

# Grundlinien und Grundanliegen kirchlicher Moralverkündigung in und nach der Enzyklika »Veritatis splendor«

Zur Wiedergewinnung der wahren Basis einer christlichen Sittlichkeit

*Von Josef Rief, Regensburg*

Im Vorfeld ihres Entstehens ist über die seit langem diskutierte und teilweise ungeduldig erwartete Moralenzyklika Papst Johannes Pauls II. mehr geredet und viel mehr Aufhebens gemacht worden als jetzt nach ihrem Erscheinen. Ihr Werdegang nahm ja auch sehr viel Zeit in Anspruch: Vor sechs Jahren bereits war sie angekündigt worden; am 6. August 1993 wurde sie schließlich ausgefertigt und am Dienstag, den 3. Oktober 1993, unter dem Titel »Veritatis splendor«<sup>1</sup> der Öffentlichkeit vorgestellt. – Sind diejenigen, die in ihren Erwartungen bezüglich der vermuteten lehramtlichen Schritte auf dem nur noch schwer überschaubaren Feld der Moraltheologie, der theologischen Ethik, der kirchlichen, also der päpstlichen und bischöflichen Moralverkündigung und erst recht der sittlichen Anschauungen des Kirchenvolkes und der Gesellschaft sogar dogmatische Festlegungen im Bereich moraltheologischer Normierungen für möglich und wünschenswert hielten, durch »Veritatis splendor« enttäuscht worden? Oder muß die keineswegs nur da und dort erkennbar gewordene Schweigsamkeit der Kritiker des Papstes, die angesichts seines jüngsten Rundschreibens rätselhaft erscheint und ganz und gar nicht zu der meist sehr leidenschaftlich vorgetragenen Kritik an seiner bisherigen Moralverkündigung paßt, vielleicht auf die Tatsache zurückgeführt werden, daß diese Kritiker durch »Veritatis splendor« sich gar nicht angegriffen sehen?<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Zitiert wird die Enzyklika nach dem Text, der in den »Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls«, Nr. 111, herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, erschienen ist. »Veritatis splendor« wird zitiert durch Angabe der in der Enzyklika durchgezählten Abschnitte (= die Zahl vor dem Komma) beziehungsweise durch Angabe der Absätze innerhalb der nummerierten Abschnitte (= Zahl nach dem Komma), z. B. 95,2.

<sup>2</sup> Man konnte jedenfalls hören, das päpstliche Rundschreiben bringe nichts Neues. Vom Vatikan sei in Sachen der christlichen Moral auch gar nichts Neues und Belangvolles zu erwarten; gegenüber ursprünglichen Absichten sei die Enzyklika, weil bestimmte, zunächst vorgesehene und in verschiedenen Entwürfen bereits behandelte Inhalte durch Indiskretionen immer wieder nach außen gedrungen seien, unter dem Druck der jeweils sofort einsetzenden Kritik nach und nach »ausgedünnt« worden. Entwürfe moderner Moraltheologie oder der theologischen Ethik seien von der Kritik, mit der sie von der Enzyklika etwa wegen ihrer Tendenzen des Relativismus global bedacht würden, jedenfalls nicht direkt betroffen; denn welcher Moraltheologe könne schon im Ernst den Relativismus als sittliches Prinzip lehren? Und schließlich seien auch die seit dem Erscheinen der Enzyklika »Humanae vitae« immer wieder verurteilten Praktiken des heutigen Ehe- und Sexuallebens nicht mehr gezielt Gegenstand der Ausführungen in »Veritatis splendor«. Diese Enzyklika ergehe sich – etwa auch im Unterschied zum »Katechismus der katholischen Kirche« – in allgemeinen und zudem sehr unpräzisen Aussagen über moraltheologische Gegenstände und wolle offensichtlich in die ethisch relevanten Entwicklungen, die das menschliche Selbstverständnis in der Gegenwart notwendigerweise zu durchlaufen habe, weiterhin nicht mehr eingreifen.

Gleichwohl wird von kaum jemand in Abrede gestellt, daß die in »Veritatis splendor« erkennbare »zeitkritische Stoßrichtung« im »Blick auf die fälligen Auseinandersetzungen mit der postmodernen Unverbindlichkeit« eine gewisse Berechtigung habe. Doch sei diese Stoßrichtung »nicht auf einzelne Positionen, etwa deutscher Moraltheologen, (zu) beziehen«<sup>3</sup>.

Nicht zuletzt wegen dieser wirklichen oder doch nur vermeintlichen Unentschiedenheit des päpstlichen Rundschreibens bezüglich der in ihm erkennbar gemachten oder nur im allgemeinen anvisierten »Feindbilder« ist für seine Beurteilung auch noch eine andere Ausgangsposition in Erwägung zu ziehen: Man könnte sich auf den Standpunkt stellen: Das Rundschreiben hat, auch durch die Art des in ihm gewählten Vorgehens, nach allen Seiten hin überraschend gewirkt, so daß bei allen Überraschten die weitere Entwicklung, die von dem lehramtlichen Dokument ausgehen könnte, zunächst beobachtet wird, um dieses gegebenenfalls auf sich beruhen zu lassen. Als Grund dafür könnte durchaus auch die Schwierigkeit ins Gewicht fallen, die die Aneignung der Inhalte des päpstlichen Rundschreibens mit sich bringt. Man glaubt feststellen zu müssen: Dieses ergehe sich in Denkbewegungen, die inzwischen weit hin ungewohnt geworden seien, weil sie den Humanwissenschaften fremd und unzugänglich bleiben müßten. Außerdem würden sie auch für den gläubigen Christen als das besonders geforderte Subjekt der christlichen Sittlichkeit einen denkerischen und zugleich sittlichen Einsatz notwendig machen, in dem die herrschende Moral wieder zu einer ausgesprochenen Tugendmoral umgebildet werden müßte und die Christen mit den Forderungen der heroischen Liebe<sup>4</sup> zu konfrontieren wären. Dieses steht denn auch tatsächlich fest: Die Enzyklika »Veritatis splendor« will den Christen für das vom Evangelium geforderte und vor allem im Zeichen des Glaubens an dieses Evangelium auch zur lebendigen Anschauung emporzuhebende Vollkommene, also für das im traditionellen Sinn sittlich Gute, als das für das Christenleben in der Kirche zugleich generell Verbindliche wiedergewinnen<sup>5</sup>. Folglich muß sie – es gibt keinen anderen Weg zu diesem Ziel – die dafür in Frage kommende Anthropologie, also den christlichen Glauben selbst, und zwar zusammen mit der ihm eigenen Aszetik und Mystik, als die Basis jenes sittlichen Handelns wieder zur selbstverständlichen Geltung bringen, das im sittlich Guten sein einzig mögliches Objekt erblickt.

Zweifellos sieht die Enzyklika die kulturell-sittliche Situation der heutigen Christen richtig, wenn sie diese von den Dringlichkeiten beherrscht sieht, die sich aus der gesellschaftlich, sozialpädagogisch und humanwissenschaftlich vermittelten Fülle produzierter Güter und vielfältiger Dienstleistungen als humane Bedürfnisse ergeben (vgl. 33,1 und 2), und wenn sie zugleich davon ausgeht, daß der Verstehens-

<sup>3</sup> So wird die Präsidentin des Zentralkomitees der Deutschen Katholiken, Frau Waschbüsch, zitiert in: Deutsche Tagespost 46 (1993) Nr. 139 vom Samstag, den 20. November 1993.

<sup>4</sup> Siehe in 89–94 die Ausführungen zum Martyrium.

<sup>5</sup> In seinem »Kurzkommentar« zur Enzyklika stellt L. Scheffczyk diesen Gedanken in die Mitte und weist damit auf die verworrene Situation, die in der Moraltheologie durch die Vernachlässigung des Objekts der Sittlichkeit entstehen mußte (siehe: Papst Johannes Paul II., Enzyklika – Veritatis splendor/Glanz der Wahrheit. Stein am Rhein 1993, 123–128, besonders 126–127).

zugang zu der »Idee von einer für die menschliche Vernunft erkennbaren universalen Wahrheit über das(jenige) Gute« (32,1), das den sittlich Handelnden selbst gut macht<sup>6</sup> oder als gut und somit von der Tugend geleitet voraussetzt, dem Sinnen der Menschen in der offenen Gesellschaft bis hinein in die christliche Gemeinschaft (siehe 4,2) weithin verschüttet ist.

Zum Zweck der Verdeutlichung dieser Zusammenhänge, d. h. der Absicht des Papstes, die in allen Teilen der Enzyklika führend ist, auch aus pastoralen Gründen (vgl. 84,3) sich gewissermaßen fundamentalmoralisch begründet wissen will und auf eine »authentische Freiheit« des sittlich handelnden Christen (87,1) hinsteuert, soll in den folgenden Darlegungen die Rede sein:

- I. von den Bezügen, in denen die Enzyklika »Veritatis splendor« ihr Anliegen maßgeblich erörtert;
- II. von den Inhalten, auf die die Enzyklika den Finger legen muß, und
- III. von dem Dienst auf dem Weg des Heils, zu dem als ihrer pastoral höchst dringlichen Gegenwartsaufgabe sich die Kirche wieder zu bekennen habe.

### *I. Die Bezüge, in denen die Enzyklika »Veritatis splendor« ihr Anliegen maßgeblich erörtert*

Über die Bezüge, die ganz gewiß von nur allgemein moraltheologischer Bedeutung sind, führt gleichwohl der Weg zu der besonderen Gestalt des päpstlichen Rundschreibens und zu der Gewichtung, die sein Anliegen der Wiedergewinnung des wahren Fundaments der christlichen Moralität erfährt.

#### *1. Die neue Situation in der Kirche*

Von seiten der Kritiker der Moralverkündigung des jetzigen Papstes wurde gegen die Enzyklika »Veritatis splendor« ein nach außen hin zwar harmlos erscheinender, in seiner Zielsetzung aber doch sehr weitreichender Vorbehalt angemeldet. In seiner Grundtendenz war dieser darauf abgestellt, das päpstliche Rundschreiben als belanglos einzustufen.

Dabei nimmt die Enzyklika mit einer für ein päpstliches Rundschreiben erstaunlichen Offenheit für sittliche Phänomene beziehungsweise für ihre Verkennung und mit einer ebenso unbezweifelbar ideologiefreien Zielstrebigkeit, die ja tatsächlich nur dem von dem reichen Jüngling erfragten sittlich Guten gilt (vgl. besonders 6–27), eine Situation in den Blick, die alle betrifft und in die auch die »Morallehre der Kirche insgesamt« (4,1) hineinverschlungen ist, und macht sich – ebenfalls völlig ideologiefrei – notwendige Gedanken über »eine neue Situation gerade innerhalb der christlichen Gemeinschaft« (4,1). Kennzeichen dieser neuen Situation in der Kirche sei »eine globale und systematische Infragestellung (...) (ihrer) sittlichen Lehr-

<sup>6</sup> Siehe zu dieser Urauffassung abendländischen Denkens: »Veritatis splendor« 71,1 und 72,2.

überlieferung aufgrund bestimmter anthropologischer und ethischer Auffassungen« (4,1). Sie werden ausdrücklich genannt: Durch menschliche und psychologische, soziale und kulturelle, religiöse und auch im eigentlichen Sinn theologische Einwände und Zweifel seien gegenwärtig nicht nur einzelne Bereiche der Moral in Mitleidenschaft gezogen; das Grundverhältnis des Menschen zur Sittlichkeit selbst sei durch die von den Humanwissenschaften genährten Zweifel und Einwände tangiert, und zwar dergestalt, daß die in diesen Wissenschaften wirksamen Denkbewegungen durch »die menschliche Freiheit der Verwurzelung in dem ihr wesentlichen und für sie bestimmenden Bezug zur Wahrheit beraubt« (4,2) würden. Doch muß man genau lesen: Kraft dieser Bemerkung ist es unmöglich, der Enzyklika den Vorwurf zu machen, sie stelle sich gegen die Wissenschaften. Ebenso wahr ist, daß die Enzyklika von den Wissenschaften her eine Gefahr für den Menschen heraufkommen sieht, aber es ist eine Gefahr, hinter der sie den modernen Menschen selbst am Werk sieht: Er ist es, der sich in vermeintlich freier Entscheidung aus seiner Verankerung löst.

