

Der objektive Sinn menschlichen Handelns

»...beweisen..., daß es so ist, wie die Kirche lehrt«

Von Josef Rief, Regensburg

Im Abschnitt 24 der Enzyklika *Humanae vitae* ist die Erwartung ausgesprochen, die Wissenschaft könne »die Voraussetzungen für eine sittlich einwandfreie Geburtenregelung genauer zu klären« helfen, indem sie »die natürlichen Zyklen« der Frau »als sichere Grundlagen« »für eine sittlich geordnete Geburtenregelung« verfügbar mache. Damit ist die Voraussage verbunden, daß »die Wissenschaftler – besonders die Katholiken unter ihnen – durch ihren Beitrag beweisen werden, daß es so ist, wie die Kirche lehrt«. Ganz gewiß ist diese Voraussage bisher nicht, auch nicht im Raum der Kirche selber, in der Weise in Erfüllung gegangen, daß der Streit um die Zusammengehörigkeit der beiden für einander fundamentalen Sinngehalte der Ehe, die gegenseitige Liebe der Ehegatten und die Weitergabe des Lebens, beigelegt wäre, aber es ist auch nicht alles beim alten geblieben: Die sogenannte natürliche Methode ist aus der gegenwärtigen Auseinandersetzung über die Sexual- und Ehemoral nicht mehr wegzudiskutieren, und auch unter den Moraltheologen ist die Einstellung zur Moralverkündigung der katholischen Kirche keineswegs so einheitlich distanziert, wie sie gelegentlich behauptet wird.

Daß man auch unter den Moraltheologen den Appell des Papstes an die Wissenschaftler gehört hat, wird in unseren Tagen erneut unterstrichen durch eine für die moraltheologische Fachdiskussion höchst bedeutsame Arbeit des aus Antwerpen (Belgien) stammenden Prämonstratenser-Theologen Theo G. Belmans mit dem Titel: »Der objektive Sinn menschlichen Handelns. Die Ehemoral des hl. Thomas« (Vallendar – Schönstatt 1984). Die Untersuchung, die sich auf hohem Niveau bewegt, ist »die Frucht zweier Doktorarbeiten über Thomas von Aquin, deren erste (unter Prof. G. Verbeke in Löwen 1970) die Dialektik des Alter Ego in seiner Ethik, die zweite (unter Prof. J. de Finance S.J. in Rom 1977) seine Ehezwecklehre zum Gegenstand hatte« (3). Der heute 63 Jahre alte Autor beschäftigt sich der Sache nach mit keinem geringeren Gegenstand als der oft ventilierten Frage, ob das Naturrechtsverständnis des heiligen Thomas nur formal, d.h. als reines Vernunftrecht, zu verstehen sei, oder ob die in seiner Theologie vorhandenen Konkretisierungen des Naturrechts, also die Gegenstände sittlichen Handelns, wie sie in einzelnen sittlichen Forderungen allgemein verbindlich werden, den Handelnden unmittelbar, d.h. als diese inhaltlichen Forderungen – jedenfalls in bestimmten Fällen (vgl. etwa 197–211) – binden.

Natürlich weiß Belmans um den Umfang und die Schwierigkeit dieser Fragestellung ebenso wie um die Tatsache, daß er sich mit seiner Untersuchung in eine sehr kontrovers geführte Auseinandersetzung innerhalb der Moraltheologie begibt und dazu gegen Positionen anzugehen hat, die nicht zuletzt im Zuge der über Jahrhunderte sich erstreckenden Thomasinterpretation (vgl. 284–328) zu Bastionen werden konnten. Darum wendet er sich seinem Vorhaben innerhalb sehr enger und darum überschaubarer Grenzen zu: Er will nur auf die eine Frage eine Antwort geben: Was versteht Thomas von Aquin unter dem Objekt des sittlichen Handelns? Diese Begrenzung des Forschungsgegenstandes schließt nicht aus, daß Belmans das Ergebnis seiner Nachfrage bei Thomas von Aquin im zweiten Teil seines Buches in Gestalt einer Anwendung auf die Ehemoral des Doctor angelicus konkretisiert (vgl. 329–485).

