht übersehen. Weil man aber unter „Ethik“ (ebenso wie unter „Recht“) nicht die abstraktesten formalen „Gesetze“ wird verstehen dürfen, sondern die materialen sittlichen Inhalte wird mitbedenken müssen, scheint nicht nur eine „neutestamentliche Ethik“ einer naturrechtlich fundierten Moral nichts vorauszuhaben, sondern die Moral überhaupt der Beliebigkeit geschichtlicher Wandlung überantwortet zu werden.

Um mit dem zweiten Einwand zu beginnen: Hier erweist sich gerade die Fruchtbarkeit der hermeneutischen Methode. Wenn, wie schon gesagt wurde, Hermeneutik das Verstehen des Ganzen aus seinen Teilen und der Teile aus dem Ganzen bedeutet, dann sucht eine biblische Hermeneutik aus dem Studium der Heiligen Schrift und seinen Einzelgeboten ein Grundverständnis dafür zu gewinnen, was Jesus Christus gewollt hat und wie seine sittliche Botschaft für unsere Zeit angewendet werden muß. Sie sucht ein Grundverständnis des Menschen zu gewinnen, wie er nach dem Willen Jesu Christi sein soll, und aus diesem Grundverständnis auch einen Maßstab dafür zu erhalten, wie der Christ in Situationen handeln soll, für die in der Offenbarung unmöglich Einzelanweisungen enthalten sein konnten.

„Wenn das hermeneutische Problem seine eigentliche Spitze darin hat, daß die Überlieferung als dieselbe dennoch je anders verstanden

⁶⁸ Vgl. *Hans-Georg Gadamer*, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Tübingen 1965).

⁶⁹ Vgl. *J. Blank*, a. a. O. (Anm. 49) 358.

⁷⁰ Vgl. *Viktor Cathrein*, *Philosophia moralis in usum scholarum* (Freiburg 1959) 175: ‚*Lex naturalis tum intrinsece tum extrinsece immutabilis est.*‘

werden muß, so handelt es sich darin — logisch gesehen — um das Verhältnis des Allgemeinen und des Besonderen. Verstehen ist dann ein Sonderfall der Anwendung von etwas Allgemeinem auf eine konkrete und besondere Situation.“⁷¹ Das bedeutet für die vorliegende Frage: Anhand der Schrift, die ihrerseits konkrete und zeitbedingte Aussagen macht, kann der Mensch ein allgemeines Wissen erwerben, das ihm erlaubt, einer anderen „konkreten Situation gleichsam anzusehen, was sie von ihm verlangt“, d. h. „die konkrete Situation im Lichte dessen zu sehen, was von ihm im allgemeinen verlangt wird“⁷². Weil der Mensch als ein Geistwesen, offen für den unendlichen Horizont des Seins, das sich in Materie zu verwirklichen hat, nicht auf bestimmte Verhaltensweisen oder auch Selbstentwürfe ein für allemal festgelegt ist, läßt sich nicht in der endlichen kategorialen Sprache zureichend ausdrücken, was allgemein der Mensch sein soll. Wohl läßt sich negativ vieles ausgrenzen, was der Mensch nicht tun darf. Wie aber allem Erkennen von Seiendem schon ein Vorverständnis von „Sein“ zugrundeliegt, ohne daß es möglich wäre, dieses „Sein“ allgemein und klar in Begriffe zu fassen jenseits und unabhängig vom Seienden, so liegt allem Verstehen einer sittlichen Forderung ein Vorverständnis dessen zugrunde, was im allgemeinen der Mensch sein soll, ohne daß es möglich wäre, dieses „sittliche Menschenbild im allgemeinen“, das sich durch den geschichtlichen Wandel durchhält, unabhängig von jeder konkreten geschichtlichen Situation in Begriffe zu fassen. Hermeneutik will gerade methodisch herausarbeiten, daß es innerhalb des geschichtlichen Wandels ein Gemeinsames gibt, das es dem Menschen ermöglicht, eine ihm fremde Situation oder Epoche zu verstehen, und so das Allgemeine im Konkreten zu erfassen. Wie immer man den Erfolg der Hermeneutik als wissenschaftlicher Methodenlehre bisher beurteilt, so ist doch unbezweifelbar, daß es ein derartiges Verstehen des Allgemeinen im Konkreten gibt, das nicht mit einem deduktiven Schlußverfahren aus allgemeinen Prämissen allein arbeitet, und daß man nur auf diese Weise dem Dilemma entgehen kann, daß sich die allgemeinsten sittlichen Prinzipien fast wie Leerformeln mit beliebigem Inhalt füllen lassen oder konkrete Normen auf eine anders gartete Situation sich nicht anwenden lassen.