Die Gründe für die Herauslösung des Menschen aus seiner bisherigen sittlichen Verankerung erblickt die Enzyklika in »Denkströmungen« (4,2) deren Einfluß im Verborgenen vor sich gehe (vgl. 4,2) und deswegen auch – so muß man gemäß dem Gefälle des päpstlichen Rundschreibens weiterargumentieren – im Sinn der empirisch orientierten Wissenschaften dem Menschen nicht empirisch aufweisbar sei, also nicht kommunikel gemacht werden könne. Die Herauslösung des Menschen aus seiner sittlichen Verankerung vollzieht sich nach den Ausführungen in »Veritatis splendor« folglich als ein Vorgang, den er nicht nur sinnhaft nicht wahrnehmen, sondern in seiner Bedeutung auch nicht mehr abzuschätzen sich veranlaßt sehen könnte, so daß er auch des Antriebs, die Wahrheit zu suchen, die ihn freimachen würde, verlustig geht. Weil ihm »die Beziehung zwischen Freiheit und Wahrheit« (84,1) keine grundlegende Frage mehr ist und aufgrund der modernen »Moraltheorien« auch gar nicht mehr sein kann, gilt von dem an diese Theorien verwiesenen und gewöhnten Menschen: Er »ist nicht mehr davon überzeugt, allein in der Wahrheit das Heil finden zu können« (84, 3). Die Auswirkung für den Menschen und seinen Umgang mit der Freiheit zeigt sich – so argumentiert die Enzyklika – im Blick auf das Schicksal, das die Kirche mit ihrer traditionellen Art, dem auch in seinem sittlichen Tun nach Wahrheit suchenden Menschen zu Hilfe zu kommen, erfährt: Seine Herauslösung aus seiner moralisch höchst wirksamen sittlichen Verankerung vollziehe sich wesentlich als Herauslösung aus der Gemeinschaft der Glaubenden, die Kirche heiße. »So wird« – liest man in »Veritatis splendor« – »die herkömmliche Lehre über das Naturgesetz, über die Universalität und bleibende Gültigkeit seiner Gebote abgelehnt; Teile der kirchlichen Moralverkündigung werden für schlechthin unannehmbar gehalten; man ist der Meinung, das Lehramt dürfe sich in Moralfragen nur einmischen, um die »Gewissen zu ermahnen« und »Werte vorzulegen«, nach denen dann jeder autonom die Entscheidungen und Entschlüsse seines Lebens inspirieren wird« (4,2). Mit der Herauslösung des Menschen aus seiner überkommenen sittlichen Verankerung werden aber – was auch die Soziologie längst klargelegt hat und niemand bestreiten wird – notwendigerweise Entwicklungen in Gang gesetzt, über die der konkrete Mensch als sittliches Subjekt nicht mehr selbstverständlicherweise ein objektiv hinreichendes, dem Glauben an das Evangelium konformes und somit christlicher Sittlichkeit genügendes Urteil abzugeben in der Lage sein kann. »Die psychologischen und gesellschaftlichen Konditionierungen« bedeuten »für die Ausübung der menschlichen Freiheit« beides: die Möglichkeit zu »wichtige(n) Errungenschaften« (33,1) und die Möglichkeit der Belastung.

Zu diesen Aussagen findet die Enzyklika wesentlich vor einem schöpfungstheologischen Hintergrund: Sie sieht Zusammenhänge zwischen der moralischen Isolierung

rung des sittlich handelnden Menschen einerseits, der als dieser, umgetrieben von der »Sehnsucht nach der absoluten Wahrheit« (1,3), stets eo ipso die Antwort sucht auf die Frage nach der Wahrheit seiner Freiheit, und zwischen den Lebensverhältnissen andererseits, die, umgeben von den »Werken des Schöpfers« und dem ihnen stets inhärenten »Glanz der Wahrheit« (Einleitung), ihn bei dieser Suche um seines Heiles willen unterstützen sollen, aber ihn, weil er sich seine Lebensverhältnisse nicht mehr im Blick auf die Wahrheit schafft, sittlich allein lassen und sich im Sinn moderner Denkströmungen nur noch antinomistisch<sup>7</sup> rechtfertigen lassen. Weil es sich in diesem Bereich, vor allem auch im Ereignis seiner Wahrnehmung um überindividuell wirkende, also allgemeine Gesetzmäßigkeiten handelt, die z. B. auch durch das kulturelle Engagement der gesellschaftlich verbundenen Menschen ihre Gestaltwerdung erfahren, bedürfen die Menschen für ihr Zurechtfinden in diesem stets ambivalenten Raum und für seine und ihre Weiterbildung der Führung. Die Wahrheit kann ihnen nicht als materiell und biologisch meßbare Größe (vgl. 46,2) oder durch die Regeln zugänglich gemacht werden, die sich aus dem Relativismus und Skeptizismus (vgl. 1,2; 46–48; 48,3; 101,1 und 106,2) ergeben oder im Zugehen des Subjekts auf eine teleologisch, konsequenzialistisch und proporzionalistisch ausgemittelte oder einfach abstrakt (mit Berufung auf gängig gewordene »Denkströmungen«<sup>8</sup>) behauptete »Richtigkeit« (75,2; 79,1 und 90,2) ihre Rechtfertigung erhalten sollen. Die so gewonnene Wahrheit hätte ihre Rechtfertigung zwar aus ethisch zu nennenden Gründen, aber nicht durch ihre Übereinstimmung mit dem sittlich Guten erhalten. Ihre Basis wäre am Ende doch ein »Physizismus und Naturalismus« (47), weil sie den Menschen in den Raum und in die Zukunft der geschaffenen Natur, d. h. ihrer empirisch gewonnenen und in der empirischen Welt an ihr Ende gelangenden Gesetze einschließt – ohne ihm den Zugang zum natürlichen Sittengesetz, d. h. zu dem Guten zu eröffnen, dessen Gutsein durch die Empirie weder bewiesen noch abgetan und widerlegt werden kann.

Es ist eigentlich nicht vorstellbar, daß die Kritiker des Papstes sich auf die Dauer seinem Anliegen, die sittliche Verankerung des Menschen in der Wahrheit ins Blickfeld zu rücken, verweigern können.

## *2. Die Inanspruchnahme der Bischöfe für das zentrale Anliegen der Wiedergewinnung des wahren Fundamentes der christlichen Moral*

Vorab ist festzustellen, daß die Enzyklika selbst von Wiedergewinnung oder von der Aufgabe des Zurückgewinnens spricht, wenn sie die Hilfen erörtert, durch die der christlichen Moral wieder zu ihrer wahren Gestalt und zu ihren notwendigen Wirkungen in Kirche und Welt verholfen werden soll (vgl. 88,4). Näherhin wird »das wahre Antlitz des christlichen Glaubens« (88,4) als das Objekt bezeichnet, das zurückgewonnen werden soll; es gelte, dieses »wieder

<sup>7</sup> Siehe »Veritatis splendor« 32,2: »Die (...) unterschiedlichen Auffassungen (über die Freiheit) bilden den Ausgangspunkt jener Denkrichtungen, die eine Antinomie zwischen Sittengesetz und Gewissen, zwischen Natur und Freiheit behaupten.«

<sup>8</sup> Dazu 4,2.

bekannt zu machen« (88,4), und zwar im Rahmen der Evangelisierung oder Neuevangelisierung, die als »die stärkste und aufregendste Herausforderung« anzusehen sei, »der sich die Kirche von ihren Anfängen an zu stellen« (106,1) habe. »Die Evangelisierung – und damit die ›Neuevangelisierung‹ – schließt auch die Verkündigung und das Anbieten einer Moral ein« (107,1), ergänzt die Enzyklika und nennt damit den Grund, warum ihr so sehr an der Gewinnung der Bischöfe für die Wiederherstellung der christlichen Moral gelegen ist.

Es gehört wiederum zu den Besonderheiten dieser Enzyklika, daß ihr die Gewinnung der Bischöfe für diese Aufgabe wichtig genug ist, um sie – man muß es wohl betonen – dafür ausdrücklich in Pflicht zu nehmen (vgl. 114,2 und 116,1). Sie figurieren in dem jüngsten päpstlichen Rundschreiben nicht nur, wie das üblicherweise der Fall ist, als die zu einem Brief notwendigerweise gehörenden Adressaten; vielmehr sind sie allein und nur sie, d. h. »alle Bischöfe der katholischen Kirche«, als Adressaten genannt, und als diese und als Brüder im bischöflichen Amt werden sie immer wieder angedredet oder auch in der Redeform des kollegialen päpstlichen »Wir« gewissermaßen als Mitargumentierende oder als von der Argumentation des Papstes Mitbeanspruchte, auf jeden Fall aber als die für die Glaubensverkündigung in ihren Diözesen zuständigen Lehrer des Glaubens, der zum Heil führen soll, in die Darlegung mit einbezogen.<sup>9</sup> Sie sollen im Namen des Magisterium ordinarium, das sie ordentlicherweise auch im Bereich der mores auszuüben haben (vgl. etwa 27,4), der keineswegs nur am Anfang des Rundschreibens genannten »neue(n) Situation« (vgl. 4,1; siehe z. B. auch 27,4; 46 oder 65) entgentreten, die »gerade innerhalb der christlichen Gemeinschaft entstanden ist« (4,1). Sie sollen näherhin, und zwar kraft ihrer besonderen bischöflichen Verantwortung (vgl. 29,3) für »die gesunde Lehre« (5,2; 30,2) die »Diskrepanz« aus der Welt schaffen, die, ohne eigenartigerweise sogleich erkannt worden zu sein, entstehen konnte und besteht »zwischen der herkömmlichen Antwort der Kirche und einigen, auch in den Priesterseminaren und an den theologischen Fakultäten verbreiteten Einstellungen zu Fragen, die für die Kirche und für das Glaubensleben der Christen, ja für das (gesamte) menschliche Zusammenleben überhaupt von allergrößter Bedeutung sind« (4,3).

Es mutet wie eine Adhortatio ad episcopos an, wenn die Verantwortlichkeit der Bischöfe am Ende der Enzyklika, näherhin in den Nummern 114–117, noch einmal gezielt und nachdrücklich zur Moralverkündigung in Beziehung gesetzt, also als die mit der Glaubensverkündigung ihnen aufgetragene Unterweisung der Gläubigen über das, »was sie auf den Weg des Herrn führt« (114,2), ausgelegt und ihnen wieder in Erinnerung gebracht wird. Dabei wird aufs neue die Antwort des reichen Jünglings ins Zentrum gerückt, mit der Jesus die im Raum des Offenbarungsglaubens schon immer umfänglich erörterte Frage nach dem Weg zum Leben (vgl. 8–27) in einem hintergründigen Sinn<sup>10</sup> an sich gezogen und gemäß der besonders in Mt 19,16–26 berichteten Episode<sup>11</sup>, gewissermaßen im Sinn des Alten Testaments denkend und doch theologisch und anthropologisch nach allen Seiten um sich

<sup>9</sup> Vgl. außer der Anrede am Anfang besonders 3,1; 4,1; 5,2; 30,1; 83,2; 114,1.2.3; 115,3; 116,1.2; 117,2).

<sup>10</sup> Vgl. Joh 14,1–14, besonders 14,6.

<sup>11</sup> Anders als in Mk 10,18 und in Lk 18,19 nimmt Jesus nach Matthäus das Gespräch auf mit den Worten: »Was fragst du mich nach dem Guten? Nur einer ist der 'Gute'« (Mt 19,17). Daß Gott dieser eine Gute ist, spricht Matthäus nicht eigens aus.

blickend, beantwortet hat: Er hat den darin erwähnten, gewiß nicht alltäglichen Frager und seine Frage, was er tun müsse, um das ewige Leben zu erlangen, zuerst und wesentlich auf die Notwendigkeit der Erfüllung des Dekalogs hingewiesen (vgl. 6–27) und diesen mit »dem Guten« selbst in unmittelbare Verbindung gebracht.

Um die Bischöfe in allen ihren Möglichkeiten gewissermaßen zu mobilisieren, verweist sie der Papst auf die Autorität, auf die gestützt, sie ihre Verpflichtungen gegenüber dem Bischofsamt lebendig zu erhalten und zu erfüllen haben; sie werden vom Papst aufgerufen, die »Antwort« auf die Frage der Moral«, wie sie dem reichen Jüngling von Jesus selbst gegeben worden sei und in der Enzyklika zur Sprache gebracht werde, zum Gegenstand ihrer »Unterweisung zu machen« (114,3). Die Enzyklika, die in der Erörterung der Antwort, die der reiche Jüngling von Jesus erhielt, immer wieder an den fruchtbaren Ansatz für die je weitere Ausfaltung ihres Anliegens gerät<sup>12</sup>, bemerkt an dieser Stelle (Nr. 114,2): »In der Antwort auf seine (des reichen Jünglings) Frage: ›Was muß ich Gutes tun, um das ewige Leben zu gewinnen?‹ hat Jesus auf Gott, den Herrn der Schöpfung und des Bundes, verwiesen; er hat die bereits im Alten Testament geoffenbarten sittlichen Gebote (als Elemente der Bundessatzung) in Erinnerung gerufen; er hat auf deren Geist und Radikalität hingedeutet, als er ihn (den reichen Frager) zur Nachfolge in Armut, Demut und Liebe aufforderte: ›Komm und folge mir nach!‹ Die Wahrheit dieser Lehre hat ihr Siegel am Kreuz im Blut Christi ausgedrückt erhalten: Sie ist im Heiligen Geist zum neuen Gesetz der Kirche und jedes Christen geworden.« Der Papst verbleibt auf der anspruchsvollen und hohen Argumentationsebene der christlichen Predigt und überhaupt der Verkündigung des Evangeliums, wenn er die zitierte Verdeutlichung der Antwort Jesu an den reichen Jüngling mit der wohlüberlegten Bemerkung weiterführt: »Diese ›Antwort‹ auf die Fragen der Moral wird von Jesus Christus in besonderer Weise uns Bischöfen der Kirche anvertraut (...) in der Erfüllung unseres munus propheticum«, unseres »munus sacerdotale« und »unseres munus regale« (114,3). Für das, was Jesus dem reichen Jüngling sagte, um ihn damit in die Entscheidung zu führen, die er mit seiner Anfangsfrage an Jesus gar nicht intendiert hatte, will der Papst den Bischof in der ganzen Fülle dessen beansprucht sehen, was er durch die Weihe geworden ist und woraus er als Bischof sein Wirken beleben soll: Christliche Moral kann sich nicht erschöpfen in der Diskussion über Normen. Bischöfe haben in der Moralverkündigung mehr zu sagen.

