

Sind Heilige moralische Helden? Bemerkungen zu einer Kontroverse

VON JOSEF SCHUSTER S. J.

1. Anlaß und Fragestellung

Eine moralphilosophische Kontroverse, die sich im angelsächsischen Sprachraum im Anschluß an den Artikel „Saints and Heroes“ von J. O. Urmson im Jahre 1958 entspann, gibt den Anstoß für die folgenden ‚Bemerkungen‘. Den mit Urmson und untereinander diskutierenden Philosophinnen und Philosophen¹ geht es allenfalls beiläufig um die theologischen Aspekte der Titelfrage, schon gar nicht um etwaige ererbte kontrovers-theologische Probleme, sie beschäftigt die Frage, ob es ‚Werke der Übergebühre‘ gebe – und das jenseits vergangener Auseinandersetzungen. Nur der Vollständigkeit halber sei angemerkt, daß unter dem ‚Patronat der Heiligen‘ verschiedene, aber miteinander zusammenhängende Fragen systematischer Art in dieser Kontroverse behandelt werden:

(1) Gibt es neben den gebotenen, verbotenen und erlaubten Handlungen, die sich auf die Prädikatoren „sittlich richtig“ und „sittlich falsch“ zurückführen lassen, auch noch Handlungen, die über das moralisch Geforderte hinausgehen und die deshalb besondere Wertschätzung verdienen?² In der Tradition der katholischen Moralphilosophie und -theologie spricht man in

¹ Beiträge zur Diskussion in Auswahl (chronologisch geordnet – außer bei unmittelbaren Bezügen): J. O. Urmson, Saints and Heroes, in: A. I. Melden (ed.), Essays in Moral Philosophy, Washington 1958, 198–216; L. M. Burchill, In Defence of Saints and Heroes, in: Phil. 40 (1965) 152–157; R. M. Chisholm & E. Sosa, Intrinsic Preferability and the Problem of Supererogation, in: Synthese 16 (1966) 321–331; I. L. Humberstone, Logic for Saints and Heroes, in: Ratio 16 (1974) 103–114; Ch. New, Saints, Heroes, and Utilitarians, Phil. 49 (1974) 179–189; A. Duff, Must a Good Man Be Invulnerable, in: Ethics 86 (1976) 294–311; R. Attfield, Supererogation and Double Standards, in: Mind 88 (1979) 481–499; T. C. McConnel, Utilitarianism and Supererogatory Acts, in: Ratio 22 (1980) 36–38; D. Heyd, Supererogation: Its Status in Ethical Theory, Cambridge 1982; S. Wolf, Moral Saints, in: JPh 79 (1982) 419–439; ND in: Robert B. Kruschwitz & Robert C. Roberts (Hg.), The Virtues. Contemporary Essays on Moral Character, Belmont, Ca. 1987, 137–152; zu Wolf: R. M. Adams, Saints, in: JPh 81 (1984) 392–401; ND in: ders., The Virtue of Faith and Other Essays in Philosophical Theology, New York/Oxford 1987, 164–173; ND in: Robert B. Kruschwitz & Robert C. Roberts (Hg.) 153–160; E. M. Pybus, Saints and Heroes, in: Phil. 57 (1982) 193–199; M. McGoldrick, Saints and Heroes: A Plea for the Supererogatory, in: Phil. 59 (1984) 523–528; E. M. Pybus, A Plea for the Supererogatory: A Reply, in: Phil. 61 (1986) 526–531; T. Nagel, Der Blick von nirgendwo, Frankfurt/M. 1992 (orig.: The View from Nowhere, New York/Oxford 1986), hier 327–358; M. Baron, Kantian Ethics and Supererogation, in: JPh 84 (1987) 237–262; L. Blum, Moral Exemplars: Reflexions on Schindler, the Trocmés, and Others, in: Peter A. French, T. E. Uehling, and H. K. Wettstein (Hg.), Ethical Theory: Character and Virtue (= Midwest Studies in Philosophy, Vol. 13), Notre Dame 1988, 196–221; O. Flanagan, Varieties of Moral Personality. Ethics and Psychological Realism, Cambridge/Mass.–London 1991: Prologue: Saints 1–12.

² „Erlaubt“ bzw. „möglich“ ist eine Handlung dann, wenn es sittlich richtig ist, sie zu vollziehen wie auch, sie zu unterlassen. In der Regel werden die ‚Werke der Übergebühre‘ in die Klasse der ‚erlaubten‘ Handlungen eingeordnet. Urmson (1958 f) plädiert dagegen für eine eigene Klasse, weil die andere Position den moralischen Fakten nicht gerecht werde.

diesem Zusammenhang von den ‚Werken der Übergebüß‘, von den ‚überschüssig guten Werken‘ und von den ‚Räten‘³.

(2) Einige Diskutanten (u. a. G. Elizabeth M. Anscombe⁴, Philippa Foot⁵, Susan Wolf⁶ sowie Bernard Williams⁷ und Michael Slote⁸) fragen prinzipieller: Gibt es überhaupt kategorische moralische Forderungen, so daß diese im Konfliktfall stets den Vorzug vor persönlichen Wünschen und Interessen verdienen, oder haben nicht alle moralischen Forderungen lediglich hypothetischen Charakter, so daß allenfalls ein Konflikt zwischen persönlichen und gesellschaftlichen Interessen auftreten kann?⁹ M. a. W.: Verdient der Standpunkt der Moral im Konfliktfalle stets den Vorrang vor dem Standpunkt individueller Verwirklichung?

Unter moralischen Heiligen versteht Susan Wolf¹⁰ Personen, „deren jede einzelne Handlung moralisch so gut wie nur möglich ist; Personen, die moralisch so achtbar sind, wie es nur möglich ist“ (137). Moralische Vollkommenheit im Sinne moralischer Heiligkeit läßt kein Modell der Selbstverwirklichung und des persönlichen Wohlergehens zu, das wenigstens teilweise vernünftig oder gut oder wünschenswert für einen Menschen wäre, denn das Leben dieser Menschen wird vollständig von der Sorge um das Wohl der anderen und der Gesellschaft als ganzer beherrscht¹¹.

Auf den ersten Blick verwundert es nicht, daß es offensichtlich kein erstrebenswertes Ziel ist, in dieser beschriebenen Weise eine Heilige oder ein Heiliger zu werden.

(3) Gibt es eine strikte Entsprechung zwischen moralischen Pflichten und Rechten oder sieht sich der Handelnde moralischen Pflichten gegenüber, auf deren Erfüllung niemand einen Rechtsanspruch hat? Traditionell wird diese Frage im Kontext der Unterscheidung zwischen vollkommenen und unvollkommenen Pflichten behandelt, wobei den vollkommenen

³ O. Schilling, Apologie der katholischen Moral, Paderborn 1936, 74, definiert: „Der Rat ist soviel als das über die pflichtgemäße Leistung hinausgehende *sittlich Bessere*, erwählt aus freien Stücken.“ ‚Werke der Übergebüß‘ werden in der neueren Literatur auch als ‚*supererogatorische Handlungen*‘ bezeichnet.

⁴ Modern Moral Philosophy, in: Phil. 33 (1958) 1–19; ND in: *dies.*, Ethics, Religion and Politics (= The Collected Philosophical Papers of G. E. M. Anscombe, Vol. III) Minneapolis 1981, 26–42 [dt. in: *Günter Grewendorf/Georg Meggle* (Hg.), Seminar: Sprache und Ethik. Zur Entwicklung der Metaethik, Frankfurt/M. 1974, 217–243].