Ein paar Grundgedanken der sittlichen Botschaft des Neuen Testaments lassen sich hervorheben und auch formulieren: Die auf den Menschen zukommenden sittlichen Verpflichtungen sind vom Menschen als Gebote seines Schöpfers zu erkennen, dem er in einem persönlichen Kindesverhältnis gegenübersteht. Darüber hinaus weiß sich der Mensch als erlösungsbedürftig, als Sünder. Diese Einsichten könnte

⁷¹ H.-G. Gadamer, a. a. O. (Anm. 68) 295.

⁷² Ebd. 296.

wohl ein Heide noch grundsätzlich nachvollziehen, wenn auch mit einigen Schwierigkeiten. Weiterhin weiß sich der Christ in Jesus Christus erlöst und zu einer Teilnahme am Leben Gottes berufen, die weit über das hinausgeht, was er aufgrund seiner natürlichen Anlagen erwarten könnte.

Die Beobachtung des Sittengesetzes ist damit für ihn nicht nur eine Erfüllung des Gebotes seines Schöpfers, sondern ein Eingehen auf ein gnadenhaftes Angebot Gottes, das ihm in Jesus Christus zuteil geworden ist. Die christliche Moral geht also von dem Vorverständnis aus, daß der Gottmensch Jesus Christus das Urbild des Menschen ist, daß in Ihm die Menschheitsgeschichte ihren Mittelpunkt hat, daß es keinen Weg zu Gott gibt außer durch Ihn.

Ob sich aus diesem Vorverständnis des Menschen auch unmittelbare Konsequenzen für den materialen Inhalt des Sittengesetzes im einzelnen ergeben, *soweit* es sich nicht auf Jesus Christus, seine Botschaft, seine Kirche, die Sakramente usw. bezieht, ob also die *lex Christi* sittliche Gebote enthält, die nicht auch der Sache nach schon in der *lex naturalis* enthalten wären, ist eine umstrittene Frage⁷³. Wenn man all das, was an Vorverständnis vom Menschen in eine sittliche Handlung eingeht, mit in das „Objekt“ des Handelns hineinnimmt, also nicht nur das äußere beobachtbare Tun mit seiner inneren Intention, sondern den ganzen Wertehorizont, aus dem heraus einer handelt, mit zum „Objekt“ des Aktes zählt, wird sich das sittliche Handeln des Christen von dem eines Nichtchristen unterscheiden. Wer sich von Jesus Christus erlöst weiß, wird im Nächsten nicht nur den Mitmenschen lieben, sondern seinen Bruder in Jesus Christus. Andererseits könnte man einwenden, daß im Grunde nur eine neue Motivation hinzugetreten ist, nicht das eigentliche Objekt des Aktes sich geändert hat, das darin besteht, dem andern etwas Gutes zu tun. Vielleicht läuft das ganze auf eine reine Definitionsfrage hinaus, wieweit man den ganzen sittlichen Verstehenshorizont mit hineinnehmen will in die Gegenstandsbestimmung des sittlichen Aktes. Der christliche Glaube fordert wohl eine größere Liebe als die der reinen Schöpfungsordnung angemessene; aber es läßt sich nur schwer zeigen, daß sich inhaltliche Änderungen des Sittengesetzes daraus ergeben⁷⁴. Ist im übrigen nicht auch die Liebe, die die *lex naturalis* fordert, ihrem Wesen nach unendlich⁷⁵?

⁷³ Vgl. B. Schüller, *Wieweit ...*, a. a. O. (Anm. 61) 49–52.

⁷⁴ Einen interessanten, aber nicht voll überzeugenden Versuch, einen inhaltlichen Unterschied des Ergebnisses biblischer Ethik von dem einer Naturrechtsmoral festzustellen, unternimmt Richard Egenter, *Die Organtransplantation im Lichte der biblischen Ethik*, in: *Moral zwischen Anspruch und Verantwortung*, Festschrift für Werner Schöllgen (Düsseldorf 1964) 142–153.