Man kann die Eindringlichkeit der Worte, die den Bischöfen gewidmet sind und deren auf die spirituelle Ebene gehobener Verpflichtungsanspruch sich vor allem auch der meditierenden Glaubensreflexion und nicht allein der Bereitschaft verdankt, positive Gesetze aus Gründen der in der Kirche geltenden Ordnung zu respektieren, nicht leicht überbetonen. Dafür zeugt der Abschnitt Nr. 115, d. h. der dort noch einmal in Erinnerung gerufene Zusammenhang zwischen den in seiner Form einmaligen Darlegungen der Enzyklika zu den Grundelementen der Lehre, die Jesus dem reichen Jüngling gegeben hat, und zwischen dem Einsatz des Bischofsamtes für die Unterweisung der Gläubigen in dieser Lehre; sie erscheint in »Veritatis splendor« geradezu als die Mitte der im Evangelium aufbewahrten Moralunterweisung Jesu und muß also mit besonderer Verbindlichkeit ausgestattet erscheinen. Der Text, der Kunde gibt sowohl von der Notsituation, in die die Kirche durch die konstatierbare Verfälschung ihrer Morallehre geraten ist, als auch von dem Dilemma jener Gespaltenheit, durch die die in der Kirche Lehrenden faktisch auf verschiedenen Seiten zu stehen kommen, lautet so: »Es ist in der Tat das erste Mal, daß das Lehramt der Kirche die Grundelemente dieser Lehre mit einer gewissen Ausführlichkeit darlegt und die Erfordernisse der in komplexen und mitunter kritischen praktischen und kulturellen Situationen absolut notwendigen pastoralen Unterweisung aufzeigt. (...) Diese (Lehre) teile ich hier mit im Gehorsam gegenüber dem Wort des Herrn, der Petrus beauftragt

<sup>12</sup> Vgl. 7; 8,2; 9,3; 11,1; 12,1; 13,2; 16,120,3 u.ö.

hat, seine Brüder zu stärken (vgl. Lk 22, 32), zur Erleuchtung und Hilfe für unsere gemeinsame Aufgabe der Unterscheidung der Geister« (115, 1 u. 2).

Einerseits ist in diesem von Eigenschaftswörtern überladenen Text, der zur gegenwärtigen Situation der Kirche Stellung bezieht, die Notwendigkeit erkennbar, in den anstehenden und angemahnten pastoralen Bemühungen zur Wiederherstellung der christlichen Moral eine klare und verbindliche Sprache zu sprechen und die Belange des Heilsweges von Christus her aufzuzeigen; andererseits mußte im Text der Enzyklika die Einsicht ihren Niederschlag finden, daß die unter den Gläubigen verbreiteten Moralauffassungen nicht zuletzt aus der bedrängenden Uneinigkeit der in der Kirche Lehrenden entstanden sind. Von bedrängender Uneinigkeit zu reden, ist deswegen nicht abwegig, weil die Bischöfe und ebenso der Papst als die durch Weihe und Beauftragung bestellten Lehrer der Kirche seit geraumer Zeit in zunehmendem Maß sich mit den vielen auseinandersetzen müssen, die in der Kirche ebenfalls, und zwar kraft kirchlicher Beauftragung, eine Lehrtätigkeit im Sinn der Glaubensunterweisung ausüben – mit dem Ergebnis, daß die Glaubensgestalt eines immer größer werdenden Teils des Kirchenvolkes eine Situation heraufbeschworen hat, die für die innere Einheit der Kirche eine akute Bedrohung<sup>13</sup> darstellt. Die Bedrohung betrifft unmittelbar, wie noch zu betonen sein wird, die Einheit des durch die Gnade Christi für die Kinder Gottes verbindlich gewordenen Guten (vgl. 115,1–3).

### 3. Die »Identitätsbestimmung der Moralthologie«

Unter den vielen Lehrenden in der Kirche nehmen die Theologen und unter ihnen auch die Moralthologen insofern eine besondere, gegenüber der Situation in vergangenen Zeiten andersgeartete Stellung ein, als sie sich jedenfalls im deutschsprachigen Raum mehrheitlich – wie immer wieder betont wird – vor die ihrer Überzeugung nach nicht aus der Welt zu schaffende Notwendigkeit gestellt sehen, ihre theologische Verantwortung wissenschaftlich wahrzunehmen.<sup>14</sup> Auch gegenüber der Lehre und Lehrverkündigung der Kirche müßten sie nach den Maßgaben jener wissenschaftlichen Verantwortung verfahren, die den interdisziplinären Dialog nicht nur nicht behindern dürfe, sondern eine wechselseitige Bereicherung der an diesem Dialog beteiligten Wissenschaften ermöglichen müsse. Unter der Voraussetzung solcher Bestrebungen mußte zumal in der (weltanschaulich) offenen Gesellschaft die zunehmend sich verschärfende Frage laut werden, wie der durch seinen Gegenstand

<sup>13</sup> Dazu Karl Rahner, Was ist Häresie?, in: A. Böhm (Herausgeber), Häresien der Zeit. Ein Buch zur Unterscheidung der Geister. Freiburg-Basel-Wien 1961, 9–44; besonders 28–44, wo »der Gestaltwandel der Häresie« im Zeichen des »Pluralismus der Erfahrungen« (31, Anmerkung 11) behandelt und auf die Möglichkeit aufmerksam gemacht wird, daß auch der Rechtgläubige »mindestens unreflex und wenigstens als periphere Meinung peripher-existentielle Haltungen seiner Umwelt« (35) mitvollzieht, »die einer häretischen Grundhaltung entstammen und genügend 'materia gravis' abgeben, eigentlich häretische Haltung zu realisieren« (35); dazu ders., Gefahren im heutigen Katholizismus. Einsiedeln 1950.

<sup>14</sup> Siehe dazu: F. Böckle, Fundamentalmoral, München <sup>1</sup>1977, 13–26, besonders 18; dazu ders., Bilanz meines ethischen Bemühens. Dankrede nach der Verleihung des Dr. med. h. c. durch die medizinische Fakultät der Universität Bonn am 1. Juni 1991 (als Manuskript verteilt).



unbedingt an eine eigene Methode gebundene (Moral-)Theologe »die Identitätsbestimmung der Theologie« (109,3) im Austausch seiner Erkenntnisse mit anderen Disziplinen, insbesondere mit den Humanwissenschaften, wahrzunehmen habe, um mit der Glaubensverkündigung der Kirche, durch die er nach kirchlicher Lehre<sup>15</sup> seines Gegenstandes verbindlich ansichtig wird, in einer lebensvollen, d. h. ebenfalls beide Seiten fördernden Übereinstimmung zu bleiben. Kirchliches Lehramt und (Moral-)Theologie leben beide von diesem lebensvoll zu gestaltenden Konnex zwischen der Glaubensverkündigung und der wissenschaftlichen Reflexion (vgl. 29,1 und 109,2) der in Verkündigung und Lehre festgehaltenen Inhalte.

Es kann einerseits keinen Zweifel daran geben, daß die Ausführungen der Enzyklika den berechtigten wissenschaftlichen Belangen heutiger (Moral-)Theologie durchaus ihr Recht lassen (vgl. 29,1.2.3; dazu 109) wollen; sie wissen um die Notwendigkeit der in der Kirche selbst zu vollziehenden Auseinandersetzung »mit dem Inhalt des Glaubens selber«, und zwar »insbesondere durch immer tiefere Reflexion«. Gewiß soll diese »unter der Führung des Heiligen Geistes« (109,2) geschehen, aber deswegen kann doch auch niemand wollen, daß das spezifische Tun des Theologen jenseits des spezifisch wissenschaftlichen Bemühens überhaupt angesiedelt wird. »Die Theologie ist kirchliche Wissenschaft, weil sie in der Kirche wächst und über die Kirche handelt«, betont der Papst im Rückgriff auf Ausführungen, die er am 15. 12. 1979 vor den Professoren und Studenten der Päpstlichen Universität Gregoriana gemacht hat.<sup>16</sup> Als Wissenschaft bringt die Theologie mit sich die ihr eigene Dynamik, übt »ihre prophetische Funktion« aus, leistet für die Entfaltung und Blüte der »Kirche als ›Glaubensgemeinschaft« einen nützlichen Beitrag und ist so »authentische Theologie« (109,3). Andererseits konnte im päpstlichen Rundschreiben nicht unerwähnt bleiben, daß der im Namen moderner Wissenschaften auf die Moraltheologie als kirchliche Wissenschaft ausgeübte Einfluß höchst verhängnisvolle Früchte zeitigt habe, so daß der Papst sich nunmehr veranlaßt sehe, der »Moraltheologie« als »eine(r) Reflexion, die die ›Moralität‹ (...) zum Inhalt hat« (29,1), »die Prinzipien darzulegen, die für die Unterscheidung, was der ›gesunden Lehre‹ widerspricht, erforderlich sind« (30,1).

Zieht man diesen Hintergrund, also die im einzelnen genannten und in den folgenden Ausführungen noch eigens zu nennenden und als ein Ganzes zu betrachtenden sittlichen und nicht nur moralischen Schäden (vgl. 30,1) in Betracht und läßt also die Tatsache auf sich wirken, daß in der Enzyklika nicht in erster Linie von der Verletzung einzelner moralischer Normen ausgegangen wird, sondern die »Elemente der Sittenlehre der Kirche« (30.1) als außer Wirkung geraten zur Sprache kommen sollen, wird verstehbar, warum der Papst durch die Bischöfe auch die Moraltheologen eigens und in ganz besonderer Weise anspricht (vgl. 109–113), sie auf »die ›Berufung‹ des Theologen in der Kirche«, also auf ihren »Dienst (der) (...) gläubigen Erforschung des Glaubensverständnisses« (109,2) hinweist und sie auffordert, ihrem Verhältnis zur Kirche eine ganz und gar positive Gestalt zu geben. Für die Verwirklichung ihrer eigentlichen Funktion und für die Identitätsbestimmung ihrer Theologie hätten sie es näherhin »als äußerst wichtig« anzusehen, den »inneren und lebendigen Zusammenhang mit der Kirche, ihrem Geheimnis, ihrem Leben und ihrer

<sup>15</sup> Siehe Papst Johannes Paul II., Ansprache bei der Begegnung mit Theologieprofessoren im Kapuzinerkloster St. Konrad in Altötting am 18. November 1980, in: »Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls«, Nr. 25, herausgegeben von Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Seite 167–172, besonders 170–171.

<sup>16</sup> Siehe »Veritatis splendor«, Anmerkung 171.

Sendung anzuerkennen« (109,3). Warum die Enzyklika in ihren Ermahnungen an die Moraltheologen und überhaupt an alle diejenigen, die als Theologen in der Kirche außer den Bischöfen ein Lehramt ausüben, bis in den Bereich der persönlichen Glaubens- und Lebensgestalt hinein Kritik übt, ergibt sich in verstärktem Maß daraus, daß sich in die Lehre der Kirche Auffassungen und Irrtümer eingeschlichen haben, die – wie das Rundschreiben nicht müde wird zu sagen – das Fundament der christlichen Moral und im Maß seiner prinzipiellen Aushöhlung auch den christlichen Glauben bedrohen.

Vor dem Hintergrund dieser Situation der Kirche wird die Identitätsbestimmung der Moraltheologie zu einer komplexen Aufgabe. Es ist ja nicht nur nach der Identität der Moraltheologie, sondern nach der Identität der Kirche gefragt. Theologische Reflexion, also Theologie als Wissenschaft, und persönlicher Glaube, also Frömmigkeit, werden in der Moralenzyklika wieder miteinander verbunden.

## *II. Die Inhalte, auf die die Enzyklika den Finger legen muß*

Bei dem, was die Enzyklika an einzelnen moraltheologischen Inhalten bietet, handelt es sich um nicht mehr und um nicht weniger als um die Zurückgewinnung der theologischen und religiösen Grundlagen der Moraltheologie; diese Grundlegung der Moraltheologie fällt aber als Wiederbelebung ihrer theologischen Grundlagen mit den Inhalten, die herkömmlich in der Allgemeinen Moraltheologie geboten werden, nicht in jeder Hinsicht zusammen. Die theologische Grundlegung, wie sie von der Enzyklika vorgeführt oder anhand eines biblischen Textes nachvollzogen wird, ist anthropologisch ganzheitlich, näherhin: dogmatisch lebensnäher, spirituell sachlicher und moraltheologisch anspruchsvoller als das, was in den Lehr- und Handbüchern üblicherweise zu diesem Gegenstandsbereich ausgeführt ist. In der Enzyklika erhält die Glaubenswirklichkeit das Gewicht zurück, das sie ursprünglich und von der Sache her für den Bereich der gelebten Sittlichkeit und der wissenschaftlich reflektierten christlichen Moral hatte. Glaubenswirklichkeit und christliche Moral als Leben und Lehre sind im päpstlichen Rundschreiben nicht nur – etwa im Sinn der gewöhnlich hervorgehobenen Abhängigkeit der Moral von der Dogmatik – miteinander verbunden, sondern vielmehr wieder wechselseitig aufeinander bezogen (vgl. 28,1 und 31–34). In der Enzyklika wird nicht nur auf formulierte Inhalte, sondern auch auf die aus der Lebensbewegung sich nährenden Denkbewegung, in der immer einzelnes zu einem Ganzen gefügt wird, der allergrößte Wert gelegt. Auch der Glaube hat seine vom Leben nicht zu trennende Denkbewegung; sie kommt in modernen »Denkströmungen« (4,2) nicht selbstverständlicherweise zu ihrem Recht.<sup>17</sup>

<sup>17</sup> In »Veritatis splendor« 31,1 wird im Anschluß an das Wort: »Dann werdet ihr die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch befreien« (Joh 8,32), das der Evangelist Johannes Jesus in den Mund legt, das Grundanliegen formuliert, das der Enzyklika ihre besondere Gestalt verleiht; die Formulierung lautet so: »Die umstrittensten und unterschiedlich gelösten menschlichen Probleme in der gegenwärtigen Reflexion über die Moral sind, wenn auch in verschiedener Weise, mit einem Grundproblem verknüpft: der Freiheit des Menschen.«

*1. Die Unabdingbarkeit des gläubig-integrativen Denkens  
für das sittliche Handeln des Christen*

Ihre äußere Gestalt erhalten der Auftakt beziehungsweise Fortgang des päpstlichen Rundschreibens in