⁵ Are Moral Considerations Overriding?, in: *dies.*, Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy, Oxford 1978, 181–188.

⁶ Moral Saints; vgl. kritisch dazu: R. M. Adams, Saints, in: JPh 81 (1984) 392–401; ND in: *ders.*, 164–173 (Anm. 1). ND in: *Robert B. Kruschwitz & Robert C. Roberts* (Hg.) 153–160 (Anm. 1).

⁷ Moral Luck, in: *ders.*, Moral Luck, New York 1981; dt.: Moralischer Zufall, in: *ders.*, Moralischer Zufall. Philosophische Aufsätze 1973–1980, Königstein/Ts 1984, 30–49.

⁸ Admirable Immorality, in: *ders.*, Goods and Virtues, New York 1983, 77–107.

⁹ Vgl. auch U. Wolf, Das Problem moralischen Sollens, Berlin–New York 1984, bes. 186–199.

¹⁰ Moral Saints, in: JPh 79 (1982) 419–439, ND in: *Robert B. Kruschwitz & Robert C. Roberts* (Hg.) 137–152 (Anm. 1).

¹¹ Vgl. ebd. 138.

Pflichten stets Rechte korrespondieren, den unvollkommenen Pflichten aber nicht¹².

Die folgenden ‚Bemerkungen‘ werden sich auf zwei Themen beschränken: (1) Gibt es in der Tradition Anhaltspunkte, Heilige und Heroen miteinander in Verbindung zu bringen? (2) Läßt sich die Annahme von Werken der Übergebührr rechtfertigen? Die Verbindung beider Fragen trägt der Tatsache Rechnung, daß in der skizzierten Kontroverse Heiligkeit, moralischer Heroismus und ‚Werke der Übergebührr‘ in Beziehung zueinander gebracht werden.

2. Heroen, Heilige und heroische Tugend

2.1. Heroen und Heilige

In der griechischen wie römischen Antike gelten ‚Heroen‘¹³ als Halbgötter, zumal viele von ihnen eine Gottheit als einen Elternteil haben. Sie übertreffen die Menschen an Sein wie auch und vor allem am Maß ihrer moralischen Leistungen. Bei allen strukturellen Verwandtschaften und Analogien der christlichen Heiligen zu den antiken Heroen als Wohltäter der Menschen, als Beschützer und als Wundertäter dürfen die Unterschiede nicht übersehen werden: Die moralische Wirkkraft der Heroen entstammt ihrer eigenen Macht. Die Heiligen verstehen ihr Handeln als von Gott ermöglicht und getragen. Sie sind und dürfen Menschen sein und bleiben, bekennen sich selber als Sünder, mögen ihnen auch die Viten und die Verehrung des Volkes heroische Züge in Sinne von Halbgöttern verliehen haben. Moralische Heroen im Sinne der antiken Halbgötter sind sie nicht.

Das mögen einige der Gründe sein, warum die Kirchenväter im Kontext ihrer Rede von den Heiligen mit der Vokabel ‚Heroen‘ äußerst sparsam umgehen. Augustinus bemerkt an einer Stelle seines *Gottesstaates* ausdrücklich, daß von „unseren Märtyrern“ als „Heroen“ zu sprechen kein kirchlicher Sprachgebrauch sei (civ Dei 10,21).

2.2. Heroische Tugend¹⁴

Mehr als einige Ähnlichkeit, die christliche Heilige im gängigen Verständnis mit den antiken Heroen gemeinsam haben, rechtfertigt eine andere Beobachtung, Formulierung und Fragestellung des Themas. Aristoteles erwähnt zu Beginn des siebten Buches der Nikomachischen Ethik den auch in seinem Sprachgebrauch einmaligen Ausdruck „heroische Tugend“ (NE VII 1, 1145a15–30):

¹² Auf die Bedeutung dieser Unterscheidung wird unter 3.5. zurückzukommen sein.

¹³ Vgl. W. Speyer, Art. Heros, in: RAC 14 (1988) 861–877; A. Dible, Art. Heilig, in: RAC 14 (1988) Sp. 1–63; A. Angenendt, Heilige und Reliquien, München 1994, 15–23.

¹⁴ Vgl. zum folgenden vor allem die gründliche Untersuchung von R. Hofmann, Die heroische Tugend. Geschichte und Inhalt eines theologischen Begriffes, München 1933.

„... es [gibt] drei Arten dessen ..., was man auf dem sittlichen Gebiet meiden muß: Schlechtigkeit, Unenthaltbarkeit und tierische Roheit. Das Gegenteil der beiden ersten ist klar: das eine nennen wir Tugend, das andere Enthaltbarkeit; das Gegenteil der tierischen Roheit würde am passendsten eine übermenschliche, gewissermaßen heroische und göttliche Tugend heißen können (τὴν ὑπὲρ ἡμᾶς ἀρετὴν, ἥρωικὴν, τινα καὶ θεῖαν), wie schon Homer den Priamos von Hektor wegen seiner hohen Vortrefflichkeit sagen läßt: ‚Sihier er doch nimmer wie einem sterblichen Mann, nein, wie einem Gotte entsprossen.‘

Wenn daher, wie man sagt, aus Menschen durch ein Übermaß der Tugend Götter werden, so wäre offenbar der der tierischen Roheit entgegengesetzte Habitus gleichsam von solcher Art. Denn wie dem Tiere weder Schlechtigkeit noch Tugend zukommt, so auch Gott nicht, sondern die göttliche Vollkommenheit ist etwas Ehrwürdigeres als Tugend, die tierische Bosheit ist Schlechtigkeit in einem anderen Sinn.“¹⁵

Nur an dieser Stelle verwendet Aristoteles den Ausdruck ‚heroische Tugend‘, während die nahezu gleichlautende Parallele in den *Magna Moralia* (II 5, 1200b11 ff¹⁶) sie als eine „Tugend ohne Namen“ apostrophiert. Der Stagirite setzt sie der tierischen Roheit – im Sinne der Ungezügeltheit – diametral entgegen: Der moralisch niedrigsten Möglichkeit des Menschen, sich tierisch zu verhalten, wird die heroische bzw. göttliche Tugend als übermenschliche Wirklichkeit gegenübergestellt. Rudolf Hofmann¹⁷, einer der wenigen Kommentatoren dieser Stelle, resümiert:

„Es ist nicht schwer zu verstehen, daß Aristoteles diesen hohen Grad der Tugend zunächst in den Helden der Vorzeit, den Heroen, verkörpert sieht. Waren diese doch für den Griechen Idealbilder menschlicher und auch Vorbilder sittlicher Größe. Im Glauben des Volkes führen sie ein den Göttern ähnliches übermenschliches Dasein. So konnte an ihnen am ehesten die Vorstellung für eine die menschlichen Bedingungen überschreitende Tugend gewonnen werden.“

Über die mittelalterliche Kommentierung der Ethik des Aristoteles¹⁸ fand der Ausdruck ‚heroische Tugend‘ Eingang in die Theologie. Vor allem die asketische und mystische Literatur rezipierte im Verbund mit dem plotinischen Gedanken verschiedener Grade der Vollkommenheit der Tugenden¹⁹ diesen Begriff. Dabei sekundierte die systematische Theologie mit ihrer Unterscheidung von erworbener und eingegossener

¹⁵ Übers. nach: Aristoteles, *Nikomachische Ethik* (Auf der Grundlage der Übers. von Eugen Rolfes), hg. v. Günter Bien, Hamburg 1985, 151.