⁷⁵ Vgl. Thomas von Aquin, *S. Th.* 1 2 q. 109 a. 3.

Wie dem immer auch sei, der Christ besitzt in der Offenbarung schon einen Leitfadens und einen Verstehensentwurf vom Wesen des Menschen, wodurch es ihm ermöglicht wird, das in einer neuen Situation sittlich Gesollte leichter und sicherer zu erkennen als ohne sie. Dabei ist allerdings nicht zu leugnen, daß die eigentliche Übersetzungsarbeit, das Erkennen des hier und jetzt Gesollten, durch Vernunfttätigkeit geleistet werden muß. Wird damit nicht doch wieder die philosophische Erkenntnis mit all ihrer Fragwürdigkeit, nämlich das hermeneutische Bemühen, und nicht das geoffenbarte Wort Gottes zur eigentlichen Erkenntnisquelle der Moral? Diese Schwierigkeit läßt sich in keinem Falle vermeiden: Wenn überhaupt das sittlich Gesollte dem Menschen erfaßbar sein soll, muß er es durch seine Vernunft erkennen. Aber diese Hermeneutik wird im übrigen nicht von einem isolierten Philosophen an seinem Schreibtisch geleistet, sondern vollzieht sich innerhalb der Kirche und durch sie. Die Kirche als die Gemeinschaft der Gläubigen hat für diese letzte Heilszeit das Vertrauen, daß der ihr versprochene Heilige Geist sie nicht so verlassen werde, daß ihr das Verständnis für die sittliche Botschaft Jesu Christi verloren geht. Daß diese Hermeneutik ihr gelingt, dafür kann sie sich auf das Wort Christi stützen: „Noch vieles hätte ich euch zu sagen, doch ihr könnt es jetzt noch nicht ertragen. Der Geist der Wahrheit, er wird euch in die volle Wahrheit einführen. Der Heilige Geist, den der Vater in meinem Namen senden wird, er wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe.“⁷⁶ Die angesichts der Geschichtlichkeit des Menschen grundsätzliche Unmöglichkeit, ein Sittengesetz ein für allemal zu formulieren, das für alle Zeiten den Menschen den Willen Gottes kundtut, wird durch diese Verheißung des Herrn an seine Kirche überwunden. Daraus gewinnen die Aussagen der Kirche in Ethik und Moral, auch wenn sie innerhalb des Glaubenshorizontes durch rein „naturrechtliche“ Überlegungen zustande gekommen sind, ihre theologisch verbindliche Kraft. Der Christ befolgt sie nicht nur wegen ihrer inneren philosophischen Einsichtigkeit, sondern im Glauben an den in der Kirche wirksamen Geist Jesu Christi.

Die besondere Bedeutung der moraltheologischen Hermeneutik in unserer Zeit

Es bleibt nun noch der Frage nachzugehen nach den Ursachen, warum die Notwendigkeit einer Hermeneutik im Bereich der Sittlichkeit erst heute der Kirche so stark ins Bewußtsein tritt. Ist „Hermeneutik“ nicht vielleicht nur ein neues Schlagwort, bestenfalls eine schöne Theorie, später hinzuerfunden, um über die Tatsache hinweg-

⁷⁶ Jo 16,12 f.; 14,26.

zutäuschen, daß das, was die Kirche früher lehrte und wofür sie keiner Hermeneutik bedurfte, falsch war oder jedenfalls heute keine Geltung mehr beanspruchen kann? Bisher schien jedenfalls die Kirche ein Sittengesetz zu vertreten, das auf einer ihrer Substanz nach unveränderlichen „Natur“ des Menschen aufbaute, das in der *lex aeterna* des Schöpfers seinen Ursprung hatte, das keiner geschichtlichen Hermeneutik bedurfte.

1. Ein Wandel im Selbstverständnis des Menschen der heutigen Zeit ist unverkennbar, wie er von der traditionellen kirchlichen Moraltheologie nicht vorausgesehen oder für möglich gehalten wurde. Deshalb mußten die Ausführungen über die Irrtumsfähigkeit des authentischen Lehramtes an den Anfang gestellt werden. Der Wandel betrifft gerade die Auffassung über die Wandelbarkeit oder Unwandelbarkeit der sittlichen Einzelnormen. Mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat die Kirche selbst manche *de facto* zeitgebundenen Auffassungen, die bisher als überzeitlich und unveränderlich gültig vertreten worden waren, relativiert. Vertritt das authentische Lehramt heute eine andere Auffassung als früher, so hat sich die frühere (eben zeitgebundene) Lehre als wandelbar erwiesen, insbesondere darin, daß eine solche Lehre als unwandelbar behauptet wurde.