Kapitel I: »Meister, was muß ich tun...?« (Nr. 6–27), beziehungsweise in Kapitel II: »Gleicht euch nicht der Denkweise dieser Welt an« (Nr. 28–83) und in Kapitel III: »Damit das Kreuz Christi nicht um seine Kraft gebracht wird« (Nr. 84–117), durch den biblischen Rahmen der in Mt 19,16–26 überlieferten Begegnung zwischen Jesus und dem reichen Jüngling. Es wäre aber falsch, diese Perikope als für die Identitätsfindung der Moraltheologie, wie sie durch »Veritatis splendor« zunächst bei den Bischöfen und Moraltheologen in Gang gesetzt werden soll, moraltheologisch belangloses Beiwerk anzusehen und die vermeintlich wesentlichen Inhalte der Enzyklika von diesem offensichtlich für vermeintliches Beiwerk gehaltenen biblischen Teil der Darlegungen zu trennen.<sup>18</sup> Es wäre aber ebenso falsch, die an diesem Bibeltext festgemachte beziehungsweise orientierte Grundlegung als exegetische oder streng bibeltheologische Abhandlung anzusehen. Ihr Gepräge und Gefälle verdankt diese Grundlegung vielmehr der in der Kirche authentisch ausgelegten und immer verkündeten dogmatischen Lehre (siehe 27,2; 45,1 und 53,3) vom Menschen, näherhin der theologischen Anthropologie katholischer Fassung<sup>19</sup>; außerdem ist es für die Grundlegung der Moraltheologie in »Veritatis splendor« charakteristisch, daß die moraltheologische Entfaltung dieser dogmatischen Lehre mittels der Frage erfolgt: Was muß ich Gutes tun, um das ewige Leben zu gewinnen?<sup>20</sup>, die den konkreten Menschen durchwegs bedrängt und ihn unausweichlich zu dem vom Gesamtaktueller Bezüge angesprochenen tätigen sittlichen Subjekt macht. Aus dieser katholischen Zusammenschau ergibt sich moralisch zwingend, daß es abwegig wäre, eine Moraltheologie nur mit Hilfe des ethischen, nur in aktuell-innerweltlichen Bezügen sich bewährenden Instrumentariums zu entwerfen und z. B. die Bekehrung und (sakramentale) Buße in der Moraltheologie als nicht (mehr) zum Lehrstoff dieser Wissenschaft gehörende Inhalte auch nicht (mehr) zu berücksichtigen (vgl. 112,2).

Solche Abstraktionen und Trennungen des im lebendigen sittlichen Vollzug des (katholischen) Christen notwendig Zusammengehörenden (vgl. 6 und 7) können sich

<sup>18</sup> Diese Trennung wird in der Dokumentation: Gesetz, Freiheit und Gewissen. Die Kernpassagen der Moralencyklika »Veritatis splendor«, in: HK 47 (1993) 569–580, geradezu zum Prinzip erhoben. Dazu: U.R. (= Ulrich Ruh), Moralencyklika: Wie kommen Wahrheit und Freiheit zusammen?: in: HK 47 (1993) 548–550.

<sup>19</sup> In ihr werden thematisiert: einmal die Möglichkeit der Annahme des Heilsglaubens durch den von der Sünde beschädigten Menschen und dazu die sittliche Notwendigkeit der Auseinandersetzung dieses Menschen mit seiner konkreten Freiheit, und zwar sowohl im Blick auf die konkrete Sünde als auch im Blick auf die in der Taufe erhaltene und im sittlichen Handeln zu bewährende Gnade der Rechtfertigung. Für die Unterstreichung des Konnexes zwischen Gnade und Moral gibt es einen zwingenden Grund: Das sittliche Tun bildet zusammen mit dem Glauben, der als »Beginn des Heils für den Menschen, als Grundlage und Wurzel jeder Rechtfertigung« (DS 1532; NR 803) zu gelten hat, ein Ganzes, das der Mensch zwar im Namen seiner Freiheit, aber deswegen auch nur schuldhaft und sittlich vorwerfbar auflösen kann.

<sup>20</sup> Diese Frage ist hier als Kardinalfrage bezeichnet (siehe unten S. 16–18).

in der Art und Weise, wie im päpstlichen Lehrschreiben in Übereinstimmung vor allem auch mit dem II. Vatikanischen Konzil (vgl. 7,1) an die Fundamente der christlichen Moral herangegangen wird, keinen Platz erobern. In »Veritatis splendor« dominiert im Blick auf die adäquate Behandlung der christlichen Sittlichkeit das Ganzheitsprinzip, verstanden etwa im Sinn der Aussage: »Die Kirche ist (...) zugleich Glaubens- und Lebensgemeinschaft; ihre Norm ist ›der Glaube, der in der Liebe wirksam ist‹ (Gal 5,6)«, oder etwa im Sinn der aus dieser Aussage für den Glaubenden vernünftigerweise zu gewinnenden Schlußfolgerung: »Kein Riß darf die Harmonie zwischen Glaube und Leben gefährden: die Einheit der Kirche wird nicht nur von den Christen verletzt, die die Glaubenswahrheiten ablehnen und verzerren, sondern auch von jenen, die die sittlichen Verpflichtungen verkennen, zu denen sie das Evangelium aufruft (vgl. 1 Kor 5,9–13« (26). Das so verstandene Ganzheitsprinzip, das den Glauben der Christen auf das Leben in Christus hin zu öffnen sucht, darf nicht verwechselt werden mit jener Handhabung der Ganzheit oder Totalität, die daraufhin konzipiert ist, die Unvollendbarkeiten des menschlichen Lebens durch innerweltliche Möglichkeiten verbindlich abzuschließen, was ja nur durch den Einsatz gewalttätigen Vorgehens auf welcher Ebene auch immer geschehen könnte. Auch Wissen läßt sich in Macht umsetzen, die ohne Ehrfurcht zu Werke geht. Genau diese in Übereinstimmung mit modernen Denkströmungen gängig gewordene Grundeinstellung, gemäß der die ob der innerweltlichen Gegebenheiten zu konstatierende Unabschließbarkeit des menschlichen Daseins mit den Mitteln der Innerweltlichkeit entweder als Notwendigkeit zu verstehen und hinzunehmen oder trickreich – wenn nur vernünftig – im Namen der (gegebenenfalls von Gott selbst dem Menschen gegebenen) Vernunft und ihrer autonomen Wertschöpfungen zu überspielen ist, ist der Irrtum, den der Papst auch in modernen moraltheologischen Theorien am Werk sieht, kritisiert und aus dem sittlichen Engagement der Christen eliminiert wissen will.

Darum hat er ins Zentrum der in der Enzyklika gebotenen und in ihrer Lebendigkeit zunächst vor allem spirituell mitvollziehbar gemachten Gedanken die innere Dynamik gerückt, die auf »das absolute Gute« (7,1) hinzielt. Er hat zu diesem Zweck die Fragestellung des reichen Jünglings gewählt, d. h. aber die von diesem ganz und gar nicht vordergründig aufgegriffene, vielmehr allen (nicht nur den spätjüdischen) Legalismus prinzipiell ausschließende urmenschliche Frage, wie der Mensch durch das Tun des Guten (vgl. 6) über die innerweltlichen Grenzen dieser Welt hinaus zum Leben kommen, also ewiges Leben erlangen könne. Die urmenschliche Frage des an die vielen Möglichkeiten seines Handelns sich klammernden und so die Grenzen seiner Freiheit fortwährend auf neue Grenzen hin integrierenden Menschen wird vom reichen Jüngling ja in einer einmaligen Weise gestellt; denn er stellt sie als derjenige, der alle Gebote erfüllt hat, auf deren Gesamtheit er von Jesus mit der Zitierung einiger Forderungen des Dekalogs (vgl. 12 und 13,2) hingewiesen wurde; er stellt seine im Grunde auch noch die Alltäglichkeit des irdischen Daseins beherrschende und darum sittlich höchst relevante Frage nach der »Sinnerfüllung« (7) des Lebens also im Horizont der dem Menschen schon im Alten Testament (vgl. 10,2) von dem Gott der Verheißungen bezeichneten Heiligkeit (vgl. 10,2; 11,1) und Vollkommenheit, also an der Grenze, an der die wirklichen und nicht nur die vermeintlichen Möglichkeiten des Menschen kraft göttlich verhängter Gesetze erschöpft sind und der Gehorsam gegen den allein guten Gott als die einzige dem Menschen noch verbleibende Möglichkeit zur Integration seines Lebens ins Blickfeld tritt. Diese zeigt sich nunmehr, nach-

dem der Mensch alles ihm von Gott Gebotene erfüllt hat, als das Gebot der Liebe (vgl. 9,3), dessen Erfüllung der Freiheit, näherhin der erlösten Freiheit, d. h. aber der Nachfolge Christi und dem in ihr sich eröffnenden Weg der Vollkommenheit (vgl. 16–27) vorbehalten bleibt.

Der Enzyklika liegt aber, zumal in ihrem ersten Teil, alles daran, das Augenmerk darauf zu lenken, daß man den Vorgang des sich eröffnenden Weges der Vollkommenheit einmal – das ist das Erste – nicht, um diesen Weg gleichsam abzukürzen, überspringen kann; der Jünger, der nach dem Leben fragt, muß ihn gehen nach der Art, wie ihn der reiche Jüngling bis zu seiner Begegnung mit Jesus im Gehorsam gegen die Gebote der Sittlichkeit des Dekalogs gegangen ist; christliche Vollkommenheit kann ohne das bedingungslose Ja zum Dekalog nicht zum Thema werden! Der Jünger, der bei Jesus nachfragt nach der Art des reichen Jünglings, wird so, falls er diese Wegstrecke des Gehorsams bereits hinter sich gebracht hat, gemäß dem der Liebe innerlich inhärierenden Gesetz auf den Weg der Vollkommenheit gewiesen. Er gerät möglicherweise, d. h. wenn seine Frage mit der Ernsthaftigkeit des reichen Jünglings gestellt ist, vor die ihn persönlich betreffende »Berufung zu vollkommener Liebe« (18,2), vor die Jesus den reichen Jüngling zu dessen großer Überraschung tatsächlich auch gestellt hat – durchaus im Sinn der christlichen Moral, wie sie in der Enzyklika gesehen, dargestellt und den Bischöfen als Gegenstand ihrer Verkündigung nahegebracht werden soll (vgl. 115) – nicht zuletzt auch im Blick auf die noch zu nennende Thematik des Martyriums (siehe 90–93) und der »in sich schlechte(n) Akte« (115,3).

Im Umgang mit der Wendung, die das Gespräch zwischen Jesus und dem für das Verstehen der Vollkommenheitsforderung unfähigen jungen Mann genommen hat, macht die Enzyklika deutlich, daß sie mit ihrer Moralverkündigung durchaus auf dem Weg zu bleiben gewillt ist, den das II. Vatikanische Konzil mit der nicht zu übersehenden Erinnerung an »die allgemeine Berufung zur Heiligkeit in der Kirche« (LG 39–42) eingeschlagen hat, aber bisher nicht zum Gegenstand der ordentlichen Verkündigung zu machen in der Lage war.<sup>21</sup> Im Gegensatz zu dem auch kirchlicherseits meist mit beharrlich geübtem Verschweigen bedachten Anliegen heißt es in der Enzyklika: Die »Berufung zu vollkommener Liebe ist nicht ausgewählten Gruppen vorbehalten. Die Aufforderung (an den reichen Jüngling): ›Geh, verkauf deinen Besitz und gib das Geld den Armen‹, mit der Verheißung: ›so wirst du einen bleibenden Schatz im Himmel haben‹, betrifft alle, denn sie ist eine grundlegende Erneuerung des Gebotes der Nächstenliebe, wie die folgende Einladung Jesu an den reichen Jüngling die neue konkrete Form des Gebotes der Gottesliebe ist« (18,2). Die in diesen Aussagen sich dokumentierende, auf die Integration des sittlichen Handelns in Christus zielende Grundsätzlichkeit und Radikalität des moraltheologischen Denkens des Papstes, d. h. die an die Bischöfe und an alle in der Kirche mit der Moralverkündigung und Morallehre Beauftragten wieder herangebrachte Lehre, ist für die Enzyklika, allerdings aus der Sicht des Glaubens an Jesus Christus, ein selbstverständliches Element christlicher Moralverkündigung und soll für sie und für die Moralität der Christen im Interesse der Authentizität ihrer Freiheit wieder zurückgewonnen werden.

Christliches Handeln, in der Taufe grundgelegt, muß sich gemäß dem im päpstlichen Rundschreiben Gesagten über die unbedingte Beobachtung der Zehn Gebote, d. h. über die bis in den Alltag hinein zu bewährende Absage an die Sünde insbesondere in der Gestalt der Entscheidung für in sich schlechte Akte, für die in Freiheit bejahte Verwirklichung der von der Nachfolge Jesu nicht zu trennenden Forderung der Heiligkeit, die auch das Martyrium aus ihren Horizonten nicht ausblenden darf (vgl.

<sup>21</sup> Siehe J. Ratzinger, *Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori*. München-Zürich-Wien 1985; dazu ders., *Wahrheit, Werte, Macht. Prüfsteine der pluralistischen Gesellschaft*. Freiburg-Basel-Wien 1993.

90,1), öffnen. Das Thema der Heiligkeit reicht so sehr in die Mitte der Enzyklika hinein, daß ohne seine Berücksichtigung für die Anliegen der Kapitel II und III des päpstlichen Rundschreibens kein Anknüpfungspunkt gefunden werden kann.

Allerdings stehen dem Menschen – der Christ nicht ausgenommen – für die ihm in der Welt nahegelegte Infragestellung dieses Anliegens alle diejenigen gängig gewordenen Theorien beziehungsweise ethischen Argumentationsweisen zur Verfügung, die in den beiden genannten Kapiteln als moralische Irrtümer identifiziert und als Verfälschungen der sittlichen Freiheit kritisiert werden.