¹⁶ „Es gibt aber eine Dreizahl von seelischen Phänomenen, auf Grund deren wir als ‚schlecht‘ bezeichnet werden: Schlechtigkeit, Unbeherrschtheit, tierisches Wesen. Über Schlechtigkeit nun und Tugend ... haben wir oben schon gesprochen. Jetzt sind Unbeherrschtheit und tierisches Wesen zu behandeln. – Das tierische Wesen ist, so kann man sagen, Schlechtigkeit im Übermaß. Wenn wir nämlich einen durch und durch minderwertigen Menschen sehen, so sagen wir, er sei nicht einmal mehr ein Mensch, sondern ein Tier, setzten also dabei voraus, daß eine gewisse Form von Schlechtigkeit tierisches Wesen ist. Die dem entgegengesetzte Tugend hat keinen Namen, sie ist aber in ihrer Eigenart über dem Menschenmaß, als Vollkommenheit, die etwas Heroisches und Göttliches an sich hat. Ohne Namen aber ist diese Tugend, weil es bei Gott keine ‚Tugend‘ gibt, denn Gott steht an Wert über der Tugend, und nicht ‚Tugend‘ ist der Maßstab für seine Vollkommenheit. Denn so wäre ja Tugend etwas Höheres als Gott.“ (Übers. Franz Dirlmeier, Aristoteles, *Magna Moralia*, Berlin 1979, 54 f.).

¹⁷ Hofmann 5.

¹⁸ Zu den Aristoteleskommentaren und Thomas von Aquin vgl. ebd. 30–89.

¹⁹ Vgl. Plotin, *Enneaden I 2: περί ἀρετῶν*; Plotins Schriften, Bd. 1 (Text und Übersetzung v. Richard Harder), Hamburg 1956, 332–349.

Tugend, die bei Thomas von Aquin zu der Aussage führt, Gott schenke dem Menschen mit der Liebe zugleich auch alle anderen Tugenden²⁰. In diese Zeit fällt auch das Bemühen, die von Schrift und Väterzeit überlieferten Lehren von den Gaben des Hl. Geistes (dona Spiritus Sancti)²¹, den Seligkeiten (beatitudines) und den Früchten des Geistes mit der Tugendlehre zu verbinden. Gott wirkt mit der Vielfalt seiner Gnadengaben bis in den Innenraum des natürlichen Tugendlebens.

Nachdem das kirchenamtliche Kanonisationsverfahren durch die Päpste – seit dem Mittelalter eingerichtet, um einem Wildwuchs in der Heiligenverehrung zu wehren²² – zunehmend an inhaltlichen Konturen in bezug auf entsprechende Kriterien gewann, übernahm man auch den Begriff der „virtus heroica“ – allerdings nicht als Rechtsbegriff, sondern als einen asketisch-moralisch verstandenen Terminus. In diesem Sinne spielt er eine wichtige Rolle im Kanonisationsverfahren der hl. Theresia von Ávila²³. Mit ‚heroischer Tugend‘ wird jener Grad der Tugendübung qualifiziert, der über das Maß des gewöhnlichen Tugendbesitzes hinausgeht und notwendige Voraussetzung für die Kanonisation ist. Doch damit bleibt ‚heroisch‘ in seinem Bedeutungsinhalt relativ offen, zumal auch das „Maß des gewöhnlichen Tugendbesitzes“ keine fixe Größe anzeigt.

Die Definition der heroischen Tugend von Kardinal Lorenzo Brancati de Laurea († 1699) – Franziskanertheologe –, der in seinem Skotuskommentar einen eigenen Traktat über die heroische Tugend verfaßte²⁴, gibt den Stand der damaligen theologischen Reflexion wieder und erlangt zusätzliche Bedeutung dadurch, daß Papst Benedikt XIV. sie in seinem vierbändigen Werk *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*²⁵ übernimmt, das für die folgenden Jahrhunderte maßgebend blieb. Die heroische Tugend stellt einen höheren Grad der drei göttlichen Tugenden (Glaube, Hoffnung und Liebe) und der moralischen Tugenden dar, der nicht durch menschliche Übung erreicht wird, sondern durch die Gaben des Hl. Geistes. Diese befähigen den Menschen dazu, leicht, schnell und mit Freude über gewöhnliches Tugendmaß hinaus zu handeln. Um berechtigt von heroischer Tugend sprechen zu können, müssen folgende Bedingungen erfüllt sein: (1) Das Handeln des Menschen muß auf sein übernatürliches Ziel ausgerichtet sein; (2) die menschliche Vernunft- und Willenstätigkeit muß von

²⁰ Vgl. u. a. S.th I–II 68, 5; E. Schockenhoff, Bonum hominis. Die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin, Mainz 1987, hier 287–351.

²¹ Stellvertretend sei auf Gregor d. Großen verwiesen, der die sieben Gaben des Geistes (Jes 11, 2) in der Regel als „septiformis gratiae“ (vgl. u. a. *Moralia* praef. 8; 1, 8.14.32; 9, 11.40; 17, 29) bezeichnet. Sie werden allen bei der Rechtfertigung geschenkt (*Moralia* 9, 40). Die Gaben des Geistes schaffen im Menschen eine „tugendähnliche Wirklichkeit“ und äußern sich nicht nur in „vorübergehenden Akten“.

²² Vgl. R. Klauser, Zur Entwicklung des Heiligsprechungsverfahrens bis zum 13. Jahrhundert, in: ZSR.G.K 71, 40 (1954) 85–101.

²³ Vgl. Hofmann 154–156 (Hinweise auf Quellen).

²⁴ *Commentaria* in III. Lib. Sententiarum II, Roma 1673, hier disp. 32; vgl. Hofmann 106.

²⁵ Bologna 1734–38.

besonderer göttlicher Erleuchtung und göttlichem Antrieb bewegt sein; (3) das Leben muß von Selbstverleugnung und von der Beherrschung der Affekte zeugen²⁶.

Als Ergebnis der Rezeptionsgeschichte des Ausdrucks ‚heroische Tugend‘ in asketischer und mystischer Theologie wie auch als Qualifikation für ein heiligmäßiges Leben im kirchenamtlichen Kanonisierungsverfahren notiert Rudolf Hofmann²⁷:

„Das außergewöhnliche Übertagen der allgemein von den menschlichen Kräften erwarteten Tugendhaftigkeit und Vollkommenheit, das Gottes reiches Gnadenwirken offenbart und in den Menschen Bewunderung und den Willen zur Nachahmung erweckt; im übrigen aber nichts, was der Art nach außerhalb der allgemeinen Sittlichkeit und Tugendübung liegen würde. Die heroische Tugend bezeichnet treffend gerade die *excellencia vitae et virtutum*, die in der Theorie und Praxis der Kanonisation als die Zusammenfassung aller zur Heiligsprechung erforderlichen ethischen Vorbedingungen galt. Deswegen darf die heroische Tugend als die allgemeinste und passendste Formulierung dieser Voraussetzungen bezeichnet werden, welche die notwendige moralische Sicherheit der Verehrungswürdigkeit ebenso in sich schließt, wie sie auch der großen Mannigfaltigkeit der Verwirklichung des christlichen Heiligenideals in all den verschiedenen Lebenslagen und sittlichen Aufgaben weitgehendst Rechnung trägt.“

Zur Illustration seien aus den Heiligsprechungsakten der Theresia von Lisieux²⁸ einige Auszüge zitiert:

„Ihre Tugenden wuchsen im Ordensleben, um durch die Bereitschaft, durch die Hochherzigkeit, durch die nicht nachlassende Ausdauer *den heroischen Grad zu erreichen, der sie auch noch von den Tugenden unterschied, die von eifrigen Ordensfrauen geübt werden, sowie in einer Schlacht die Helden sich noch unter den Mutigen, die sie umgeben, auszeichnen.*“²⁹