Bei näherem Zusehen ist die Wandlung aber gar nicht so groß, wie sie zunächst erscheinen mag. Was sich geändert hat, sind nicht so sehr die *inhaltlichen* Forderungen des Sittengesetzes, sondern einzelne geschichtlich bedingte *Anwendungen*, oder genauer: Die theoretische Auffassung, daß solche Anwendungen überzeitlich gelten, also die Theorie über diese Normen. Einen Wandel sittlicher Auffassungen hat es in der Geschichte der Kirche schon immer gegeben, wie selbst für die Offenbarungsgeschichte gezeigt wurde. Der Wandel vollzog sich nur in größeren Zeiträumen und trat deshalb weniger ins Bewußtsein. So konnte es in der Kirche sehr leicht eine theoretische Reflexion über die Moral geben, die diesen Wandel übersah und die nun revidiert werden muß, ohne daß deshalb die Interpretation des Sittengesetzes Christi selber falsch gewesen wäre.

Heute vollzieht sich, schlagwortartig ausgedrückt, der Übergang von einer statischen zu einer dynamischen Gesellschaft, und damit wird der Wandel selbst Gegenstand der Reflexion. In der traditionsbestimmten vorindustriellen Gesellschaft nahm der Mensch die gesellschaftlichen Ordnungen als selbstverständlich, als durch die Natur selbst gesetzt hin. „Er dachte nicht daran, sie kritisch zu überprüfen; es gehörte nun einmal zum menschlichen Leben in jener statischen Gesellschaft, daß man sich der bestehenden Ordnung, die als durch Gott selbst gesetzt gedacht wurde, fügte. . . Der heutige Mensch lebt

in einer dynamischen Gesellschaft, die dadurch gekennzeichnet ist, daß die Ordnung, der er unterworfen ist, wenigstens im Prinzip von ihm selbst bestimmt wird.“⁷⁷

Wie früher die Produktionsmethoden in Landwirtschaft und Handwerk relativ unverändert vom Vater zum Sohn weitergegeben wurden und man es sich gar nicht leisten konnte, von den erprobten, gewissermaßen von der Natur selbst vorgegebenen Verfahren abzuweichen, weil der wirtschaftliche Spielraum als Voraussetzung für das Experiment zu gering war, so konnte man sich es auch im gesellschaftlichen Leben nicht leisten, die bestehende Gesellschaftsordnung, die als durch die Natur selbst gesetzt angesehen wurde, und die damit gegebenen praktischen Verhaltensweisen in Frage zu stellen. Heute sucht der Mensch nicht nur seine Produktionsmethoden laufend zu verbessern und investiert einen großen Teil seiner Energie und Intelligenz in die Erforschung neuer Verfahrensweisen, sondern auch im Gesellschaftlichen ist die Modernität dadurch gekennzeichnet, „daß der Mensch sich nicht mehr einer stabilen Ordnung zu unterwerfen braucht, sondern ständig versucht, eine der Freiheit besser angepaßte Ordnung zu schaffen“⁷⁸.

Diese Neigung zur kritischen Überprüfung des Bestehenden im Hinblick auf ein Besseres macht auch vor dem nicht Halt, was ihm als moralische Forderung vorgestellt wird. Eine neue gesellschaftliche Ordnung erfordert auch neue Verhaltensweisen. „Die Wandlungen von Denkweisen und Strukturen stellen häufig überkommene Werte in Frage. . . Die von früheren Generationen überkommenen Institutionen, Gesetze, Denk- und Auffassungsweisen scheinen . . . den wirklichen Zuständen von heute nicht mehr in jedem Falle zu entsprechen.“⁷⁹ Es bietet sich dem Menschen die Hoffnung auf ein reicheres, erfüllteres und freieres Leben; von diesem Zukunftsbild her empfängt er seine sittlichen Impulse.