## *2. Der Umgang des sittlich handelnden Christen mit seiner Freiheit*

Den Hintergrund für die Ausführungen der Enzyklika über den vor allem durch die neue Situation in der Kirche (siehe 4,2) schwierig gewordenen Umgang des sittlich handelnden Christen mit seiner Freiheit bildet die bereits mehrfach erwähnte Feststellung des Papstes, bis in die Mitte der christlichen Gemeinschaft hinein sei das Verständnis der Freiheit aus seiner gottgegebenen »Verwurzelung in dem ihr wesentlichen und für sie bestimmenden Bezug zur Wahrheit« (4,1) herausgelöst worden.

### *a) Die Kardinalfrage*

Ihre verheerende Auswirkung zeitigt diese von der atheistisch sich gebärdenden sittlichen Einstellung der offenen Gesellschaft bewirkte Loskettung der Freiheit von ihren sittlich notwendigen moralischen Verankerungen in der Freiheit des Menschen, den Friedrich Nietzsche – könnte man nun durchaus in Übereinstimmung mit dem Gefälle der Enzyklika feststellen – den tollen Menschen<sup>22</sup> genannt hat. Man kann für die Richtigkeit dieser Behauptung in Übereinstimmung mit der Enzyklika auf vier Zusammenhänge verweisen, die für alles sittliche Handeln – also der Nichtchristen und der Christen – als gegeben vorausgesetzt werden müssen, aber in der Gegenwart insofern im argen liegen, als das sittliche Subjekt im Umgang mit seiner Freiheit hinsichtlich der Richtung, in die es tatsächlich fragt, mit sich nicht im reinen ist, und mit den Hilfen, die es von der offenen Gesellschaft der freien Individuen angeboten erhält, das Ziel nicht in den Blick bekommen kann, auf das es im Sinn seiner Frage Schritt für Schritt aufmerksam werden müßte. In dem ihm von der offenen Gesellschaft gewöhnlich nahegelegten Umgang mit der Freiheit beginnt ihm der Sinn für die Freiheit selbst abhanden zu kommen, weil die sogenannte offene Gesellschaft der freien Individuen sich anmaßt zu behaupten, das freie Geschöpf, also der Mensch, könne auf der Basis der freien Entschiedenheit für die Innerweltlichkeit der Freiheit das Ziel weisen, durch das diese sich über die Begrenzungen der Innerweltlichkeit erheben und ihrer selbst als Letztziel sicher werden könne. Der Antinomien, in die solcher Irrtum hineinführt, werden sich die Menschen der Gegenwart zu-

<sup>22</sup> Friedrich Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft III 125, in: Friedrich Nietzsche, Werke in drei Bänden, herausgegeben von K. Schlechta, II 126–128.

sehends in jenen Zusammenhängen bewußt, die es ihnen als sittlich handelnden Subjekten abverlangen, sich in den sensiblen Bereichen zwischen »Freiheit und Gesetz« (35–53), zwischen »Gewissen und Wahrheit« (54–70), zwischen »Grundentscheidung und konkrete(n) Verhaltensweisen« (65–70) und schließlich auch zwischen der »Teleologie« des sittlich Guten und dem »Teleologismus« der Maximierung und Minimierung (71–83) in einer den Anforderungen des sittlich Guten entsprechenden Wahl des zu Tunden zurechtzufinden.<sup>23</sup> Die Enzyklika betont, das Mißverständnis der Freiheit in den genannten Bereichen wirke sich für den Menschen aus als Angleichung an die Denkweisen dieser Welt<sup>24</sup>.

Es liegt der Enzyklika alles daran, diese vier Bereiche und die Beanspruchungen, mit denen der sittlich handelnde Mensch in ihnen sich konfrontiert erfährt, von der Frage her in den Blick zu bekommen, die vom reichen Jüngling an Jesus gerichtet wurde und aufgrund des damit in Gang gesetzten Gesprächs die für das Moralverständnis der Heiligen Schrift und der Enzyklika wesentliche (in Mt 19,16 so überlieferte) Form erhalten konnte: »Meister, was muß ich Gutes tun, um das ewige Leben zu gewinnen?« (Überschrift zu 8).<sup>25</sup> Das Gute ist als Objekt der sittlichen Handlung in die Mitte gerückt.

Man kann es nicht bestreiten: Sowohl im Bereich zwischen »Freiheit und Gesetz« als auch in den drei den anderen Bereichen zwischen »Gewissen und Wahrheit«, zwischen »Grundentscheidung und konkreten Verhaltensweisen« und zwischen »Teleologie und Teleologismus« schafft die Frage des reichen Jünglings als »die Frage« »aus der Tiefe des Herzens« und als die Frage, »die für das Leben jedes Menschen wesentlich und unausweichlich ist« (8,1), einen Ausgangspunkt sittlichen Handelns, der »in das Innerste der Moral des Evangeliums vordringen und ihren tiefen und unwandelbaren Sinn erfassen« (8,2) läßt. Vor allem ist es die auf das Gute zielende Frageintention, durch die die Frage des reichen Jünglings jeder raschen autonomistisch motivierten Beantwortung a limine entzogen wird; denn nach dem sittlich Guten fragen heißt nach der durchgängigen Auffassung der biblischen Offenbarungszeugnisse – aber nicht nur nach ihrer Auffassung – nach dem im sittlichen Handeln zur Geltung und Wirkung zu bringenden absolut Guten<sup>26</sup> zu fragen, für das der Mensch gegebenenfalls sein Leben hinzugeben hat.

Falls man der Kardinalfrage des Menschen um des erfragten sittlich Guten willen in jeder Epoche zu ihrem Gewicht verhilft, wird sie – das ist die in der Enzyklika in erster Linie vom Christusglauben getragene lebendige Überzeugung – allenthalben diejenigen Wege eröffnen, von denen auf die gestellte Frage des reichen Jünglings und jedes Menschen das Licht fallen kann, in dem das erfragte Gute als die Wahrheit des Menschen aufzuleuchten beginnt und seine im Rahmen des Geschaffenen waltende Freiheit den Inhalt bekommt, in dem er sich unter das Gottesgesetz beugt und zugleich in Wahrheit sich selbst bejaht. Man geht nicht fehl, wenn man die in dieser Überzeugung enthaltenen Glaubensinhalte, die in den Schriften des Alten und Neuen Testaments überliefert, in der Verkündigung der Kirche auf vielfältige Weise – z. B. in der Lehre vom göttlichen und natürlichen Sittengesetz oder in der Gewissenslehre – laut

<sup>23</sup> Zu den Auswirkungen des Denkens, das die Lösung der menschlichen Probleme in dem Griff nach der Antinomiethese sucht, siehe »Veritatis splendor« 32,2.

<sup>24</sup> Vgl. Überschrift zu Kapitel II.

<sup>25</sup> Siehe dagegen die Anrede »guter Meister« bei Mk 10,17 und bei Lk 18,18.

<sup>26</sup> In »Veritatis splendor« wird darum im Blick auf »das sittlich Gute für das Leben der Kirche und der Welt« (Untertitel zu Kapitel III) mit Recht auf »der bedingungslosen Achtung gegenüber jenen unaufgebaren Forderungen« bestanden, »die sich aus der Personwürde eines jeden Menschen ergeben« und deren Verbindlichkeitsanspruch in jenen »sittlichen Normen« verteidigt wird, »welche die in sich schlechten Handlungen ausnahmslos verbieten« (90,1).

geworden und seitens der Theologie interpretiert worden sind, als die Basis wertet, auf der der Papst zu dem in »Veritatis splendor« wirksamen Optimismus und zu dem ihm eigenen Vertrauen auf »die gesunde Lehre« (30,2) findet. Es ist der Optimismus, der gewiß aus dem Glauben kommt, aber zugleich darauf baut, daß der Mensch in sich selbst den Weg, d. h. den »Glanz der Wahrheit«, entdecken kann, der ihn, wenn er ihm nur folgt, an das Ziel seiner Kardinalfrage bringt. Freilich ist es erforderlich, daß sich der Mensch zu diesem Ziel der authentischen Führung bedient.

### *b) Die authentische Freiheit*

Unter der Voraussetzung, daß die vielen »Freiheiten«<sup>27</sup> über diejenigen Inhalte sittlichen Tuns keine Einigung mehr erzielen können, die für die geschaffene Freiheit objektiv und also allgemein als ihr sittlich Gutes anzusehen sind, muß menschliche Gemeinschaft, heiße sie nun Ehe oder Freundschaft oder klösterlicher Konvent oder Staat oder Kirche, je größer sie ist, desto mehr zu einer Gestalt des Zusammenlebens auf der Basis des je kleinsten gemeinsamen Nenners oder Inhalts werden, d. h. aber zu einem Zusammenleben, dessen gemeinschaftliche Elemente immer mehr dem Nullpunkt sich nähern beziehungsweise von Regeln oder Normen am Leben erhalten werden, die von äußeren Notwendigkeiten und alltäglichen Bedürfnissen diktiert sind. Was er impliziert – dieser kleinste gemeinsame Nenner – liegt auf der Hand: Je mehr, wo auch immer, die Gemeinsamkeiten z. B. zwischen Ehegatten schrumpfen und an innerem Gewicht verlieren, um so näher rücken die Trennung und die Möglichkeit der Ehescheidung; denn ein neuer und wiederum kleinerer gemeinsamer Nenner für das Zusammenleben der Geschlechter mit je nach Bedarf wechselnden Partnern läßt sich seit eh und je ohne Schwierigkeiten finden, so daß die Ehe, wie Jesus sie in Mt 19,3-12 gewollt hat, eben von Anfang an unter den innerweltlich geradezu unausweichlichen Vorbehalt zu stehen kam, den die Jünger auf die Formel zu bringen sich genötigt sahen: »Wenn das die Stellung des Mannes in der Ehe ist, dann ist es nicht gut zu heiraten« (Mt 19,10).

Das auch objektiv sittlich Gute im Sinn der Enzyklika und des Gesprächs zwischen Jesus und dem reichen Jüngling erscheint unter den Vorzeichen des Relativismus und Konsequenzialismus als ein bonum, das zu wählen von dem, der im Sinn des Relativismus oder des Konsequenzialismus seiner Autonomie Rechnung zu tragen gewillt ist, als »noch nicht gut« bezeichnet werden muß. Er muß deswegen so urteilen, weil das sittlich Gute als »das wahrhaft Gute« (72,2) der Freiheit im Sinn des Relativismus und Konsequenzialismus in die Quere käme. Anders ausgedrückt: In Wahrheit kann es gar nicht anders sein, als daß in den Zeugnissen der Offenbarung beziehungsweise in den Quellen christlicher Glaubensverkündigung, in Schrift und Tradition also, das Gesetz oder Gebot Gottes, und zwar von Anfang an unverrückbar, als die notwendige und einschneidende, aber zugleich hilfreiche und darum gütige Anweisung figuriert, mit der der auch noch auf den Menschen der Sünde zugehende und in der gefallenen Welt sich offenbarende Gott die Menschheit nicht nur für sein eschatologisches Kommen und Heil gewinnen, sondern ihr zugleich die Voraussetzungen bezeichnen wollte, unter denen sie dieses sich offenbarenden Gottes im Raum ihrer geschöpflichen und jederzeit irritierbaren Freiheit »ansichtig« werden konnte, wenn sie dieses wollte. Lag dem transzendenten Gott daran, den Menschen hilfreich zu erreichen, mußte er die beschädigte oder geschwächte Freiheit des

<sup>27</sup> K. Hecker, Art. Gesellschaft, in: Sacramentum Mundi II 342–348, besonders 342.



Menschen vor den Irrtümern und Irrwegen geschöpflicher Beschränktheit und dämonischer Verführungsmechanismen jedenfalls insoweit bewahren, als er einmal um seiner göttlichen Einzigkeit willen allen in gleicher Weise mit der allgemeinen verbindlichen Benennung der Wege zum Licht entgegenkam, zum andern aber um seiner Güte und überhaupt um des Guten willen seine Anordnungen zugleich auch als Hilfen gewährte für den Menschen, der unter den Voraussetzungen seiner irritierbaren Freiheit fortwährend nach demjenigen Guten unterwegs war, das ihm nicht lediglich eine Freiheit der Antinomien bescheren würde.

So kann es nach den Ausführungen der Enzyklika nicht verwundern, daß Jesus die Frage des reichen Jünglings mit der Gegenfrage beantwortete: »Was fragst du mich nach dem Guten?«, um diese, äußerlich unvermittelt, weiterzuführen im Sinn der Fragerichtung, die in der Frage des jungen Mannes der Sache nach schon grundgelegt war: »Nur einer ist ›der Gute‹. Wenn du aber das Leben erlangen willst, halte die Gebote! (Mt 19,17)« (9,1). Mit ihrem Kreisen um die in Mt 19,16-22 überlieferte Begegnung des reichen Jünglings mit Jesus wollte die Enzyklika demnach nicht einen aus der Bibel gewonnenen Beweis für ihr Vorhaben der Wiederherstellung der christlichen Moral gewinnen, sondern der ihren Grundlagen entfremdeten Sittlichkeit der offenen Gesellschaft die Sittlichkeit nahebringen, die der Sache der Freiheit in Wahrheit dienlich ist. Im Sinn der Enzyklika und insbesondere ihres Interesses an der Authentizität der im theologischen und religiös-sittlichen Bereich zur Geltung kommenden Vollzüge ist die Freiheit, die das Maß darstellen soll für das, was ihr selbst in Wahrheit dienlich ist, als »authentische Freiheit« (87,1) zu bezeichnen. Sie ist aber als solche nicht vorhanden, sondern nur in den Blick zu bekommen von dem, der im Namen dessen, der »allein der Gute ist« (72,1), handeln will. Diese Denkbewegung, für die die sittliche Qualität einer Handlung nicht allein von der Absicht des Handelnden, sondern in erster Linie von dem »wesenhaften Zusammenhang zwischen (...) (ihrem) sittlichen Wert und dem letzten Ziel des Menschen« (72,1) abhängt, ist den modernen Denkströmungen allerdings nicht mehr geläufig; sie sind, auch in ihren Auffassungen von der sittlichen Qualität einer Handlung, weithin dem naturwissenschaftlichen Denken verpflichtet (siehe 76,1).