Und zur „heroischen Tugend“ dieser Heiligen wird gesagt:

„Es entspricht der Wahrheit, daß die Dienerin Gottes während ihres ganzen Lebens und schon von ihrer frühesten Kindheit an alle Tugenden übe, besonders die Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe. Vor allem in der Liebe zeichnete sie sich in ganz besonderer Weise aus durch ihre Liebe zu Gott. Ebenso übte sie die Kardinaltugenden, vor allem die Tugend der Stärke, und die Tugenden des Ordenslebens. Besonders erstrahlte in ihr die Demut in einmaliger und bemerkenswerter Weise
...“³⁰

Und ein wenig später³¹ heißt es:

„Es entspricht der Wahrheit, daß die Dienerin Gottes in der Übung aller Tugenden nach und nach einen *absolut außergewöhnlichen Grad erreichte*. Ihre Ausdauer in der

²⁶ Ebd. disp. 32 a.6 n.77: „Ut aliqua virtus christiana constituatur in esse heroici in actu primo, necesse est, ut habeat annexum aliquod donum Spiritus Sancti, et det habenti, ex Dei instinctu operari expedite, prompte, ac delectabiliter, supra communem naturae modum, ex fine supernaturali sine humano ratiocinio, cum abnegatione operantis et affectuum subiectione.“

²⁷ Hofmann 158.

²⁸ Prozesse der Seligsprechung und Heiligsprechung der heiligen Theresia von Kinde Jesus und vom heiligen Antlitz, Bd. 1: Bischöflicher Informativprozeß. Bd. 2: Apostolischer Prozeß und kleiner Prozeß zur Nachforschung nach den Schriften der Heiligen. 2 Bde. Vorw. u. aus dem Franz. v. Maximilian Breig. Hg.: *Theresienwerk e. V.*, Augsburg 1993.

²⁹ Bd. 1, 22/2. Hvhbg. von J. Sch.

³⁰ Bd. 2, 23/2–24/1.

³¹ Ebd. in der Ziff. 17, 24/1.

Übung aller Tugenden, ihr steter Sieg über alle Widerwärtigkeiten, die Leichtigkeit, die sie in diesem Bemühen erlangte, die Vielfalt ihrer Tugendakte, die Spontaneität, die sie dabei zeigte, waren sichere Kennzeichen des *heroischen Tugendgrades*, den sie erreicht hatte. Niemals konnte man bei ihr auch nur das geringste Nachlassen, die geringste Entmutigung in der Übung der christlichen Vollkommenheit feststellen ...“

In den Selig- und Heiligsprechungsakten anderer seliger und heiliger Frauen und Männer finden sich vergleichbare Formulierungen, die ihrerseits bezeugen, daß ein außergewöhnlicher Grad an Tugendhaftigkeit als ein Zeichen (neben anderen) von Heiligkeit gewertet wird. Die Frage drängt sich auf, ob sich das so qualifizierte moralische Sein der Heiligen auch in außergewöhnlichen Taten manifestieren mußte. Es gibt Zeugnisse, die diese Vermutung nahelegen. Heiligenviten und -legenden hegen großes Interesse für asketische Sonderleistungen. Folgendes biographisches Selbstzeugnis des Ignatius von Loyola – angeregt durch die *Legenda aurea* – zeugt davon:

„Und weil er sehr sorgsam in der Pflege seines Haars gewesen war, was man in jener Zeit gewohnt war, und er guten Haarwuchs hatte, entschloß er sich, es so seiner Natur nach gehen zu lassen, ohne es zu kämmen noch zu schneiden noch es mit irgend etwas in der Nacht oder am Tag zu decken. Und aus demselben Grund ließ er die Nägel an den Füßen und Händen wachsen, weil er auch darin sorgsam gewesen war.“³²

Noch in Manresa erkennt Ignatius, „nachdem er von Gott getröstet zu werden begonnen hatte und die Frucht sah, die er in den Seelen durch den Verkehr mit ihnen bewirkte“, daß dies Übertreibungen sind, und bemerkt lapidar: „Er schnitt sich bereits die Nägel und die Haare.“³³

3. Werke der Übergebüß

Es liegt zumindest nahe, nach einer Verbindung zwischen der Lehre von den heroischen Tugenden und den Werken der Übergebüß zu forschen. Allerdings ist dabei Vorsicht geboten, denn Tugenden beziehen sich primär auf moralische Eigenschaften des Menschen, ‚Werke der Übergebüß‘ auf Handlungen, die über ein vorausgesetztes Pflichtmaß hinausgehen. Nach Auffassung der Tradition können sich die Werke der Übergebüß nicht auf das Ziel des sittlichen Handelns – die selige Gottesschau und Glückseligkeit – richten, denn dieses Ziel ist schlechthin unüberbietbar, sondern ausschließlich auf die Mittel und Wege zu diesem Ziel, zu denen man u. a. das Leben nach den evangelischen Räten (Armut, Keuschheit und Gehorsam) zählte.

Das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe – nach neutestamentlichem Verständnis der Inbegriff aller moralischen Forderungen überhaupt – scheint durch die Präzisierung, Gott sei mit ganzem Herzen, ganzer Seele

³² Ignatius von Loyola, Bericht des Pilgers. Übersetzt und kommentiert von Peter Knauer SJ, Leipzig 1990, Nr. 19 (45).

³³ Ebd. Nr. 29 (53).

und mit allen Kräften zu lieben (vgl. Mt 22,37; Dt 6,5), keinen Raum für eine sinnvolle Rede von ‚Werken der Übergebüh‘ zu lassen. Andererseits plädieren einige Theologen im Interesse der Freiheit des Menschen für diese Möglichkeit³⁴. Gerät man nicht in das Unwesen eines moralischen Rigorismus³⁵, wenn man der Ansicht ist, die traditionelle Lehre von den Räten und den Werken der Übergebüh lasse sich nicht aufrechterhalten? Dient dieses Lehrstück unter anderem nicht auch zur Unterscheidung zwischen dem moralischen ‚Normalverbraucher‘, der seine Sache einigermäßen ordentlich macht, und dem Heiligen, der sich durch besonderen moralischen Einsatz auszeichnet? Wird von allen ein solcher Heroismus verlangt? Aber geschieht damit nicht auch eine Überforderung, die letztlich nicht zu *mehr* Moral, sondern zur Unmoral führt?

Mit Berufung auf Mt 11,30 können Christen einwenden, Jesus selber habe es mit dem Hinweis auf die leichte Bürde und die leichte Last seiner Forderungen ausdrücklich abgewiesen, den Menschen unter moralischen Leistungsdruck zu stellen. Wer aber die Wahl des jeweils Vollkommeneren gegenüber dem Guten zur Pflicht erkläre, der überfordere den Menschen. Außerdem: Stellt sich denn stets die Wahl zwischen „Gut“ und „Böse“? Wer vor der Alternative steht, die Wahrheit zu sagen oder zu lügen, der steht vor der Wahl zwischen Gut und Böse. Aber wer sich zu entscheiden hat, zwischen einer Spende von DM 200,- oder einer von DM 300,- zu wählen, der steht offensichtlich nicht vor der Alternative zwischen Gut und Böse, sondern zwischen dem Guten und dem Besseren. Ähnliches dürfte für die Entscheidung für einen bestimmten Beruf gelten.

