

*Moraltheologie und Sozialethik*

*Piegsa, Joachim: Der Mensch – das moralische Lebewesen. Fundamentale Fragen der Moraltheologie, St. Ottilien: EOS-Verlag 1996, XXII und 614 S., gebunden, ISBN 3-88096-141-7, DM 68,00.*

Wer sich gegenwärtig wie Joachim Piegsa (= P) im deutschen Sprachraum auf das Wagnis (7) einläßt, mit einer Moraltheologie im strengen Sinn des Wortes, also mit dem Anliegen, das die moraltheologische Tradition ausgebildet hat, an die Öffentlichkeit zu treten, muß dafür nicht nur gewichtige Gründe haben; er muß vielmehr auch überzeugt sein, daß er mit dem, was er anbietet, den Anstrengungen und Versuchen, die auf dem moraltheologischen Sektor der (katholischen) Theologie beziehungsweise auf dem recht bunt gewordenen Feld der Theologischen Ethik gemacht werden und sich weithin durchgesetzt haben, einen berechtigten Widerstand entgegensetzen kann. Ebendiesen Widerstand, und zwar nicht in Gestalt der Polemik, sondern als Korrektiv, hat P, Ordinarius für Moraltheologie an der Universität Augsburg, mit dem hier angezeigten und in mehr als zwanzigjähriger Vorlesungstätigkeit gewachsenen und gereiften Werk, das er selbst als »das Ergebnis« (Vorwort) seiner Lehr- und Forschungstätigkeit bezeichnet, sich – jedenfalls faktisch – zur Aufgabe gemacht. Er will diesen Widerstand auf dem Feld der katholischen Moraltheologie oder vielmehr als katholische Moraltheologie (1–2) aufbauen, beziehungsweise, weil diese von zuständiger Stelle ja nie aus dem Verkehr gezogen wurde, wieder in Erinnerung bringen, ohne daß er das, was tatsächlich als Zweck seiner Darstellung erkannt werden muß, auch nur ein einziges Mal ausdrücklich benennen würde.

Aus der »Einführung« (1) kann geschlossen werden, daß sein Buch als »eine allgemeine Moral« (7) zur Diskussion und Orientierung angeboten werden soll und insofern in die Nähe der mehr und mehr als »Fundamental-moral« (1) bezeichneten Darstellungen und Entwürfe der zurückliegenden Jahrzehnte gerückt werden kann. Aber dieser besonders durch die Vertreter der Theologischen Ethik inzwischen inhaltlich festgelegte und damit für die heutige Moraltheologie in Beschlag genommene Begriff der Fundamental-moral spielt in der von P vorgelegten Darstellung keine Rolle. Diesem Begriff kann tatsächlich auch – darin hat P recht – deswegen keine nennenswerte Bedeutung zukommen, weil er das ganze anthropologische Feld des sittlichen Handelns, auf dem sich, wie P mit Nachdruck betont, der Mensch als »das moralische Lebewe-

sen« (Titel des Buches) »faktisch« (7) bewegt, überhaupt nicht, jedenfalls nicht als die durch das Phänomen dieses moralischen Lebewesens geforderte Weite der Moral in den Blick nehmen muß. Aus ebendiesem Grund zeigt P auch kein ausgesprochenes Interesse an den Bezeichnungen Moraltheologie, Moral oder auch Fundamental-moral; P begnügt sich damit, sie zu erwähnen (1–7). Seine Darstellung vermittelt den Eindruck, daß er sich nicht vorschnell auf Abstraktionen, d.h. auf ein sich abgeschlossen gebendes System festlegen lassen will; die Moraltheologie, wie er sie als katholische Moraltheologie versteht, führt in Dimensionen hinein, denen durch systemkonforme Grenzbeziehungen nicht Genüge getan werden kann.

Der Sache selber freilich, also den Gegenständen, die der Allgemeinen Moraltheologie in der Vergangenheit zugeordnet waren, schenkt P die von der Sache geforderte größtmögliche, die die gegenwärtigen Trends in den Blick nehmende und die etwaige Auseinandersetzungen nach Möglichkeit weiterführende Beachtung, ohne in aktuelle Diskussionen jedoch ausdrücklich einzutreten. Regelmäßig wird Überkommenes mit den in der älteren und jüngeren Vergangenheit gewonnenen, auch humanwissenschaftlichen, Fragestellungen und Erkenntnissen verknüpft:

So trägt etwa das erste Kapitel (9–58), das in der Tradition dem sittlichen Subjekt gewidmet ist, die sehr prinzipiell gemeinte Überschrift: »Der Mensch als moralisches Lebewesen«. Prinzipiell ist diese schon allein deswegen zu verstehen, weil die Erörterung des mit ihr bezeichneten Gegenstandes eröffnet wird mit der Behandlung des anthropologisch nahezu unerschöpflichen Zusammenhangs zwischen »Kultur und Moral« (13–21). P greift einerseits nach Grundeinsichten der philosophischen Anthropologie (16–17), verwirft aber andererseits die Vermengungen, deren sich z.B. die Ethologie schuldig macht, wenn sie das Böse »als spezifisch menschliche Eigenschaft« mit dem Hinweis auf die »Aggression des Tieres« (15) zu erklären versucht.