Der aktuelle Anlaß, von dem sich Belmans maßgeblich bestimmen ließ, ist zu erblicken in dem inzwischen verfestigten Vorbehalt, mit dem die Enzyklika *Humanae vitae* seinerzeit aufgenommen wurde. Er wertet diesen Vorbehalt als »Verirrung«, weil er von dem Vorwurf gestützt worden sei, Papst Paul VI. »habe in seiner Enzyklika ... die Existenz einer höchsten Instanz verkannt, die über jede Autorität auf Erden hinausgeht, nämlich die Existenz der Autorität des individuellen Gewissens« (9); er charakterisiert die gegenwärtige Situation der Verirrung hinsichtlich der dafür maßgebenden Optionen näherhin mit dem Hinweis, daß »wir in einem Jahrhundert eines grassierenden Subjektivismus leben«, der viele dazu gebracht habe, »die objektive Natur des sittlichen Lebens aus dem Auge zu verlieren« und in einen individualistischen Liberalismus abzuleiten, »der für eine reine Situationsethik so charakteristisch ist« (9–10).

Daß es dazu und somit zu einer – im herkömmlichen Sinn verstanden – objektlosen Sittlichkeit kommen konnte, hat seinen Grund einmal in der Übersteigerung der Kompetenzen des sittlichen Subjekts, wie sie sich in einer immer mehr unmittelbar vom Menschen verantworteten Welt aus der Ablösung oder Verdrängung seiner Grundaktivitäten (Erkennen und Wollen) durch das Arbeiten und Herstellen ergab. Anders ausgedrückt: Bei der Beantwortung der Frage »Was soll ich tun?« dachte der mit Aufgaben der Weltgestaltung zusehends mehr befaßte Mensch zusehends weniger daran, daß er ja doch vor die Frage nach seinem eigenen Wesen gestellt war. Stattdessen ließ er sich immer mehr von dem Gedanken faszinieren, was er aufgrund der durch Wissenschaft und Technik eröffneten Möglichkeiten alles zu konnte. Dieser die Ganzheit des Sittlichen in die Nebensächlichkeit abdrängende Vorgang, der spätestens seit Abaelard von geistigen Kräften aus der Mitte der Theologie mitgetragen wurde – Belmans verweist eigens darauf (vgl. 25–43) –, ereignete sich zudem im Schutz der Thomasinterpretation, und zwar dergestalt, daß die Kommentatoren der Lehre des Doctor angelicus sein Verständnis vom Objekt des sittlichen Handelns aus naturwissenschaftlicher Sicht zu verdeutlichen suchten. Aus der Frage nach dem objektiven Sinn des menschlichen Handelns, kurz: nach dem Objekt (Singular), wird die Frage nach den Objekten (Plural). Weil man mit der Frage nach dem Objekt, kraft dessen das Handeln des Menschen als solches mit innerer Notwendigkeit sittlich gut oder

sittlich verwerflich ist, nicht unmittelbar an die Praxis herankommt, versucht man es mit den Objekten, die die Handlungsweise des Menschen unmittelbar »mitbestimmen«. Unversehens muß man nun fragen, »wie es überhaupt möglich ist, daß das Ding-Objekt unseren Handlungen einen Wert, den es selbst nicht besitzt, verleihen kann« (285). Weil für den inneren und äußeren Akt sinnvollerweise nur ein einziges Objekt genannt werden kann, gelangt z. B. Bartholomäus de Medina (1528–1580) bei der Beantwortung der Frage nach dem Objekt des Almosengebens zu der These, das »gemeinschaftliche Objekt« sei »die von einem Tun berührte 'Sache', insofern sie mit der Vernunft übereinstimmt oder nicht«. Entsprechend dieser Auskunft muß das Objekt des Mordes in der Person gesehen werden, die unberechtigt getötet wird; als Objekt des Diebstahls hat das Geld eines anderen zu gelten, »das mir anzueignen die Vernunft untersagt«. Dabei bestreitet der spanische Theologe nicht, »daß nur dem Willen eine formelle Bosheit (oder Güte) anhaften« (286–287) kann.