3.1. Begriffsbestimmung

In der Regel werden als ‚Werke der Übergebüh‘ jene Handlungen bezeichnet, die über das moralisch gesetzte Pflichtmaß hinausgehen. Wer sich z. B. auf eine bereits gezündete Handgranate wirft, um mit seinem eigenen Körper das Leben der anderen Kameraden zu retten, der handelt über das moralisch Geforderte hinaus³⁶. Genereller formuliert: Wer sein eigenes Leben freiwillig einsetzt, um einem anderen oder mehreren das Leben zu retten, der handelt „supererogatorisch“. Offensichtlich kann der Einsatz des eigenen Lebens in der Regel moralisch nicht gefordert sein. Definiert man ‚supererogatorische Handlungen‘ im Sinne dessen, was über die moralische Pflicht hinausgeht, so setzt man implizit voraus, daß sich das Pflichtgemäße jeweils präzise bestimmen lasse. Das kommt in folgender Definition zum

³⁴ Vgl. etwa J. Mausbach, Die katholische Moral und ihre Gegner, Köln⁵ 1921, 253: „Wenn ich stets nur Pflichten zu erfüllen habe, gibt es kein Gebiet der Freiheit mehr, kein Gebiet des Erlaubten.“

³⁵ Vgl. u. a. den Beitrag von S. Wolf, 419–439 (Anm. 10), ND in: Robert B. Kruschwitz & Robert C. Roberts (Hg.) 137–152 (Anm. 1).

³⁶ Dieses Beispiel wird nahezu in allen Beiträgen zur Frage angeführt.

Ausdruck: „Wenn jemand mehr Gutes tut, als er eigentlich soll, dann vollbringt er eine oder mehrere supererogatorische Handlungen.“³⁷

Löhr präzisiert diese Definition durch die Auflistung von sieben Merkmalen für supererogatorische Handlungen:

1. Sie umfaßt die Klasse aller moralisch guten Handlungen, „außer insofern, als sie zur Herstellung und Aufrechterhaltung eines Minimums an gesellschaftlicher Kohärenz und menschlichem Wohlergehen notwendig sind. Insofern letzteres der Fall ist, sprechen wir von moralischen Pflichten.“ (86)

2. Sie müssen gewollt sein. Andernfalls liegt keine supererogatorische Handlung vor.

3. Sie haben in besonderem Maße Vorbildcharakter. Das schließt nicht aus, daß auch pflichtgemäße Handlungen vorbildlich sein können.

4. Der Handelnde muß einen besonderen persönlichen Einsatz erbringen, es muß ihn etwas kosten (d. h. nicht, daß inneres Widerstreben zu überwinden wäre).

5. Es muß sich um moralisch Substantielles und nicht um Kleinigkeiten handeln (Grüßen oder Türaufhalten).

6. Sie müssen einen idealen Charakter haben, „entweder, weil sie im Hinblick auf die Realisierung eines idealen Zustandes vollbracht werden (Opferbereitschaft von Eltern für ein sorgenfreies Leben ihrer Kinder), oder weil sie selbst Bestandteil eines Ideals sind (z. B. eine Tat der Vergebung als Ausdruck eines Ideals der Nächstenliebe).“³⁸

7. Die Unterlassung verdient nicht, moralisch getadelt zu werden.

Nur im Ensemble sind die genannten Punkte hinreichend zur Bestimmung supererogatorischer Handlungen. Ähnlich definiert David Heyd³⁹. Eine Handlung ist dann übergebührllich, wenn sie (1) weder geboten, noch verboten ist; wenn (2) ihre Unterlassung nicht falsch ist und deshalb auch keinen Tadel verdient; wenn sie (3) gut ist aufgrund ihrer Folgen oder ihres inneren Wertes; wenn sie (4) freiwillig zum Nutzen anderer ausgeführt wird⁴⁰. Heyd möchte durch seine Bedingungen aus der Klasse der supererogatorischen Handlungen jene ausschließen, die Tadel verdienen⁴¹. Wer allen Besitz zugunsten Notleidender entäußert und schließlich selber dadurch restlos auf die Hilfe anderer angewiesen ist, verdient kein Lob, auch wenn er ‚über Gebühr‘ gegeben hat. ‚Supererogatorisch‘ soll

³⁷ G. Löhr, Gott–Gebote–Ideale. Analytische Philosophie und theologische Ethik, Göttingen 1991, 72; A. Gewirth, Reason and Morality, Chicago 1978, 330: „Supererogatory actions are those it is good but not obligatory to perform.“

³⁸ Ebd. 86. Nächstenliebe ist kein Ideal, sondern fundamentale sittliche Forderung.

³⁹ Supererogation. Its status in ethical theory, Cambridge u. a. 1982, bes. 111–141; kritisch zum Ansatz von *Supererogation* Sb. Kagan, Does Consequentialism Demand Too Much?, in: Philosophy & Public Affairs 13 (1984) 239–254, bes. 240–245; umfassender *ders.*, The Limits of Morality, Oxford 1989.

⁴⁰ Vgl. ebd. 115.

⁴¹ Löhr 84, hält es allerdings für irrig zu meinen, „daß jede supererogatorische Handlung eo ipso moralisch besser ist als jede pflichtgemäße und damit gebotene Handlung.“

ausschließlich im Sinne eines positiven moralischen Wertungswortes verwendet werden.

3.2. Tradition

In der christlichen Tradition ist von den Werken der Übergebühr u. a. im Zusammenhang mit der Auslegung bestimmter Schrifttexte die Rede. So wurde die Lehre von den *evangelischen Räten* in der Regel im Sinne der Werke der Übergebühr interpretiert – vor allem 1 Kor 7,7⁴² (als Rat zur Ehelosigkeit) und Mt 19,16–22 (die Einladung an den reichen jungen Mann, sein Vermögen den Armen zu geben und dann Jesus zu folgen)⁴³.

Bei den mittelalterlichen Theologen hat der Terminus ‚Werke der Übergebühr‘ vorwiegend technische Bedeutung: Thomas kontrastiert sie mit den notwendigen Werken (C. impug 4 ad 5); es handelt sich um Werke, zu denen nicht alle verpflichtet sind (S.th II–II 85, 4), die dem Menschen aber zum Heile gereichen (S.th II–II 88, 2).

Stellvertretend für die neuscholastische Tradition dürfte Josef Mausbach⁴⁴ mit seiner Auffassung stehen, daß es nicht moralisch geboten sei, das als besser Erkannte dem Guten vorzuziehen. Denn die Liebe des Menschen ist nur Gott als dem höchsten Gut unterworfen. Daraus gewinnt sie gegenüber allen anderen Gütern eine neue Freiheit. „Man kann nicht sagen, die größere Liebe dränge *notwendig* zu einer bestimmten größeren Tat, denn die Liebe weiß, daß vor Gott die Gesinnung, das *ex quanto*, nicht das *quantum* den Ausschlag gibt.“ (252)

Unter Berufung auf Thomas von Aquin⁴⁵, daß wir nicht verpflichtet sind, nach der Vollkommenheit zu streben, die in den Objekten liegt, begründet Mausbach einerseits, daß das Bessere nicht einfach das Pflichtgemäße ist, daß es aber andererseits doch geraten sei, weil das Bessere Achtung verdiene.

3.3. Argumente Pro

Von Befürwortern der Lehre von den Räten und Werken der Übergebühr werden u. a. folgende Argumente angeführt:

(1) Die allgemeinen moralischen Intuitionen und Gefühle von Christen wie Nichtchristen kennen ‚Werke der Übergebühr‘: freiwillige Hilfelei-

⁴² Vgl. u. a. N. Baumert, Frau und Mann bei Paulus. Überwindung eines Mißverständnisses, Würzburg 1992, 408–417.