Um so mehr verdient die Tatsache Beachtung, daß in »Veritatis splendor« nicht dieses Denken als solches kritisiert wird, sondern im Blick auf das rechte Verständnis der Freiheit immer wieder das Adjektiv »authentisch« Verwendung findet<sup>28</sup>, und zwar in der Bedeutung: echt, auf die zuständige Instanz zurückgehend oder von demjenigen herrührend, der in Wahrheit nur der Urheber der als authentisch bezeich-

<sup>28</sup> So: »authentische Ursprünglichkeit« (24,1) »authentische Wahrnehmung« der Personwürde seitens der modernen Kultur (31,3), »authentische Auslegung des Gesetzes Gottes im Lichte des Evangeliums« (45,1), authentische Auslegung der beständig geltenden sittlichen Normen in den verschiedenen kulturellen Verhältnissen (vgl. 53,3), »authentische Verwirklichung« der menschlichen Person (50), »authentische Ausdrucksform der biblischen Moral des Bundes und der Gebote, der Liebe und der Tugenden« (vgl. 82,2) in der moraltheologischen Lehre vom Objekt der sittlichen Handlung, »authentischer Sinn der Freiheit« (85,2), »authentische Freiheit« (87,1 und 95,2), »authentischer Glaube der Kirche« (108,1), »Authentizität« der Neuevangelisierung durch Darlegung der »Grundlagen und Inhalte der christlichen Moral« (107,2).

neten Sache sein kann; aus diesem zuletzt genannten Bedeutungsgehalt ergeben sich dann aber auch die Verlässlichkeit und die Verbindlichkeit der Sache, die authentisch genannt wird. Im Sinn dieser Bedeutungen des Adjektivs »authentisch« kommt im päpstlichen Rundschreiben auch die authentische Freiheit<sup>29</sup> zu Ehren. Mit authentischer Freiheit ist die Freiheit bezeichnet, die diesen Namen wegen ihrer Echtheit tatsächlich auch verdient, also unter den Voraussetzungen ins Blickfeld tritt, die das Gut der Freiheit überhaupt erst möglich und erreichbar machen, ihr zu ihrer wahren und für den Menschen heilvollen Gestalt verhelfen und ihrer leidvollen Verfälschung zu etwas Ungutem entgegenwirken. Will man den Weg zu dieser Freiheit im Vollsinn, die es im geschöpflichen Bereich aufgrund der diesem Bereich eigenen Gegebenheiten und Zusammenhänge selbstverständlicherweise gar nicht als unbedrohten Besitz geben kann, dennoch bezeichnen, muß man ihn mit der Enzyklika erkennen in dem »Glanz der Wahrheit«, der von den Fundamenten der Freiheit nach dem Zeugnis der Menschheit offensichtlich ausgeht, d. h. in jener durchdringenden Kraft der Wahrheit, die es vermag, in jene Gegebenheiten, Zusammenhänge und Verhältnisse Licht zu bringen, unter deren Vorhandensein Menschen ihrer immer unter bestimmten Vorgaben und Theorien, Voraussetzungen und Glaubenssätzen, Lehren, Weltanschauungen und Religionen zur konkreten Gestalt gewordenen Freiheit folgen, ohne jeweils am Ziel ihrer Erwartungen anzukommen, aber auch ohne zu der Preisgabe ihres Freiheitsstrebens ihre Zuflucht zu nehmen. Der Glanz der Wahrheit, der auf die Gegebenheiten und Verhältnisse fällt, in denen Menschen sich als Menschen behaupten, regt diese, zumal als in Gemeinschaft lebende sittliche Subjekte, an, von diesem Glanz geführt (oder verführt), auf das Gute zuzugehen, das durch seinen unzerstörbaren Glanz fort und fort diejenigen in Bewegung setzt, die kraft der sie nie loslassenden und oft beunruhigenden Frage des reichen Jünglings nach dem Guten fragen, das ihr Leben erfüllen soll. Die Freiheit, das Leben und das Gute sind in den sittlichen Vollzügen des Menschen nicht voneinander zu trennen.

Diesem Denken, das sich den »Regeln der Weisheit«<sup>30</sup> verpflichtet weiß, in den Zeugnissen der Offenbarung des Alten und Neuen Testaments seinen festen Platz hat und in der augustini-schen Philosophie und Theologie von Platon und von der Bibel her seine Anstöße erhielt, ist es eigen, daß es den Menschen in seinem Bemühen um die Wahrheit nicht primär an theoretische Sätze oder Prinzipien verweist, die mit der Offenbarung zwar in Einklang stehen, aber vom Menschen autonom gehandhabt werden können, sondern gewissermaßen mit dem konkreten Menschen selbst unmittelbar auf den interior homo und auf das Universum des Geschaffenen zugeht, dem Einzelnen – seien es Dinge, seien es Lehren, seien es Menschen – seine Echtheit, seine Wahrheit und seine Verlässlichkeit im Blick auf das Ganze der Schöpfung und der Heilswirklichkeit zuerkennt und allein darin den rechten Umgang des Menschen mit seiner Vernunft erblickt. Kraft dieser allgemeinen Verwiesenheit des Einzelnen an das Ganze bedarf der Mensch auch der Unterstützung des Ganzen auf seinem Weg zur Ergründung der Wahrheit, in der Gott und die Seele<sup>31</sup> aufeinander bezogen sind. Der Mensch bedarf für den ihm zugeeigne-

<sup>29</sup> Siehe: »Veritatis splendor« 87,1 und 95,2.

<sup>30</sup> Aurelius Augustinus, De libero arbitrio II 10,29: verae et incommutabiles regulae sapientiae (ML 32,1257).

<sup>31</sup> Augustinus artikuliert diese Thematik in den Soliloquien I 2,7 (Deum et animam scire cupio) als praktisches Prinzip im Blick auf sein Vorhaben, ein Wissender zu werden, der fähig ist, seinem eigenen Leben und seinem Verlangen nach der beatitudo selbst die Richtung zu geben.

ten Umgang mit seiner Freiheit der inhaltlichen Hilfe der anderen. Im Gespräch, das der reiche Jüngling mit Jesus führt, kommt die Frage, die dieses Inhaltliche betrifft, im Sinn einer authentischen Sittlichkeit zur Sprache. Die authentische Antwort auf diese Frage gibt Jesus; diese Antwort verweist den Frager an das Gute, das dieser mit der Kardinalfrage des Menschen in den Blick bekommt, und, weil dieses Gute keine selbstverständliche menschliche Möglichkeit darstellt, zugleich an Gott, der allein gut und so Modell<sup>32</sup> ist für das sittliche Handeln des Menschen, sobald es auf das ewige Leben zielt. Für die Umsetzung in Leben und für die Lebendigerhaltung der authentischen Antwort, die Jesus gab, ist die Gemeinschaft zuständig, in der die Getauften sich als Glaubende im Blick auf das ewige Leben in authentischen Formen zusammenfinden, und die Kirche gibt durch ihr Lehramt authentische Auskunft darüber, was in Schrift und Tradition über den Weg zum Leben enthalten ist und zu verschiedenen Zeiten in entsprechender Weise<sup>33</sup> den Gliedern der Kirche authentisch verkündet werden muß. Für die authentische Sittlichkeit im Sinn des päpstlichen Rundschreibens aber ist entscheidend, daß der konkrete Mensch in seinem Zugehen auf das sittlich Gute oder Vollkommene von den geistig und gnadenhaft wirkenden Kräften, die das vielfältig Gegebene zu einem von Gott her durchwirkten und geleiteten Ganzen erheben, geführt ist.

Solches Denken schließt die Erörterung der modern gefaßten sittlichen Autonomie nicht aus, aber die Erörterung dieser Thematik führt notwendig – auch in der Enzyklika »Veritatis splendor« – zur Frage nach der »richtigen Autonomie« (40) oder der »wahre(n) sittlichen Autonomie« (41,1). Vom sittlich handelnden Menschen ist sie erst dann richtig gesehen und gehandhabt, wenn er sie sieht, wie Christus sie gesehen und in Leben umgesetzt hat, und wenn er »den ganzen Sinn der Freiheit (...), die Selbsthingabe im Dienst an Gott und an den Brüdern« (87,2) gegebenenfalls bis ins Martyrium zum Ausgangspunkt und Ziel seiner sittlichen Entscheidungen macht. Daß eine derartige Entscheidung im Horizont der sittlichen Autonomie liegt, die für eine atheistisch gewordene oder jedenfalls atheistisch sich gebärdende Welt konzipiert wurde, braucht ganz gewiß nicht noch eigens unterstrichen zu werden; aber der Hinweis ist notwendig, daß die authentischen Hilfen des kirchlichen Lehramtes unverzichtbar sind, wenn in der richtigen Autonomie des Christen Raum sein soll auch für das von einer sittlichen Entscheidung getragene Ja zum Martyrium. Aber – diese Autonomie ist nicht mehr herleitbar aus einem Denken, das den Glauben an Gott und erst recht den Gehorsam gegenüber seinen Geboten als Heteronomie einstuft und so zwischen Glauben und Moral eine Trennungslinie zieht (41); die wahre Autonomie des Christen weiß: »Der Zusammenhang (der authentischen Freiheit) mit der Wahrheit und die Anbetung Gottes werden in Jesus Christus als der tiefsten Wurzel der Freiheit offenbar« (87,1). In diesen Zusammenhang hinein gehört nach der Auffassung des Papstes ebenso wie die Anerkennung des Dekalogs als jener Willenskundgabe des Gottes der Offenbarung, die von dieser selbst nicht zu trennen ist, das Insistieren der Enzyklika auf der Inangsetzung jener intensiven pastoralen Arbeit, in der den Gliedern der Kirche das Verständnis für die in sich schlechten Akte nahegebracht werden soll (siehe 71–83).

Im Grunde bleibt es rätselhaft, warum der Sittlichkeit des Christen, der sich dieser Wahrheit beugt, der Charakter jener Eigenständigkeit und Vernünftigkeit abgesprochen werden soll, im Blick auf die in der modernen Moraltheologie von autonomer Vernunft die Rede ist. Woher nimmt denn die sogenannte offene Gesellschaft der freien Individuen das Recht, nur jene sittlichen Normierungen als vor der autonomen Vernunft zu rechtfertigende Handlungsregeln anzusehen, die in dieser Gesellschaft tatsächlich plausibel zu machen sind und sich immer nur in der aus zufälligen Mehrheitsverhältnissen entstandenen Herrschaft dieser Gesellschaft legitimieren? Beugen muß sich die Vernunft des sittlich handelnden Menschen in jedem Fall. Warum entspricht es der Autonomie des Menschen, sich unter das Gesetz der offenen Gesellschaft

<sup>32</sup> Siehe: »Veritatis splendor« 10,2; dazu 20,2, wo Jesus als das »Maß« des neuen Gebotes eingeführt wird.

<sup>33</sup> Ebd. 25,2; 45.

freier Individuen zu beugen? Warum widerspricht es dieser Autonomie, dem Gesetz Gottes zu gehorchen? Auf dem zeitgeschichtlichen Hintergrund, vor dem die Enzyklika argumentiert, wird diesen Fragen zwar kein Recht zuerkannt, aber dieser Hintergrund kann diesen Fragen ihren Zusammenhang mit der Sittlichkeit des neuen Leben und somit mit der Sittlichkeit selbst nicht nehmen; denn niemand kann der aus dem Glauben an das Evangelium kommenden Sittlichkeit sittliche Defizienzen vorwerfen. Man kann der Bergpredigt nicht nachsagen, daß sie – etwa in den sogenannten Antithesen in Mt 5,20–48 – den dem sittlich Guten eigenen Anspruch verfälsche.

### *c) Die Wahrung der Eigenart des neuen Lebens*

Gestützt auf die Schrift und auf die große Linie der christlichen Tradition, bringt die Enzyklika ihr besonderes Anliegen, die Wiedergewinnung der christlichen Moralverkündigung und der christlichen Moraltheologie, zur Geltung. Ihr erklärtes Anliegen ist die Indienstnahme der kirchlichen Verkündigung und der Theologie für die Wiedergewinnung einer gelebten christlichen Sittlichkeit, also für die tätige Wahrung und Bewahrung der gnadenhaft geschenkten Eigenart des neuen Lebens durch den Menschen, der im Umgang mit der Freiheit seiner Freiheit ansichtig geworden und als Christ zugleich auch berufen ist, mit dieser Freiheit auf der Grundlage des Evangeliums als der »Quelle ›jeglicher Heilswahrheit und Sittenlehre« (28,2) umzugehen. Was die Enzyklika im einzelnen zu dieser Thematik, in der die sittlichen Inhalte im Vordergrund stehen, vorbringt und teilweise auch entfaltet, läßt sich folgendermaßen zusammenfassen:

(1) Aufgrund ihrer »große(n) Lehr- und Lebenserfahrung« (27,2) ist die Kirche in der Lage, in der Ausübung des ihr eigenen »lebendigen Lehramt(es)«, »dessen Vollmacht im Namen Jesu Christi ausgeübt wird« (27,3), »die gesunde Lehre« zu artikulieren und vorzulegen, um durch sie auch die fundamentale Frage des Menschen zu beantworten: »Meister, was muß ich Gutes tun, um das Leben zu gewinnen?« Mit der Vorlage der gesunden Lehre beziehungsweise mit der Erinnerung daran (vgl. 25,1) zielen die Kirche und die in ihr vor allem beauftragten Lehrer, die Bischöfe (vgl. 29,3), seit eh und je darauf, »das ›Geheimnis des fleischgewordenen Wortes« kundzutun und so auch »das Geheimnis des Menschen wahrhaft« (28,2) aufzuklären, seine »Denk- und Urteilsweisen, die in der Geisteskultur zur Erscheinung kommen, vollkommen zu verstehen« (29,2), ihr bischöfliches »Werk der Unterscheidung« (30,2) des Christlichen auch in der Gegenwart fortzusetzen und dabei »auf jene Elemente der Sittenlehre« zu verweisen, »die heute besonders dem Irrtum, der Zweideutigkeit oder dem Vergessen ausgesetzt zu sein scheinen« (30,1).