Wie weit die in solchen Auskünften wirksame Denkweise, die sich an das Dinghafte oder Gegenständliche verloren hat, reicht, erläutert Belmans an dem verhängnisvollen Gebrauch der Adjektiva »subjektiv« und »objektiv« in der Moraltheologie (vgl. 291–293; 474–476) und an der wenig hilfreichen Unterscheidung zwischen objektiver und formeller Moralität (vgl. 174–182), mit der ganz offensichtlich um so weniger operiert werden darf, je mehr sie die folgende Zuspitzung zuläßt: »Es kann derselbe konkrete Akt, der gegen eine objektive Norm verstößt, zugleich objektiv und subjektiv gut sein« (15). Zu welchen Mißverständnissen solche Zuspitzungen führen müssen, weist Belmans anhand einer Aussage auf, mit der Philippe Delhaye die überstürzt abgegebenen Verlautbarungen verschiedener Bischofskonferenzen zur Enzyklika *Humanae vitae* zusammengefaßt und verdeutlicht hat: »Die belgischen und kanadischen Bischöfe« – so referiert Belmans – »sind bereit, eine Entscheidung, die objektiv im Gegensatz zur Enzyklika *Humanae vitae* steht, aufgrund ihrer Ehrlichkeit als im objektiven Bereich richtig gelten zu lassen« (15–16). Wie man im einzelnen mit der Frage nach dem Objekt menschlichen Handelns, wenn dieses im Bereich der menschlichen Sexualität und des ehelichen Lebens geschieht, gegenständlich umzugehen bereit ist, damit eine solche Aussage möglich ist, zeigt Belmans im 7. Kapitel seiner Untersuchung, das die Überschrift trägt: »Physizismus in der heutigen Moraltheologie« (369–463). Diese Überschrift muß angesichts dessen, was Moralverkündigung und Moraltheologie bisher, d. h. in den vergangenen Jahrhunderten, gewollt haben, als schwerste Anklage gewertet werden, die zudem kaum zu entkräften ist; denn es muß festgehalten werden: Eine Aussage von der Art, wie Philippe Delhaye sie gemacht hat, ist nur möglich, wenn das mit dem Menschsein vorgegebene Objekt menschlichen, d. h. sittlichen, Handelns durch die Objekte menschlichen Rechnens, Verfügens und Machens verdrängt wird und das auf kausalem Weg beschaffbare (Ziel-)Gut »legitimerweise« an die Stelle des die menschliche Freiheit beanspruchenden Gutes treten darf. Man kann sich durchaus vorstellen, daß katholische Ehegatten aufgrund äußerer Notlagen zu einem weiteren Kind kein Ja sagen können und auch keinen Grund gelten lassen, der ihnen ausreichend

erschiene, ihrem ehelichen Leben einen Verzicht aufzuerlegen, so daß ihnen nur noch die Möglichkeit bleibt, zur Enzyklika *Humanae vitae* objektiv in Gegensatz zu treten, d. h. ihr Handeln auf ein anderes Sinnziel zu richten, als die Kirche es für Christen und Nichtchristen aufzeigt – das ist nachvollziehbar; aber daß dieses andere Sinnziel bereits dann an die Stelle des – wie die Kirche lehrt – dem menschlichen Handeln überhaupt und allgemein vorgegebenen Sinnziels als objektiv richtig treten könne, wenn es nur ehrlicher Weise anhand der Objekte als in Frage kommend ermittelt wurde, bedeutet nichts anderes, als daß Sinnziele menschlichen Handelns so viel Recht haben, wie ihnen als Überbau aufgrund der gegenständlichen Gegebenheiten zugebilligt werden kann. Kein Zweifel – diese Zubilligung kann durchaus auch vom Gewissen geleistet werden! Denn dieses wird immer nur in *der* Sprache dem Menschen sich verständlich machen können, die der Mensch spricht, so daß das, was er zu »sagen« hat, nur sehr mühsam »sagbar« wird.

Damit dieser Engpaß nicht entsteht, muß die Klarheit über das Objekt menschlichen Handelns aller ethischen und moraltheologischen Reflexion vorangehen und sie leiten. Um dieser Klarheit willen greift Belmans zurück auf Thomas von Aquin und sucht seinem Verständnis vom Objekt des sittlichen Handelns immer wieder aufs neue Ausdruck zu verleihen. Er greift etwa zu dem Hinweis, »daß das Objekt, statt einem geistigen Subjekt einfach gegenüberzustehen, in Wirklichkeit das formale Element darstellt, dank dem unser Wille sich als gut oder böse erweist«. Das sei eine Wahrheit, die sich schon bei Augustinus finde, der bereits zu sagen wisse: »Der Wert deiner Liebe entspricht deren Gegenstand« (15). Eine andere Formulierung lautet: »Im übrigen ... stellt der sittliche Wert, anstatt sich auf die Ebene des 'Dinges' zu beziehen, nichts anderes dar als den eigentlich menschlichen Sinngehalt des frei gewirkten Tuns« (125). Dafür kann es auch heißen: »Der Ausdruck objektive Güte bezeichnet ... die sittliche Qualität, die ein Tun dadurch gewinnt, daß der Handelnde mit dessen radikalem Sinngehalt Ernst macht« (131). Schließlich faßt Belmans seine Erkenntnisse, die er bezüglich dessen gewonnen hat, was Thomas von Aquin unter dem *obiectum actus* versteht, so zusammen: »Als Bilanz dieser Analyse möchten wir die These aufstellen, daß mit Objekt bei Thomas das äußere Tun in seiner Qualität eines die jeweilige Absicht verkörpernden 'materiellen' Elementes gemeint ist, das allerdings zugleich einen eigenen Sinn aufweist, der sich von vornherein jeder unserer Entscheidungen auferlegt« (206–207). Das Erfassen des Objektes menschlichen Handelns zielt demnach auf das Tun als »ein verkörpertes sinnbeladenes Tun«, das Gegenstand des Entscheidens ist und folglich »logisch dem Entscheid zu solchem Tun vorhergeht« (217). Das Objekt menschlichen Handelns ist, so aufgefaßt, nicht einfach sittlich wertlos. Vielmehr ist festzustellen: »Der sittliche Wert *ex objecto* ... besteht in der grundlegenden Zielgerichtetheit, die einem bestimmten äußeren Tun von sich aus innewohnt, und daher immer schon da ist, abgesehen von jeder kontingenten Intention, welche sich dazu eignet, unserem Tun einen zusätzlichen Sinn zu verleihen, jedoch außerstande bleibt, den ihm angeborenen Sinn anzutasten« (127).