⁴³ Thomas spricht die Sache u. a. im Kontext folgender Schrifttexte an: 1 Kor 9, 4 ff: Wer für seine Predigtätigkeit von den Leuten nichts annimmt, handelt über Gebühr (S.th I–II 108, 2 ad 3); Lk 19, 8: „Wenn ich jemanden betrogen habe, will ich es vierfach zurückerstatten“ und „Siehe, die Hälfte meiner Güter gebe ich den Armen ...“ (S.th II–II 62, 3 ad 2 zu Zachäus); 1 Kor 9, 7 (de virt 2, 11 ad 7).

⁴⁴ Vgl. u. a. Mausbach 247–284, Schilling 73–83.

⁴⁵ In 3 sent. dist. 29 q. 1, 8 ad 2.

stung für Notleidende, Einsatz des eigenen Lebens zur Rettung anderer, wiederholtes Verzeihen, großzügiges Spenden etc.

(2) Wenn es keine Grenzen moralischer Pflicht gibt, wenn wir moralisch stets gehalten sind, das Bessere dem Guten vorzuziehen, führt das zu moralischem Rigorismus⁴⁶. In der Regel wird es uns verwehrt sein, eigene Pläne und Interessen zu verfolgen, weil es stets noch dringlichere Aufgaben gibt, die zu bewältigen sind.

(3) Die Begrenzung moralischer Pflicht und die Annahme supererogatorischer Handlungen erlaubt es, zwischen moralischer Pflicht und moralischem Ideal zu unterscheiden. Natürlich kann sich auch eine moralische Pflicht aus einem selbstgewählten Ideal ergeben. Aber diese ist anderer Art als moralische Pflichten, die für alle gelten⁴⁷. Dieses Argument läßt sich leicht auf den Bereich des religiösen Lebens übertragen, insofern etwa ein Leben nach den evangelischen Räten als Leben nach einem selbstgewählten moralischen Ideal verstanden werden kann.

Urmson verweist auf folgendes Beispiel: Bonaventura berichtet von Franz von Assisi, jener habe das Lob der Mitbrüder zurückgewiesen, daß er den Vögeln predige. Franz habe sich vielmehr angeklagt, daß er erst jetzt seine Pflicht erfüllt. Niemand wird nun auf die Idee kommen, einem anderen vorzuhalten, er habe es versäumt, den Vögeln zu predigen. Es wird auch nirgends überliefert, daß Franz irgendetwas den Vorwurf gemacht habe, er predige nicht den Vögeln.

Ergo: Im Unterschied zu Forderungen wie Versprechen einzuhalten oder die Wahrheit zu sagen, können „Werke“ dieser Art nicht moralisch eingeklagt werden. Sie sind vielmehr Ausdruck einer bestimmten Berufung. Pflichten der ersten Person sind von jenen der dritten Person zu unterscheiden. Urmson bezieht sich zur Illustration auf die Bergpredigt: Es kann nicht meine Pflicht sein, jeweils die zweite Meile mitzugehen, wenn ich um die Begleitung einer ersten gebeten werde. Sonst könnte jemand auf die Idee kommen, nicht zwei seien verlangt, sondern eigentlich vier, acht, sechzehn usw.⁴⁸

3.4. Argumente Contra

Die Rede von ‚Werken der Übergebüh‘ setzt das Wissen um die Grenzen moralischer Pflicht voraus. Man denkt sich die Forderungen der Moral in Analogie zum positiven Recht: Wie das Recht muß auch die Moral dem Individuum einen Freiraum lassen, in dem der einzelne seine eigenen Pläne und Ideale realisieren kann.

(1) Unbestritten ist, daß im allgemeinen moralischen Bewußtsein die Existenz von Werken der Übergebüh plausibel erscheint. Der Rekurs auf die Alltagsmoral oder auf allgemeine moralische Intuitionen wird dann pro-

⁴⁶ Nagel (Anm. 1) führt folgendes Beispiel an: „Der Betrag, der uns auf die Rechnung für ein Menü für zwei Personen in einem mäßig teuren New Yorker Restaurant ins Gesicht starrt, ist identisch mit dem jährlichen Pro-Kopf-Einkommen in Bangladesch. Jedesmal, wenn ich auswärts esse, nicht weil ich dazu gezwungen bin, sondern weil ich Lust darauf habe, könnte dieses Geld entschieden mehr Gutes tun, wenn es der Welthungerhilfe zur Verfügung stünde.“ (328) Ein ähnliches Beispiel findet sich bei U. Wolf (194).

⁴⁷ Vgl. Löhr 78 f.

⁴⁸ Urmson 203–205.

blematisch, wenn ihm explizit oder implizit normativer Rang gegeben wird. Eine interessante auf empirischen Untersuchungen basierende moralpsychologische Erklärung, warum jemand zwischen persönlichem Standpunkt und moralischem Standpunkt pendeln kann, bietet Mordechai Nisan⁴⁹: Eine solche Person unterwirft sich durchaus moralischen Forderungen, verhält sich also nicht einfach egoistisch, indem sie im Konfliktfalle stets den eigenen Interessen den Vorrang vor den Interessen anderer einräumt, folgt aber moralischen Normen nur bis zu einem gewissen Grade und gestattet sich hin und wieder auch unmoralisches Verhalten. In einer Art moralischer Bilanz wiegt sie moralische Leistungen gegen Versäumnisse auf und verpflichtet sich zu einer Mindestmoral.

Es geht nicht um einen Konflikt zwischen Vernunft und Neigung, sondern um einen Konflikt zwischen zwei Werten – der Verfolgung eigener Interessen und der Beachtung der Forderungen der Gerechtigkeit –, die beide als angemessen und berechtigt angesehen werden. In der Regel haben Moralphilosophen und -theologen in solcher Situation schnellen Rat: Im Konfliktfalle gebührt dem moralischen Wert vor dem nicht-moralischen der Vorzug. Doch die Alltagsmoral entscheidet häufig anders: „Das Individuum legt für sich selbst ein ‚moralisches Minimum‘ fest, das es nicht unterschreiten will, aber es erlaubt sich gleichzeitig eine gewisse Befriedigung seiner Ich-Interessen auf Kosten der Moral.“ (358)

Nisan führt zur Illustration die Beobachtung an, daß sich einige um Staat, Gesellschaft oder Kunst verdiente Persönlichkeiten eine hohe moralische Bilanz zuerkennen und sich zugleich Extra-Freiheiten im Bereich der persönlichen Moral einräumen: „Die Sünde König Davids mit dem Weib des Uriah war keine Sache der Selbstverwirklichung, sondern wahrscheinlich die bewußte Inanspruchnahme seiner Freiheit zur moralischen Übertretung im Lichte einer starken Bilanz, die im wesentlichen auf seiner Leistung für das Volk basierte.“ (370)

(2) Bruno Schüller⁵⁰ bestreitet aufgrund der dem Willen immanenten Logik die Möglichkeit, das sittlich Gute dem Besseren wählend vorziehen zu können. Analysiert man den Satz „A ist besser als B“, so heißt das, B ist gut und verdient es deshalb, geliebt zu werden; A – weil besser als B – verdient es dann, mehr geliebt zu werden als B. Im Konfliktfall heißt „A ist besser als B“, daß A gegenüber B den Vorzug verdient. Wer in einer bestimmten Situation A für besser hält als B, der macht zunächst den Maßstab des Guten zum Maß seines Urteils. Fällt er dieses Urteil ernsthaft, dann bleibt ihm im strikten Sinne keine andere Wahl, als das Bessere dem Guten

⁴⁹ Die moralische Bilanz. Ein Modell moralischen Entscheidens, in: *Wolfgang Edelstein und Gertrud Nunner-Winkler* (Hg.), *Zur Bestimmung der Moral*, Frankfurt 1986, 347–376.