Die Kirche hat diesen Wandel der Lebensauffassung nicht herbeigeführt, aber sie hat auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil diese neue Situation festgestellt, anerkannt und mit ihrer Botschaft von Jesus Christus, dem Mittelpunkt und Ziel der ganzen Menschheitsgeschichte, vereinbar erklärt⁸⁰. Damit hat sie den Versuch aufgegeben, die moderne Welt mit den Kategorien einer Philosophie der Vergangenheit begreifen zu wollen, so viel Wertvolles und bleibend Gültiges diese Philosophie auch enthalten mag. Der Übergang von

⁷⁷ Harry Hoefnagels, Erneuerung der Moral. Soziologische Erwägungen zu einigen Tendenzen im modernen Denken, in: WortWahrh 21 (1966) 182 f.

⁷⁸ Ebd. 184.

⁷⁹ GS 7.

⁸⁰ GS, bes. 10.

einem ungeschichtlich an der Vergangenheit orientierten Denken in eine rapid sich wandelnde Gegenwart erfolgte aber so plötzlich, daß eine gewisse Verwirrung unvermeidlich war. Es wird sich aber bald herausstellen, „daß allen Wandlungen vieles Unwandelbare zugrunde liegt, was seinen letzten Grund in Christus hat, der derselbe ist, gestern, heute und in Ewigkeit.“⁸¹

2. Daß diese Anpassung der kirchlichen Lehre an die moderne Zeit nicht rascher und reibungsloser erfolgte, lag auch an einer gewissen Fehlentwicklung im Verständnis des Lehramtes selber. Vor allem nach dem Ersten Vatikanischen Konzil wurde das Lehramt besonders des Papstes eher als eine Autorität *über* die Kirche als eine Autorität der Kirche selbst verstanden⁸². Die Meinungsbildung innerhalb der Kirche vollzog sich hauptsächlich von oben nach unten. Päpstliche Verlautbarungen zu sittlichen und sozialen Fragen wurden vorbereitet von einem relativ kleinen Kreis von Theologen durch theoretische Analyse und Deduktion aus allgemeinen Prinzipien, die zum großen Teil im Mittelalter gewonnen worden waren. Ein Kommunikationssystem, durch das sich das Werterfahren der unmittelbar Betroffenen nach oben hätte zur Geltung bringen können, war nur schwach entwickelt. Die Möglichkeit, abweichende Auffassungen oder Kritik innerhalb der Kirche öffentlich zur Diskussion zu stellen, war weitgehend ausgeschlossen.

Im Bereich der kirchlichen Soziallehre führte das dazu, daß man sich weitgehend darauf beschränkte, päpstliche Verlautbarungen zu kommentieren und zu interpretieren, während katholische Sozialwissenschaftler eigene Gedanken nur auf ihre rein persönliche Verantwortung hin und außerhalb der katholischen Soziallehre vorbrachten. Für alle bedeutsamen Fragen wartete man auf eine päpstliche Stellungnahme. Dadurch erhielt die katholische Soziallehre zwar eine große Geschlossenheit, aber ihre Aussagen wurden um so fragwürdiger, je stärker sie sich auf Einzelprobleme einließ, die eine genaue Kenntnis aller näheren Umstände voraussetzen. Je mehr verbindlich gemeinte Aussagen das höchste kirchliche Lehramt machte, um so weniger konnte es für diese Aussagen Allgemeingültigkeit beanspruchen, um so mehr bedürfen diese Aussagen heute nach wenigen Jahren schon einer hermeneutischen Interpretation.

Damit hängt die heute so oft beklagte „Verrechtlichung“ der Moral eng zusammen. Die moraltheologischen Handbücher, in lateinischer Sprache verfaßt und Jahrhunderte hindurch fast unverändert bewahrt⁸³, gewannen für den Seelsorger eine eigenständige Autorität,

⁸¹ Ebd.

⁸² Vgl. *Heinrich Fries*, „Ex sese, non ex consensu ecclesiae“, in: *Volk Gottes*. Festgabe für *Josef Höfer*. Hrsg. von *Remigius Bäumer* und *Heimo Dolch* (Freiburg 1967) 480–500.