(2) Die Enzyklika spricht den Menschen an, dem die Freiheit zum Grundproblem geworden ist, nachdem ihm durch die moderne Kultur einerseits die »authentische Wahrnehmung« (31,3) seiner Würde und der damit verbundenen Rechte oder Freiheiten und das vor allem auch im Gewissen zur Wirkung gelangende Bewußtsein der Pflicht nahegebracht wurde, der andererseits aber auch die radikale Infragestellung ebendieser Freiheit als Last zu tragen hat.

(3) Durch diese Paradoxie, die im Freiheitsverständnis der modernen Kultur offenbar geworden und aufgrund des Einflusses der Wissenschaften vom Menschen

allgemeine Meinung geworden ist, wurde dieser einerseits in Richtung auf den authentischen Umgang mit seiner Freiheit (vgl. 87,1; 99,1) vorangebracht, andererseits aber zugleich vor die vermeintlich unauflösbaren »Antinomie(n) zwischen Sittengesetz und Gewissen, zwischen Natur und Freiheit« (32,2) gestellt. Dadurch sieht sich die Enzyklika »Veritatis splendor« zu einer Argumentation nach zwei Seiten hin veranlaßt: Einmal muß sie die neuralgischen »Orte« ins Auge fassen, an denen diese Antinomien dem konkreten Menschen im Vollzug seines sittlichen Tuns unmittelbar offenbar werden und zugleich ihre Auswirkung in die Kirche und in die Gesellschaft hinein in Gang setzen; zum andern kommt das Rundschreiben nicht daran vorbei, die fragwürdigen Ansichten und Irrtümer zu benennen, die zu den genannten Antinomien führen und in ihnen für den Menschen zu einer tiefen »Krise um die Wahrheit« (32,1) werden.

(4) Diese Krise wird dem Menschen am verhängnisvollsten erfahrbar als die Krise um die Wahrheit seiner selbst. Weil sie ihn zur Behauptung der vermeintlich unauflösbaren und unter dieser Voraussetzung naturhaft verhängten Antinomien zwischen Sittengesetz und Gewissen oder eben zwischen Natur und Freiheit zu nötigen scheint, gerät dem Menschen die Bindung an die Wahrheit, die ihm aus sittlichen und christlich-theologischen Gründen nicht verfügbar sein kann, zu einer Fragestellung, zu deren Lösung ihn die atheistischen Denkströmungen nicht nur ermutigen, sondern im Namen der Sittlichkeit selbst, d. h. des zur obersten Instanz des sittlichen Urteils avancierten Gewissens, geradezu auffordern. In »Veritatis splendor« sind diese Zusammenhänge so formuliert: »So ist man in manchen modernen Denkströmungen so weit gegangen, die Freiheit derart zu verherrlichen, daß man sie zu einem Absolutum machte, das die Quelle aller Werte wäre. In diese Richtung bewegen sich Lehren, die jeden Sinn für die Transzendenz verloren haben oder aber ausdrücklich atheistisch sind. Dem Gewissen des einzelnen werden die Vorrechte einer obersten Instanz des sittlichen Urteils zugeschrieben, die kategorisch und unfehlbar über Gut und Böse entscheidet. Zu der Aussage von der Verpflichtung, dem eigenen Gewissen zu folgen, tritt unberechtigterweise jene andere, das moralische Urteil sei allein deswegen wahr, weil es dem Gewissen entspringt. Auf diese Weise ist aber der unabdingbare Wahrheitsanspruch zugunsten von Kriterien wie Aufrichtigkeit, Authentizität, »Übereinstimmung mit sich selbst« abhanden gekommen, so daß man zu einer radikal subjektivistischen Konzeption des sittlichen Urteils gelangt« (32,1).

(5) Vor dem Hintergrund dieser Situation des konkreten Menschen, der sittlich handeln und darin der Wahrheit über sich selbst und über das fleischgewordene Wort Schritt für Schritt ansichtig werden soll, faßt die Enzyklika die Irrtümer ins Auge, die den modernen Menschen zu Antinomien zu nötigen scheinen und ihm namens seiner Freiheit den Zugang zur Wahrheit erschweren oder gar verwehren. In der Auseinandersetzung mit den zu nennenden falschen Meinungen und Irrtümern blickt die Enzyklika also nicht auf »begrenzte und gelegentliche Einwände«, die gegen die Morallehre der Kirche erhoben werden, sondern auf die »globale und systematische Infragestellung (...) (ihrer) sittlichen Lehrüberlieferung aufgrund bestimmter anthropologischer und ethischer Auffassungen«. Der Enzyklika kommt es an auf die Gründe, in denen die menschliche Freiheit ihre Verankerung finden soll, und erkennt die

»Wurzeln« dieser Auffassungen »in dem mehr oder weniger verborgenen Einfluß von Denkströmungen«, die durch die menschliche Freiheit ihrer für den Menschen heilsnotwendigen Verwurzelung »in dem (...) für sie (d. h. für die Freiheit selbst) bestimmenden Bezug zur Wahrheit beraubt« (4,3) werden, in dieser unzureichenden Gestalt folglich eine »echte Krise« der gesunden Lehre heraufbeschwören und, weil diese Krise den Menschen betrifft, die Präzisierung einiger grundlegender »Fragen der Morallehre der Kirche« (5,2) unerläßlich machen.

Im einzelnen werden von der Enzyklika als Irrtümer genannt:

– die »Überschreitung der Schlußfolgerungen« aus den Erkenntnissen, die von den Humanwissenschaften bezüglich der »psychologischen und gesellschaftlichen Konditionierungen« der menschlichen Freiheit gewonnen worden sind und dahin führen, daß viele »die Wirklichkeit der menschlichen Freiheit selbst anzweifeln« (33,1), »die Leugnung universal-menschlicher Werte« (33,2) für zwingend erachten und häufig genug »eine relativistische Moralauffassung« (33,2) vertreten;

– die »Auffassung vom sittlichen Gewissen als schöpferische Instanz« (54,2), die unter dem Vorzeichen der erwähnten Antinomie »zwischen Sittengesetz und Gewissen, zwischen Natur und Freiheit« (32,2) in der Tat zur Ablehnung des traditionellen Gewissensverständnisses und zu der weit verbreiteten, weil angeblich auch pastoral bewährten Ansicht (vgl. 56,1) führen muß<sup>34</sup>, die Stimme des Gewissens »veranlasse den Menschen nicht so sehr zu einer peinlich genauen Beachtung der universalen Normen, als zu einer kreativen und verantwortlichen Übernahme der persönlichen Aufgaben, die Gott ihm anvertraut« (55,1) – eine Meinung, mit der – so wird in der Enzyklika dargelegt – der Eigenart des Gewissens insofern nicht Rechnung getragen werden könne, als das Gewissen zwar »die letzte und ausschließliche Norm der persönlichen Sittlichkeit«, aber mit Rücksicht auf das im christlichen Glauben mitgegebene göttliche Gesetz »keine autonome und ausschließliche Instanz« sei, »um zu entscheiden, was gut und böse ist« (60);

– die vorgeschlagene »Revision der Beziehung zwischen Person und Handlung« (65,2), die auf der »Unterscheidung zwischen der Grundoption und der freien Wahl konkreter Verhaltensweisen« (65,3) beruht und in der These zusammengefaßt werden kann: »Die im eigentlichen Sinn sittliche Qualifizierung der Person hängt allein von der Grundoption ab; welche Einzelhandlungen oder konkrete Verhaltensweisen man wählt, ist für deren Ausformung ganz oder teilweise belanglos« (65,3);

– »der moderne Autonomieanspruch« (36,1), insofern er zu einer »Theorie einer vollständigen Souveränität der Vernunft im Bereich der sittlichen Normen gelangt, die sich auf die richtige Ordnung des Lebens in dieser Welt beziehen«, den »Bereich einer rein »menschlichen« Moral« darstellen, »Ausdruck eines Gesetzes« seien, »das der Mensch sich autonom selbst« gebe »und seine Quelle ausschließlich in der menschlichen Vernunft« (36,3) habe, so daß – unter den genannten Voraussetzungen – tatsächlich eine Reihe von Konsequenzen unausweichlich werden, die mit der Lehre der Kirche nicht ineins zu bringen sind:

– Gott könnte keinesfalls als Urheber des Gesetzes angesehen werden, das der Mensch sich selbst gibt, »außer in dem Sinne, daß die menschliche Vernunft ihre Gesetzgebungsautonomie aufgrund einer ursprünglichen Gesamtermächtigung Gottes an den Menschen ausübt« (36,3) – also im Sinn des Deismus;

– »gegen die Heilige Schrift und die feststehende Lehre der Kirche« müßte gelehrt werden, »daß das natürliche Sittengesetz Gott als seinen Urheber hat und daß der Mensch durch seine Vernunft an dem ewigen Gesetz teilhat, dessen Festlegung nicht ihm zusteht« (36,3);

<sup>34</sup> Siehe die sogenannte »Königsteiner Erklärung« Nr. 4.

– man müßte, was einige Moraltheologen getan haben, eine scharfe Unterscheidung einführen »zwischen einer sittlichen Ordnung, die menschlichen Ursprungs sei und nur innerweltlichen Wert habe, und einer Heilsordnung, für die nur bestimmte Absichten und innere Haltungen im Hinblick auf Gott und den Nächsten Bedeutung hätten« (37,1);

– es wäre nicht zulässig, aus der in diese Welt hinein ergangenen Offenbarung Gottes »das Vorhandensein eines spezifischen und konkreten, universal gültigen und bleibenden sittlichen Gehaltes der göttlichen Offenbarung« (37,1) auch nur in Erwägung zu ziehen, die Kirche müßte sich in ihrer Verkündigung auf die bloße »Paränese« (37,1) beschränken und ihren Dienst am Wort des Glaubens und des Heils sofort quittieren;

– man müßte darauf verzichten, die menschliche Wirklichkeit als Ganzes zu fassen, und hätte angesichts der wohl von keinem Moraltheologen aufgegebenen Absicht, den Menschen dennoch zu retten, allerdings nur noch die Wahl, die Freiheit entweder »in Widerspruch oder Gegensatz zur materiellen oder biologischen Natur« (46,2) zu verstehen, oder die Natur »zum Rohmaterial für das menschliche Handeln und Können« zu verkürzen, also etwa »im maßlosen Steigern der Macht des Menschen beziehungsweise der Ausweitung seiner Freiheit« den Weg zu erblicken, auf dem der Mensch« die ökonomischen, gesellschaftlichen, kulturellen und auch sittlichen Werte« (46,2) hervorbringt;

– an die Stelle des Naturgesetzes in seiner traditionellen Auffassung würden die Thesen des »Physizismus und des Naturalismus« (47) treten – zum Schaden vor allem der »geeynten Ganzheit« (50) der menschlichen Person, für die die nach den sittlichen Maßstäben anzugehende »authentische Verwirklichung« (50) ihrer selbst keine unter der Rücksicht der Leib-Seele-Ganzheit mögliche und verpflichtende Aufgabe mehr sein könnte; das Erreichbare, das Zumutbare, das innerweltliche Plausible ... wären die Maßstäbe des menschlichen Handelns.

Für die Behandlung der genannten falschen Meinungen oder der in Blick genommenen Irrtümer durch »Veritatis splendor« ist es kennzeichnend, daß diese nicht auf der Ebene der jeweiligen Theorie widerlegt werden, aus der ihr Geltungsanspruch hergeleitet wird. Ihre Zurückweisung erfolgt vielmehr im Blick auf die lebensvolle Ganzheit der christlichen Sittlichkeit, die in der Gemeinschaft der Glaubenden gelebt wurde und gelebt wird, in der Kirche im Namen ihres Sendungsauftrags und in ihrer Verkündigung zur christlichen Norm erhoben wird, ihren wahren Entstehungsgrund in dem nach Gottes Ebenbild erschaffenen und zum Glauben an Christus gelangten Menschen hat, ihre inhaltliche Grundrichtung durch das göttliche Gesetz des Dekalogs beziehungsweise des Hauptgebotes der Gottes- und Nächstenliebe erhält und aus der Verankerung der Freiheit in der Wahrheit zu ihrer wahren Authentizität gelangt. Für manch einen, der auf die Moralzyklika im Blick auf die von ihr erwartete Verschärfung der in der Kirche tradierten moralischen Normen gehofft hatte, mag es eine gewisse Überraschung sein, daß das päpstliche Rundschreiben – man könnte sagen – auf die kompromißlose vom Glauben her gebotene Versittlichung der christlichen Moral setzt, und zwar durch die Wiederorientierung des gläubig Handelnden an der schon vom Gang der alttestamentlichen Offenbarung nicht zu trennenden Zusammengehörigkeit von Glauben und Sittlichkeit beziehungsweise am göttlichem Gesetz.