⁵⁰ Zu den ethischen Kategorien des Rates und des überschüssigen guten Werkes, in: *Hans Wolter* (Hg.), *Testimonium Veritatis* (FS Bischof Wilhelm Kempf), Frankfurt 1971, 197–209.

vorzuziehen. Wählt er trotzdem B, dann richtet er sich – ob eingestanden oder nicht – zusätzlich noch nach anderen Gesichtspunkten.

Folgendes Beispiel mag das verdeutlichen: Jemand hat einer befreundeten Familie seit längerem einen Besuch versprochen. Nun erkrankt unerwartet die Großmutter, die alleine in einer kleinen Wohnung lebt und die jetzt auf Hilfe angewiesen ist. Nach kurzer Überlegung bleibt kein Zweifel: die Pflege der Großmutter ist dringlicher als der Besuch. Ist es dann noch möglich, begründet die befreundete Familie zu besuchen? Auch das Argument der Tradition, das Ziel des moralischen Handelns sei verpflichtend, die Wege zu diesem Ziele aber erlaubt, ist nicht überzeugend: Wer ernsthaft ein Ziel will, der will notwendigerweise auch die dazu geeigneten Mittel. Bieten sich mehrere an, so wählt man nach Aristoteles jenes, „durch welches es am leichtesten und besten erreicht wird“ (NE III 5, 1112b11 ff).

(3) Wer sich unter Gottes Willen gestellt weiß, der weiß sich auch ganz von ihm beansprucht. Dagegen geht die Lehre von den Räten und den Werken der Übergebüß davon aus, daß es neben der Klasse des Gebotenen und Verbotenen noch das Erlaubte bzw. Geratene gebe, dem das Moment sittlicher Verbindlichkeit nicht zukomme. Wer etwas rät, der legt nahe oder empfiehlt. Die Erfüllung dessen ist ein Werk der Übergebüß, die Nicht-Erfüllung erlaubt und nicht tadelnswert. Doch Raten kann man nur guten Wissens und Gewissens, was den Vorzug gegenüber seinem Gegenteil verdient⁵¹. Geht man einmal von der Heilsbedeutsamkeit moralischen Handelns aus, dann geschieht im sittlichen Vollzug stets auch die Annahme des Heils von Gott her. Daß der Mensch dieses Heil annehme, ist eine unbedingte Forderung und nicht bloß ein Ratschlag. Und daß dies den ganzen Menschen einfordert, ist Inhalt des Gebotes der Gottesliebe.

Gottes Wille ist ein konkreter Wille, der sich an die Gemeinschaft wie an einzelne wendet. In diesem Zusammenhang spricht die Tradition vom Willen Gottes für den einzelnen oder auch von Berufung. Gottes Ruf an den einzelnen hat selbstverständlich Verbindlichkeit, doch Verbindlichkeit nur für den, der sich so beansprucht weiß⁵².

Ein weiterer Einwand ergibt sich vom Freiheitsverständnis her: Läßt sich der eine Wille Gottes gegenüber einem Menschen in Gebote und Räte aufteilen? Einerseits soll der Mensch aus freier und großmütiger Entschiedenheit für Gott leben, andererseits aber rät er ihm den für ihn besseren Weg dem guten Weg vorzuziehen. Offensichtlich denkt man hier Gottes Willen nach Art des menschlichen Gesetzes, das Freiraum für Initiative und Entscheidungen des Menschen lassen muß. Geht man von der Einheit des Wil-

⁵¹ Vgl. zum folgenden *Br. Schüller*, Gesetz und Freiheit. Eine moraltheologische Untersuchung, Düsseldorf 1966, 61–75.

⁵² Vgl. auch *Baumert* 408 ff. Eine charismatische Berufung, die stets an einen bestimmten Menschen ergeht, kann für diesen durchaus Verpflichtungscharakter haben. Paulus z. B. weiß um die verpflichtende Kraft eines Anrufs durch Gott, dem sich der Mensch nicht entziehen darf (Gal 1, 16; 2, 9; 1 Kor 9, 16), wenn er ihn klar vernimmt.

lens Gottes aus, ist eine Aufteilung in Gebote und Räte in dieser Form nur schwer nachzuvollziehen.

3.5. Vollkommene und unvollkommene Pflichten

Denkt man von moralischen Pflichten so, daß ihnen stets moralische Rechte entsprechen, wird man in der Tat ein Klasse von ‚Räten‘ bzw. ‚Werken der Übergebüß‘ annehmen müssen. Denn es gibt offensichtlich Handlungen, auf die niemand einen moralischen Rechtsanspruch erheben kann. Die Soldaten, für die sich einer von ihnen auf die gezündete Handgranate wirft, können dieses Lebensopfer nicht von ihm einfordern – so wenig wie der junge Familienvater, für den Maximilian Kolbe freiwillig im Konzentrationslager Auschwitz in den Hungerkerker und damit in den sicheren Tod ging.

Dieser Asymmetrie zwischen moralischen Pflichten und Rechten sucht die Unterscheidung zwischen vollkommenen und unvollkommenen Pflichten gerecht zu werden⁵³. So spricht Kant im Kontext der Pflichten gegen andere (1) von Pflichten der Schuldigkeit bzw. der Gerechtigkeit und (2) von Pflichten des Wohlwollens bzw. der Gütigkeit⁵⁴. Erstere gehören zu den vollkommenen Pflichten, insofern ihnen ein moralischer Rechtsanspruch entspricht, letztere nicht. Ein synonyme Ausdruck für unvollkommene Pflichten ist „weite Pflichten“. Kant versteht darunter „nicht eine Erlaubnis zu Ausnahmen von der Maxime der Handlungen, sondern nur die der Einschränkungen einer Pflichtmaxime durch die andere (z.B. die allgemeine Nächstenliebe durch die Elternliebe).“⁵⁵ Während bei der ersten Klasse die Handlungen spezifiziert sind (z.B. kein falsches Versprechen abzugeben), ist bei der zweiten Klasse ein Spielraum gegeben, auf welche Art und Weise die Forderung zu erfüllen ist (z.B. anderen in Not zu helfen).

Nimmt man bei ‚Räten‘ bzw. ‚Werken der Übergebüß‘ als ein wesentliches Kriterium, daß ihnen kein moralischer Rechtsanspruch korrespondiert, lassen sie sich zur Klasse der unvollkommenen Pflichten zählen⁵⁶. Allerdings werden ihre Befürworter mit dieser Lösung kaum einverstanden sein, denn sie leugnen in der Regel den moralischen Verpflichtungscharakter dieser Klasse von Handlungen. In bezug auf diese Frage sind aber jene Gründe einschlägig, die im vorigen Abschnitt angeführt wurden.

Aus exegetischer Sicht interpretiert Norbert Baumert⁵⁷ die Unterschei-

⁵³ Vgl. W. Kersting, Art, Pflichten, unvollkommene/vollkommene, in: HWP 7, 433–439.

⁵⁴ Eine Vorlesung über Ethik, hg. von Paul Menzer, Leipzig 1924, 242. Kant unterscheidet auch bei den Pflichten gegenüber sich selber zwischen unvollkommenen und vollkommenen. Zu den unvollkommenen Pflichten gehört z. B. die Förderung der eigenen Talente (vgl. GMS IV 421 ff; MS VI 446 f).

⁵⁵ Metaphysik der Sitten VI (= Akademieausgabe) 390.