Mit *objectum* ist also von Thomas gemeint der objektive Sinngehalt des menschlichen Tuns überhaupt; dieser Sinngehalt braucht dem Tun des Menschen, sofern dieser als Mensch tätig wird, nicht eigens hinzugefügt zu werden. Wo immer der Mensch seine spezifischen menschlichen Fähigkeiten im Sinn dessen, was Handeln meint, einsetzt, greift er in erster Linie nicht nach Instrumenten, mit denen er etwas tut, sondern nach den menschlichen Möglichkeiten, sich als Mensch (im Sinn der Lehre von der Gottebenbildlichkeit oder der Leib-Seele-Einheit, die als metaphysisch gemeinte Einheit für die Gestalt sittlicher Handlungsnormen insofern richtungweisend ist, als sie es nicht zuläßt, daß das sittliche Subjekt mit dem, was es gemäß eigener Absicht tun will, diese Gottebenbildlichkeit oder Leib-Seele-Einheit inhaltlich unterschreitet) präsent zu machen und darzustellen. Auf welche Weise er das tut, hängt wesentlich davon ab, wie er als Subjekt unter den Bedingungen seiner Leib-Seele-Einheit für das Vollkommene und Vollendete offen ist.

Auf die Herausarbeitung dieses Zusammenhangs zwischen der Leib-Seele-Einheit des Menschen und dem, was ihn vervollkommnet, verwendet Belmans mehr als 150 Seiten seines Buches. Indem er Schritt für Schritt untersucht, was Thomas – vor allem im Rahmen seiner Ausführungen über den *actus humanus* und den sittlichen Wert – meint, wenn er die Begriffe *res*, *materia*, *objectum*, *finis operis*, *opus*, *operatum*, *finis*, *finis operantis* und *bonum naturae* verwendet (vgl. 123–278), gerät ihm dieser Teil seiner Untersuchung zu einem in dieser Ausführlichkeit und Substantialität bisher nicht vorliegenden Abriss der Fundamentalmoral des heiligen Thomas. Man darf diesem Abschnitt ohne Zögern wünschen, daß sich die Kritiker mit ihm in jeder Hinsicht auseinandersetzen.

Die Moralthologie der Gegenwart ist sich nicht mehr sicher, ob sie diese nicht aufhebbare Verwiesenheit des Menschen an die Leib-Seele-Einheit als die seinem Handeln absolut vorausliegende Bedingung des Menschseins in Gestalt ethisch verbindlicher »Maßnahmen« in ihrem wissenschaftlichen Tun wirksam verankern soll. Wenn sie sich zu diesen Maßnahmen nicht mehr erheben kann, liefert sie sich der Logik der Sozialwissenschaften aus; sie läßt die für das menschliche Selbstverständnis und den Fortgang der Dinge wesentliche Unterscheidung zwischen Handeln und Herstellen (*πράττειν* und *ποιεῖν*) verkommen, und sie nimmt dem sittlichen Handeln seine Seele, insofern in ihm nicht mehr das Gutsein des Handelnden intendiert wird.

Nur von diesem Gutsein kann die sakramentale Ehe leben. Wer diese Ehe zum Gegenstand der Verkündigung macht, muß davon ausgehen, daß bewiesen werden kann, was er verkündigt.