Sofern in »Veritatis splendor« dennoch auf traditionelle Lehrelemente der allgemeinen Moraltheologie Bezug genommen wird, wie z. B. auf die von der Schultheologie entwickelte Lehre vom actus humanus oder auf die Lehre vom Gewissen als

Urteilsinstanz oder auch auf die Lehre vom *intrinsece malum*, dienen diese nicht in erster Linie der Zurückgewinnung oder Begründung einer Lehre, sondern der Wiedergewinnung jener Betrachtungsweise der Sittlichkeit, die zu dieser oder jener Lehre geführt hat und dem sittlichen Handeln zu seiner etwa von der Bergpredigt ange-mahnten inneren Lauterkeit und Radikalität verhelfen will. Im Rückgriff auf traditionelle Elemente der Schultheologie soll tatsächlich diejenige Lauterkeit ins Blickfeld gerückt werden, die für den in Liebe tätigen Glauben unabdingbare Norm ist, ihn also in seiner Verbindlichkeit darstellen und den Menschen als sittliches Subjekt fortwährend für die Authentizität seiner Freiheit beansprucht sehen will.

Vor diesem Hintergrund ergibt sich schließlich auch das im dritten Teil der Enzyklika behandelte und hier lediglich noch zu nennende pastorale Anliegen.

### *III. Der Dienst auf dem Weg des Heils, zu dem als ihrer pastoral höchst dringlichen Gegenwartsaufgabe sich die Kirche wieder zu bekennen hat*

Für diesen dritten Teil weisen zwei Überschriften im Rundschreiben selbst den Weg. Die erste lautet so: »Damit das Kreuz Christi nicht um seine Kraft gebracht wird« (1 Kor 1,17).« Unter diesem Bibelwort steht die zweite Überschrift: »Das sittlich Gute für das Leben der Kirche und der Welt« (vor 84). Nach Auffassung der Enzyklika verdankt sich dieses Gute der Kraft, die für die Kirche und für die Welt durch das Kreuz wirksam geworden ist. Man kann auch sagen – und darauf kommt es der Enzyklika sehr an: Das Gute, das der Kirche und der Welt zugute kommen soll, verdankt sich der Freiheit, zu der »Christus befreit« (Gal 5,1)« hat; oder: Das Gute, das im Handeln des Christen das einzig mögliche Objekt sein kann, »verdankt sich der Freiheit, die sich der Wahrheit unterwirft (und) die menschliche Person zu ihrem wahren Wohl« (84,2) führt. Bis zu welchem Ziel in dem Rundschreiben des Papstes Johannes Pauls II. die Reichweite und die Belange der christlichen Moral für diejenigen aufgezeigt werden, die sich ihrer persönlich annehmen, macht vollends die These deutlich, die das bis dahin Gesagte zusammenfaßt und zugleich dem noch zu Sagenden präludiert: »Der gekreuzigte Christus offenbart den authentischen Sinn der Freiheit, er lebt ihn in der Fülle seiner Selbsthingabe und beruft die Jünger, an dieser Freiheit teilzuhaben« (85,2).<sup>35</sup> Man kann unmöglich darüber hinwegsehen, daß mit dieser These die Aufgabenstellung für »eine intensive Pastoralarbeit« erfolgt, die »gerade im Hinblick auf die grundlegende Frage« »nach der Beziehung zwischen Freiheit und Wahrheit« »von seiten der Kirche selbst (...) entwickelt werden muß« (84,3).

<sup>35</sup> Die Erneuerung, d. h. die Vervollkommnung der Moraltheologie durch den »lebendigeren Kontakt« dieser Disziplin »mit dem Geheimnis Christi und der Heilsgeschichte« hatte bereits das Zweite Vatikanische Konzil gefordert (siehe: Das Dekret über die Priesterbildung – *Optatam totius*, 16).



Nun erst, also am Ende der Ausführungen, die von der Enzyklika zum Zweck der Wiedergewinnung der Basis für eine christliche Moral gemacht worden sind, wird mit einem umfangreichen Zitat aus der Ansprache, die der Papst am 10. April 1986 »an die Teilnehmer am Internationalen Kongreß für Moraltheologie« gerichtet hat, die Misere bezeichnet, auf die die Enzyklika eine Antwort sein will. Das Zitat lautet: Der »wesentliche Zusammenhang zwischen der Wahrheit, dem Guten und der Freiheit ist der modernen Kultur größtenteils abhanden gekommen, und darum besteht heute eine der besonderen Forderungen an die Sendung der Kirche zur Rettung der Welt darin, den Menschen zur Wiederentdeckung dieses Zusammenhanges zu führen. Die Frage des Pilatus: ›Was ist Wahrheit?‹ wird auch heute an der trostlosen Ratlosigkeit eines Menschen sichtbar, der häufig nicht mehr weiß, wer er ist, woher er kommt und wohin er geht. Und so erleben wir nicht selten das schreckliche Abgleiten der menschlichen Person in Situationen einer fortschreitenden Selbsterstörung. Wollte man gewissen Stimmen Gehör schenken, so scheint man nicht mehr die unzerstörbare Absolutheit auch nur eines einzigen sittlichen Wertes anerkennen zu dürfen. Allen Augen offenkundig ist die Verachtung des empfangenen und noch ungeborenen menschlichen Lebens; die ständige Verletzung der Grundrechte der Person; die ungerechte Zerstörung der für ein wirklich menschliches Leben notwendigen Güter. Ja, es ist noch viel Bedenklicheres geschehen: Der Mensch ist nicht mehr davon überzeugt, allein in der Wahrheit das Heil finden zu können. Die rettende, heilbringende Kraft des Wahren wird angefochten, und allein der – freilich jeder Objektivität beraubten – Freiheit wird die Aufgabe zugedacht, autonom zu entscheiden, was gut und was böse ist. Dieser Relativismus führt auf theologischem Gebiet zum Mißtrauen in die Weisheit Gottes, die den Menschen durch das Sittengesetz leitet. Den Geboten des Sittengesetzes stellt man die sogenannten konkreten Situationen entgegen, weil man im Grunde nicht mehr daran festhält, daß das Gesetz Gottes immer das einzige wahre Gut des Menschen ist« (84,3).

Die Antwort, die Johannes Paul II. auf die Situation der vom Menschen selbst geschaffenen Situation der Selbsterstörung oder des zerrissenen Zusammenhangs zwischen der Wahrheit, dem Guten und der Freiheit auf der Ebene der modernen Kultur, also auf der Ebene des von ihm geschaffenen und bejahten geistigen Zuhauses, gibt, läßt folgende Stoßrichtungen erkennen:

(1) Von seiten der Kirche selbst soll »eine intensive Pastoralarbeit« (84,2; dazu 88,2) entwickelt werden, die den wesentlichen Zusammenhang zwischen der Wahrheit, dem Guten und der Freiheit (vgl. 99,2; dazu 34 und 35) für das Leben in erster Linie der Christen in der Kirche wiedergewinnt. Man muß in dieser Forderung – aufgrund der Enzyklika selber – eine Kritik an jener Pastoral sehen, die über ihrer Bereitschaft, menschlichen Wünschen und Interessen entgegenzukommen, die Freiheit, zu der Christus befreit hat, übersehen hat, um sich in vordergründigen und schlechten Kompromissen zu ergehen.

(2) »(...) die Christen (sollen) die Eigenständigkeit ihres Glaubens und ihre Urteilskraft gegenüber der herrschenden, ja sich aufdrängenden Kultur wiederentdecken« (88,2). Den Christen wird – im übrigen durch alle Argumentationen der

Enzyklika hindurch – eine sittliche Autonomie nicht nur zugestanden; es wird von der Enzyklika vielmehr als notwendig erachtet, daß sie zu der Autonomie geführt werden, die »eine gelebte Kenntnis von Christus, ein lebendiges Gedächtnis seiner Gebote, eine Wahrheit, die gelebt werden muß« (88,4), zu ihrer Basis hat. Gemeint ist eine Autonomie, die darauf aus ist, (für sich und für andere) »das wahre Antlitz des christlichen Glaubens zurückzugewinnen und wieder bekannt zu machen« (88,4). Angesichts dieser Aussage ist es müßig, darüber zu diskutieren, ob die Kirche, indem sie ihren Gliedern zu einer reifen, in der ganzen Wahrheit über den Menschen verankerten Sittlichkeit verhilft, ihnen nicht zugleich den Weg ebnet zu einer Sittlichkeit, die ohne das Engagement der Vernunft überhaupt nicht denkbar ist.

(4) Den Christen soll zum Verständnis des sittlichen Inhalts des Glaubens verholffen werden. Zu seinen Inhalten gehört auch die Einsicht, daß »dem Anspruch des evangelischen Radikalismus entsprechend (...) die Liebe den Glaubenden zum äußersten Zeugnis des Martyriums bringen« (89,2) kann. Der Enzyklika »Veritatis splendor« liegt daran, alle jene ethischen Theorien, mögen sie sich teleologisch, konsequenzialistisch oder proportionalistisch rechtfertigen (vgl. 90,2) oder sonst einem Relativismus (vgl. 84,3) oder eben dem Subjektivismus verpflichtet sein, für die Grundlegung einer christlichen Sittlichkeit zurückzuweisen, sofern sie nicht an jene Grenze führen, an der der radikale Unterschied zwischen dem sittlich Guten und den »in sich schlechten Handlungen« (90,1; dazu auch 80, 1; 81–83; 92,2; 95,1; 115,3) aufgezeigt und als unaufgebbar anerkannt wird.<sup>36</sup>

### *Anliegen und Besonderheiten*

Das Unterfangen der Enzyklika »Veritatis splendor« ist, wie diese selbst betont (siehe 115,1), einmalig; es gilt den Darlegungen der Grundelemente jener Lehre, die der Papst in künftigen pastoralen Bemühungen wieder zur Geltung gebracht sehen will. Insbesondere sollen diese Bemühungen auch zur Wiedergewinnung der wahren Basis einer christlichen Sittlichkeit in der Moralthologie führen. Nicht zuletzt im Blick auch darauf sind diejenigen Besonderheiten der Enzyklika zu beachten, die mit ihrem Anliegen zuinnerst verbunden sind und sowohl im Interesse der Aneignung des Rundschreibens als auch im Interesse der Reflexion und Verkündigung seiner Inhalte nicht unbeachtet bleiben dürfen:

<sup>36</sup> Man wird in Übereinstimmung mit der Enzyklika davon auszugehen haben: Eine Moralverkündigung zum Thema der »in sich schlechten Handlungen« und die moraltheologische Reflexion darüber haben die Überzeugung zur Voraussetzung, daß es eine objektive, unabänderlich bestehende und darum ausnahmslos verbindliche sittliche Ordnung gibt. Darauf weist jedenfalls der Text in »Veritatis splendor« 83,2 selbst hin, der den »Brüder(n) im Bischofsamt zu bedenken gibt: »(...) wir dürfen uns (...) nicht nur dabei aufhalten, die Gläubigen über die Irrtümer und Gefahren einiger ethischer Theorien zu belehren. Wir müssen vor allem den faszinierenden Glanz jener Wahrheit aufzeigen, die Jesus Christus selber ist.«

1. Der Enzyklika liegt daran, die sittlichen Inhalte der christlichen Moralverkündigung und der Moraltheologie in der Weise mit den Glaubensinhalten zu verbinden, daß diese nicht nur im Sinn der bisherigen Bestimmung des Verhältnisses zwischen Dogmatik und Moraltheologie als die Grundlage der christlichen Sittlichkeit bezeichnet, sondern im lebendigen Vollzug der anthropologischen Fragen entfaltet werden, die in den Quellen der christlichen Glaubens- und Moralverkündigung (z. B. von dem in Mt 19, 16–22 genannten reichen Jüngling) gestellt und (von Gott z. B. am Sinai und von Jesus bei der Begegnung mit dem reichen Jüngling) ein für allemal verbindlich beantwortet worden sind. Christliche Moral kann es als vom lebendigen Glauben der Kirche getrennte Moral nicht geben.

2. Der Enzyklika liegt daran, daß die für die Wiedergewinnung der Basis einer christlichen Sittlichkeit notwendigen Maßnahmen als authentische Vollzüge verstanden und ins Werk gesetzt werden, angefangen von der authentischen Auslegung der Offenbarungszeugnisse (in Schrift und Tradition) durch das in der Kirche wirkende Lehramt bis zum authentischen Umgang des konkreten Menschen mit seiner Freiheit. Es gibt – richtig verstanden – eine sittliche Autonomie des Christen in der Kirche.

3. Der Enzyklika liegt daran, die Bischöfe für das genannte Anliegen zu gewinnen, und zwar näherhin für eine Moralverkündigung, die sich im Sinn der sittlichen Unterweisung des reichen Jünglings durch Jesus an dem sittlichen Anspruch des Offenbarungsglaubens entfaltet. Die Bischöfe sind gefordert, weil moderne Denkströmungen in die Kirche eingedrungen sind und den Umgang des Menschen mit seiner Freiheit und damit die Menschheit selbst gefährden.

4. Der Enzyklika liegt daran, die Wiedergewinnung der wahren Basis einer christlichen Sittlichkeit im Einklang mit dem in dieser Hinsicht nicht beachteten Zweiten Vatikanischen Konzil zu betreiben<sup>37</sup> und die Bedeutung dieser Sittlichkeit für die ganze menschliche Gesellschaft bewußt zu machen.

5. Der Enzyklika liegt daran, daß alle diejenigen, die die christliche Moral als Theologen in der Lehre zu vertreten und um deren Identität sich zu kümmern haben, nachdrücklich auf ihre religiös-sittliche Identität als Christen und als Glieder der Kirche bedacht sind. Was der Papst damit präzise meint, bringt er zum Ausdruck im Schlußabschnitt der Enzyklika (118–120), in dem er im Blick auf »Maria, (die) Mutter der Barmherzigkeit«, bemerkt, sie teile »unsere menschliche Situation, aber in völliger Transparenz für die Gnade Gottes« (120,3).

<sup>37</sup> Darauf macht vor allem L. Scheffczyk, a. a. O. 123, aufmerksam.