⁸³ Die klassischen moraltheologischen Handbücher gleichen sich vielfach nicht nur im Aufbau und Inhalt, sondern sogar bis in einzelne Formulierungen. Wie wenig man sich traute, auch nur in Kleinigkeiten etwas zu ändern, wird beispiel-

ähnlich wie für den Juristen das Gesetz und dessen authentische Interpretation durch die Rechtsprechung. Für die Beichtpraxis wurden über den Katechismusunterricht und die „Beichtspiegel“ bestimmte allgemeine sittliche Verpflichtungen den Gläubigen ins Bewußtsein gerufen, die oft nur einen Teilbereich ihres Lebens betrafen⁸⁴. Dabei ergab es sich von der Beichtpraxis her, daß mehr der Gehorsam gegenüber der Kirche, die diese Gebote lehrt, als der sittliche Wert des Gebotenen selbst das Handlungsmotiv der Christen bildete. So wurde der einzelne Gläubige zu wenig veranlaßt, für die in seinem täglichen Leben sich stellenden sittlichen Fragen eigenständige Lösungen zu suchen, selbst eine Hermeneutik der christlichen Sittenlehre zu betreiben, und er war gezwungen, in allen Zweifelsfällen sich bei seinem Beichtvater Rat zu holen, der seinerseits auf die aus der Vergangenheit stammenden Handbücher angewiesen blieb. Die als „Situationsethik“ gekennzeichnete Haltung, die das rein subjektive Gewissen einseitig überbetont, mag ihren psychologischen Ursprung teilweise darin finden, daß man daran verzweifelt, die in der modernen Welt auftretenden Moralprobleme mit Hilfe der überkommenen Schemata lösen zu können.

Um die Verrechtlichung der Moral zu überwinden, wird es darauf ankommen, in der Verkündigung den Gläubigen die tragenden sittlichen Werte, auf die sich ihr Handeln auszurichten hat, stärker ins Bewußtsein zu rufen, für die Einzelanwendungen aber der sittlichen Eigenverantwortung einen größeren Raum zuzubilligen. Hierfür ist eine Kasuistik, die sich nicht als gleichsam gesetzliche Einschränkung des Freiheitsraums versteht, sondern die beispielhaft deutlich zu machen sucht, wie sittliche Entscheidungen in der modernen Welt mit ihren komplexen Verhältnissen getroffen werden müssen, mehr denn je erforderlich. Das bedeutet nicht, daß die negativen Normen des Sittengesetzes als „Todeslinien“ ihre Bedeutung verlieren. Wohl aber kann sich die christliche Moral nicht darin erschöpfen, diese Todeslinien abzustecken⁸⁵. Vielmehr wird die Moraltheologie vor allem „die Motive christlichen Verhaltens durch wertnehmendes, kontemplatives Verweilen bei den entsprechenden Offenbarungswahrheiten gewinnen“ müssen und von da her zur Lösung der Frage beitragen:

haft daran deutlich, daß man die für Fasttage erlaubten Speisemengen auch dann noch in Unzen maß, als man zum Verständnis dieser Gewichtseinheit neuere Maßeinheiten in Klammern beifügen mußte.

⁸⁴ Die spezifischen Berufspflichten eines jeden einzelnen, die sich nicht so leicht in allgemeine Gebote fassen lassen, blieben vielfach außerhalb des Bewußtseins der Gläubigen, jedenfalls in bezug auf die Beichtpraxis.

⁸⁵ Eine stark rechtlich konzipierte Moral, verbunden mit einer bestimmten Interpretation des Probabilismus, mag dazu beigetragen haben, daß das Lehramt immer mehr zu Einzelfragen Stellung nehmen mußte. Nach dieser Interpretation verlor ein Gebot auch das Sittengesetzes dann seine verpflichtende Kraft, wenn

Wie sollen wir als Christen uns verhalten⁸⁶? In der so gefaßten Moralthologie kommt der Hermeneutik eine zentrale Rolle zu.

3. Das hermeneutische Problem besitzt aber noch eine andere Dimension als nur die des geschichtlichen Abstandes von früheren Zeitepochen. Die Christenheit bildet keine geschlossene Kultureinheit mehr, sondern besteht aus vielen Teilkirchen, die auf verschiedenem kulturellem Niveau stehen, die verschiedene Traditionen enthalten, in denen die Menschen ihr sittliches Leben unter sehr verschiedenen sozialen, kulturellen und wirtschaftlichen Bedingungen zu führen haben. Zwar wächst die Welt immer mehr zur Einheit zusammen, und eine gewisse Vereinheitlichung ist unverkennbar. Andererseits besinnen sich die Völker der Entwicklungsländer auf das ihnen eigene Kulturerbe, das sie nicht einer alles einebnenden Weltzivilisation opfern wollen.