⁵⁶ Über die Kontroverse der richtigen Kant-Interpretation in dieser Frage berichtet Baron 237–262.

⁵⁷ Baumert 408 ff.

dung zwischen Gebot und Rat folgendermaßen: Diejenigen moralischen Forderungen, deren Adressaten alle sind und die unter gleichen Umständen für alle gelten, sind als „Gebote“ anzusehen, während die persönlichen Berufungen, die sich nicht einfach aus moralischen Prinzipien und Umständen ableiten lassen, „sondern die unter ‚objektiv‘ gleichen Bedingungen für verschiedene Personen verschieden sein können“, entsprechen dem, was man traditionell ‚Rat‘ nennt. „Darin liegt das Eigentümliche jener Berufungen, die ‚der Geist zuteilt, wie er will‘, und die wir heute charismatisch nennen.“ (409) Worte wie „Laß die Toten ihre Toten begraben“ (Mt 8,21) oder der Ruf in die Nachfolge für den reichen jungen Mann (Mt 19,21 par), gehören ebenfalls in diesen Kontext. Nach Baumert kann eine charismatische Berufung, die stets an einen bestimmten Menschen ergeht, für diesen durchaus Verpflichtungscharakter haben. Paulus z.B. weiß um die verpflichtende Kraft eines Anrufs durch Gott, dem sich der Mensch nicht entziehen darf (Gal 1,16; 2,9; 1 Kor 9,16), wenn er ihn klar vernimmt. Nicht zwischen einem an alle gerichteten Gebot zum Christsein und einem an bestimmte einzelne ergehenden Rat zur vollkommenen Nachfolge ist zu unterscheiden, „sondern zwischen der *allgemeinen Berufung zur Ganzhingabe* und der *charismatischen Berufung zu einer je verschieden zugeteilten Art und Weise*, die vollkommene Ganzhingabe zu leben, etwa in der Ehe oder in der Ehelosigkeit.“ (416)

In diesem Sinne mag Maximilian Kolbe sein Lebensopfer für den jungen Familienvater als eine Pflicht empfunden haben. Wer allerdings a limine ausschließt, die Hingabe des eigenen Lebens könne moralische Pflicht sein, der denkt von der Moral im Sinne einer Minimalmoral. Für Bernhard Häring⁵⁸ kommt es auf die Perspektive an, von der aus man auf die evangelischen Räte schaut: Betrachtet man die evangelischen Räte in Entsprechung zum äußeren Gesetz des christlichen Lebens, so erscheinen sie als zusätzliche Vollkommenheit bzw. als besondere Verdienste seitens des Menschen. Werden sie aus der Perspektive des Gesetzes der Gnade betrachtet, dann zeigt der Unterschied zwischen Geboten und Räten an, daß letztere Ausdruck der Freiheit einer Gnadengabe sind.

Christliche Vollkommenheit findet ihren vollen Ausdruck in der Erfüllung des Gebotes der Gottes- und Nächstenliebe. Christen sind ohne Unterschied des Standes von der Forderung der Bergpredigt betroffen, so vollkommen zu sein wie der Vater im Himmel (vgl. Mt 5,48). Häring beruft sich auch auf Thomas von Aquin:

„Das Hauptgebot der Liebe kennt keine Grenzen, so daß man sagen könnte, dieser oder jener Grad falle unter das Gebot, u. ein anderer, der die Grenzen des Gebotes überschreite, falle unter einen Rat. Vielmehr ist jedem geboten, Gott zu lieben, so gut er es vermag. Das ergibt sich schon aus der Formulierung ‚Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben aus deinem ganzen Herzen‘.“⁵⁹

⁵⁸ Art. Evangelische Räte. II. Moraltheologisch, in: LThK 3, 1246–1250.

⁵⁹ Contra retrahentes, cap. 6: „manifestum est enim praecipua praecepta esse de dilectione dei et

Die Wendung „so wie er es vermag“ spielt an auf Röm 12,3 (1 Kor 12, 11; 2 Kor 10, 13) und meint: je nach dem Maß der Gnadengabe, die er empfangen hat. Diese Hinweise lassen Häring zu dem Ergebnis kommen, daß es dem Evangelium nicht entspricht, ein Leben nach den evangelischen Räten unter die Kategorien „Übergebühr“, „unverbindlicher Rat“ oder „Sonderleistung“ einzuordnen.

4. Schlußbemerkung

Religionsgeschichtlich hat man den Heiligen als „Typus des religiösen Ausnahmemenschen“⁶⁰, als Helden oder Heroen gesehen, der sich seine Stellung z. T. durch heroische Taten verdienen muß. „Heroische Tugend“ als Ausdruck des außerordentlichen moralischen Vermögens entstammt diesem Kontext, hat aber im Laufe der christlichen Rezeption einen wichtigen Bedeutungswandel erfahren: Nicht durch wiederholte außergewöhnliche Taten wird dieser Grad der Tugendhaftigkeit als Habitus erworben, er wird vielmehr von Gott als Gabe des Hl. Geistes geschenkt. Aus der Sicht heutiger Theologie mögen Bedenken gegen ein habituelles Verständnis der Gnade erhoben werden, auch mag man zweifeln, ob es überhaupt möglich ist, Tugendgrade festzustellen, entscheidend ist, daß im Kontext von Heiligkeit und Heiligen von der Gnade zu sprechen ist. Weil Gott sich dem Menschen selber mit seinem Heil zuwendet, ist dieser in der Annahme des Heils von Gott her fähig, seinerseits Gott von ganzem Herzen zu lieben und den Nächsten wie sich selbst. Das ist von allen gefordert und mehr wird auch von den Heiligen nicht verlangt. Sie leben diese Liebe – notfalls bis zur Hingabe des eigenen Lebens.

proximi, secundum quod dominus dicit matth. xxii, 37, quod primum et maximum mandatum legis est: diliges dominum deum tuum ex toto corde tuo. secundum autem simile est huic: diliges proximum tuum sicut te ipsum. in his autem duobus praeceptis essentialiter consistit vitae christianae perfectio. unde apostolus dicit ad col. iii 14: super omnia caritatem habete, quae est vinculum perfectionis. ubi dicit glosa quod: cetera praecepta perfectum faciunt, in quantum scilicet ad caritatem ordinantur, caritas autem omnia ligat. et inde est quod cum dominus matth. v 48, praecepta de proximi dilectione dedisset, subiunxit: estote ergo perfecti sicut et pater vester caelestis perfectus est. et matth. xix, 30, super illud, ecce nos reliquimus omnia, et secuti sumus te, dicit hieronymus: quia non sufficit tantum relinquere, iungit quod perfectum est, id est: secuti sumus te. sequebantur autem apostoli dominum non tam passibus corporis, quam affectibus mentis; unde super illud luc. v 27: et ait illi, sequere me, dicit ambrosius: sequi iubet non corporis gressu, sed mentis affectu. patet igitur quod praecipue in affectu caritatis ad deum perfectio christianae vitae consistit. et hoc rationabiliter. cuiuslibet enim rei perfectio in assecutione sui finis consistit. finis autem christianae vitae est caritas, ad quam sunt omnia ordinanda illud apostoli i ad tim. i, 5: finis praecepti caritas est: ubi dicit glossa: caritas est finis, idest perfectio, praecepti, idest praeceptorum omnium, quorum impletio est dilectio dei et proximi.“

⁶⁰ W. Speyer, Die Verehrung des Heroen, des göttlichen Menschen und des christlichen Heiligen. Analogien und Kontinuitäten, in: *Peter Dinzelbacher/Dieter Bauer* (Hg.), *Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart*, Ostfildern 1990, 48–66, 49.