Ähnliches ist an der Anlage des dritten Kapitels mit der Überschrift »Christliche Begründung sittlichen Sollens« (133–194) und ebenso des vierten Kapitels, das sich mit den »Erkenntnisquellen der Moraltheologie« (195–309) befaßt, zu beobachten: Beidemale wird der zu behandelnde Gegenstand in die größtmögliche Weite anthropologischer Zusammenhänge eingerückt, nämlich in den Zusammenhang mit dem Gottes- beziehungsweise Men-

schenbild, wobei das Gottesbild bei P zum »Schlüsselbegriff« (133) aufrückt.

Nicht anders verfährt P im fünften Kapitel, in dem er unter der Überschrift »Das Gewissen in Freiheit und Bindung« (310–406) die im vorausgehenden Kapitel bei der Betrachtung der sittlichen Normen gewonnene Einsicht in »die ›Fülle‹ des (mit dem Gesetzesbuchstaben) eigentlich Gemeinten« erschließt; diese Einsicht hatte er in die These gefaßt: »Einmal erworbene Mündigkeit des Gewissens ist *kein Dauerbesitz*« (309). P kann sich folglich für Sätze wie: Das Gewissen ist die letzte Norm der Sittlichkeit, zumal wenn sie als Kampfpapieren gegen den jetzigen Papst formuliert sind, nicht erwärmen. Ihm liegt an der ganzen Wahrheit über das Gewissen. So ist P auch in seiner Behandlung des Gewissens an dem größtmöglichen Rahmen gelegen, innerhalb dessen allein dieses seine Funktionen im Ganzen des sittlichen Haushalts zu erfüllen die Chance haben kann. Mit Robert Spaemann sieht P diesen größtmöglichen Rahmen gegeben in der »Gegenwart eines absoluten Gesichtspunktes in seiner emotionalen Struktur« und verbindet in dieser »Kurzdefinition« (XVI) – ähnlich wie John Henri Newman mit seiner Beschreibung und Deutung des Gewissens als »Echo einer Stimme« – »den objektiven Aspekt der Bindung« mit dem »subjektiven Aspekt der Freiheit« (311).

Für den kirchlich gebundenen Moraltheologen und den in der Seelsorge tätigen Priester und Laien in gleicher Weise wegweisend hinein in den Bereich der religiös durchformten oder doch religiös offenen Lebensäußerungen der Selbsttranszendenz des sittlichen Subjekts ist das sehr umfangreiche sechste Kapitel, mit dem P seine immer auf das »bergende Zuhause« (14) der Kultur achtende Darstellung abschließt; er gibt diesem Kapitel die Überschrift: »Jesu Gnadenruf zur Umkehr« (407–532). Einen größtmöglichen Horizont für die in diesem Kapitel behandelten und mehr als andere Gegenstände aus dem Behaustsein des Menschen in etwa doch verstehbar zu machenden ethischen Inhalte (»A. Das Böse, die Schuld und die Sünde«, »B. Umkehr und Glaube«, »C. Die Stetigkeit des Verhaltens oder die Tugend«) benennt P mit den beiden Thesen: »Jeder Mensch ist seit seiner Geburt in einen Schuldzusammenhang hineingestellt« und »Jesu Gnadenruf ergeht an uns alle als Sünder« (407). Erreicht wird dieser Horizont von demjenigen, der dem Gnadenruf zur Umkehr und zum Glauben folgt, mit dem Jesus nach Mk 1,15 sein öffentliches Wirken beginnt und zugleich auch die Weite der Lebensäußerungen des Menschen bis hin zu seiner »Vollendung« (532–533) absteckt beziehungsweise auf jene Ganzheit hin aufbricht, für die

der Mensch, der sich als das moralische Lebewesen fortwährend transzendiert, durch die übernatürliche Offenbarung gewonnen werden kann.

Seine umsichtige Aufmerksamkeit muß P, weil er seine Moral nicht abstrakt entfaltet, dem immer aktuellen und nie zum Abschluß gebrachten Thema »Der Mensch – das moralische Lebewesen« und damit dem nur mühsam zu vermessenden Areal widmen, das dazu nötig ist, sich ihm über »fundamentale Fragen der Moraltheologie« (Untertitel) zu nähern. Anders ausgedrückt: Der faktisch semper et ubique als moralisches Lebewesen sich vorfindende und dadurch von allen anderen Lebewesen abgehobene Mensch ist durch »die naturgemäß vorgegebene und moralisch bedeutsame Ordnung« (11), ohne die das genannte Faktum überhaupt nicht zu verstehen wäre, genötigt, nach dem Menschenbild zu fragen, von dem aus er sich seine Vorfindlichkeit aufgrund der faktischen Gegebenheiten vernünftigerweise als ein Ganzes zu eigen machen kann. Von dieser Sicht des Menschen als des moralischen Lebewesens ist P so sehr bestimmt, daß er nicht zögert, den Satz aufzustellen: »Die Moraltheologie steht ... zuerst vor der Aufgabe, eine christliche Lehre vom Menschen (Anthropologie) zu erstellen, die dann als »normatives Richtbild« zur Anwendung kommt« (4). Sie muß sich also nach einem Richtbild umsehen, das hinter dem Horizont nicht zurückbleibt, in dem sich der Mensch faktisch vorfindet. Dieser Horizont muß, woran sich P ja – wie bereits gezeigt – Kapitel für Kapitel hält, der größtmögliche sein.