Die Kirche ist sich in den letzten Jahrzehnten stärker der Tatsache bewußt geworden, daß sie nicht die Lebensweisen der westlichen Zivilisation den Entwicklungsländern aufdrängen darf, wenn sie in diesen Ländern wirkliches Heimatrecht gewinnen will. Das hat zur Folge, daß auch in der Ethik und Moral Unterschiede auftreten, zu deren Verständnis die hermeneutische Methode beizutragen hat. In scharfer Form hat sich dieses Problem schon in bezug auf die polygamen Eheformen des mittleren Afrikas gestellt, die so mit der betreffenden Wirtschaftsordnung verknüpft sind, daß den Menschen eine Übernahme der Ehenormen des CIC unmöglich erscheint⁸⁷. Müssen diese Völker deshalb von der Kirche ausgeschlossen bleiben, solange sich ihre wirtschaftliche und soziale Struktur nicht geändert hat? Das ist nur ein sehr krasses Beispiel dafür, daß das christliche Sittengesetz auch zum selben geschichtlichen Zeitpunkt nicht ohne hermeneutische Interpretation auf Völker mit verschiedener kultureller Entwicklung angewandt werden kann. Eine praktische Konsequenz daraus wurde bereits dadurch in etwa gezogen, daß den regionalen Bischofskonferenzen eine größere Autonomie zur Leitung der einzelnen Teilkirchen zugebilligt wurde.

Aber selbst innerhalb desselben geographischen Gebietes können

eine entsprechende Anzahl von angesehenen Moralthologen die Geltung dieses Gebotes bezweifelte, ohne von der Kirche gerügt zu werden. Das Lehramt sah sich also immer dort zum Eingreifen gezwungen, wo eine sittliche Verpflichtung in Frage gestellt wurde, deren Gültigkeit von hoher Bedeutung erschien, weil alles, was vom Lehramt in Dingen der Moral geduldet wurde, als schlechthin erlaubt angesehen werden mußte. – Diese Sorge scheint es vor allem gewesen zu sein, die Paul VI. zur Veröffentlichung der Enzyklika „*Humanae Vitae*“ veranlaßte.

⁸⁶ Vgl. *Richard Egenter*, Art. Moralthologie, in: LThK VII (21962) 613.

⁸⁷ Vgl. *Eugene Hillman*, Neue Überlegungen zum Problem der Polygamie, in: *Concilium* 4 (1968) 226–236.

Differenzierungen auftreten. Nicht nur die moderne Gesellschaft setzt sich aus vielen Teilgruppen und Verbänden zusammen, sondern auch innerhalb der Kirche gibt es immer mehr eine Vielfalt von Meinungen und Auffassungen⁸⁸, die sich nicht mehr einfach von oben her reglementieren lassen⁸⁹. Der Differenzierungsprozeß der Auffassungen ist mit einem Verlust an Einheitlichkeit des Verhaltens zu bezahlen. Dafür bietet er aber die Chance, daß Teilgruppen innerhalb der Kirche zu einem tieferen Verständnis und zu einer vollkommeneren Verwirklichung der sittlichen Botschaft Christi gelangen, als es ohne eine derartige differenzierte Interpretation möglich wäre. So kann die Hermeneutik einen entscheidenden Beitrag leisten zu der vom Konzil geforderten Erneuerung und Vervollkommnung der Moraltheologie⁹⁰.

⁸⁸ Vgl. *Walter Kerber*, Kirche und Pluralismus, in: Die Sendung 21/5 (Sept./Okt. 1968) 3–14.

⁸⁹ Schon *Ignatius von Loyola* machte darauf aufmerksam, daß seine Exerzitien mit ihren hohen sittlichen Forderungen nicht für alle Menschen in gleicher Weise geeignet sind. Er wollte die ‚homines rudes‘ nicht mit sittlichen Forderungen belastet wissen, die sie nicht zu tragen in der Lage wären (vgl. *Exercitia Spiritualia*, Nr. 18).

⁹⁰ Vgl. Dekret über die Ausbildung der Priester, Nr. 16.