Indem P aber bei der Suche nach einem normativen Richtbild den Menschen als »Abbild Gottes« ins Spiel bringt und sich darauf einläßt, daß die Bibel nach einem Wort von Christa Meves »uns in Bildern« (136) antwortet, wird der Augsburger Moraltheologe zwangsläufig zu der Einsicht geführt, daß ihm die Wahrheit, der der Mensch als moralisches Lebewesen gerade auch in seinen Lebensäußerungen verpflichtet ist, zum A und O seiner moraltheologischen Reflexion werden muß. Allein schon ein Blick auf das Stichwort »Wahrheit« im »Sachregister« (612) führt zu der These, daß P den Menschen mit der Verpflichtung auf die Wahrheit, die wesentlich eine Sache seines Inneren ist, an eine Gestalt der Sittlichkeit heranführen will, die sich mit dem wissenschaftlich angelegten und technisch gesteuerten Suchen nach der jeweiligen Richtigkeit menschlichen Handelns allein nicht zufriedengeben kann. Jede »Teilsicht der Ethik« (288) lehnt P ab. Es kann für ihn darum auch eine Moral »ohne metaphysische (deontologische) Voraussetzungen« (6,11, besonders 47) nicht geben, also auch nicht ohne Natur, Naturgesetz, Naturord-

nung (9, 46, 47 u. ö.) oder auch ohne den »Dekalog als Grundgesetz der Humanität« (289–293), alles unverzichtbare Inhalte, die für P als Grundgegebenheiten und Grundgesetzlichkeiten eine Hilfe darstellen, »das, »was Menschen immer schon wissen«, ... neu (zu bedenken)« (2).

Durch die von ihm vorgelegte Moraltheologie, verstanden als »eine Anweisung zum verantwortlichen Handeln aufgrund katholischer Glaubensüberzeugung« (2), weckt P bei denen, die sein Buch zur Hand nehmen, die Erwartung, wie er es wohl anstellen wird, um die dem demokratisch sich verstehenden Menschen zuerkannten und ihm auch grundgesetzlich verbrieften Freiheiten in einen schon mehrfach genannten größtmöglichen Rahmen des faktisch Gegebenen einzufügen, in dem dieser als das moralische Lebewesen sich zu bewähren hat. Um es nochmals zu betonen: »Teilsichten der Ethik« (288), die längst auch innerhalb sich katholisch gebender Entwürfe zur Geltung gebracht werden, aber es nicht im Sinn des Lehramtes der Kirche und des von P der Öffentlichkeit präsentierten Entwurfes sind, haben dem Augsburger Moraltheologen diese Einfügung der selbstverständlich auch für das ethische Handeln in Anspruch genommenen demokratischen Freiheiten in den von ihm gewählten natürlichen Rahmen, in dem seine Moral auch für freiheitlich gesinnte Menschen plausibel sein und zugleich auch noch als katholisch gelten soll, nicht leicht gemacht. Gleichwohl gelingt es P, einen Weg einzuschlagen oder doch anzudeuten, der für die neue Freiheit m. E. auch in seiner Moraltheologie Platz schafft.

Den entscheidenden Schritt zur Erreichung dieses Zieles tut er innerhalb des ersten Kapitels, das die Überschrift trägt: »Der Mensch als moralisches Lebewesen« (9). In dem Teilabschnitt mit dem Titel »Der sittliche Charakter menschlichen Handelns« (21–37) nimmt P im Rahmen der Behandlung jener drei Elemente des *actus humanus*, die – gemeint sind: *objectum*, *finis*, *circumstantiae* – bestimmend sind für die sittliche Qualität des sittlichen Aktes, eine Neubenennung des Objekts vor, die dem autonom verfahrenen Menschen einen Raum der Eigenständigkeit öffnet. P versucht die Neubenennung des Objekts mit dem Hinweis: »An erster Stelle wird (P hat die Moraltheologie in ihrer herkömmlichen Gestalt im Auge) das *Objekt* genannt, das moralisch gute *Objekt* (Gebrauch einer Sache, die mir gehört) wie auch das böse Objekt (Gebrauch einer gestohlenen Sache), beide Male eingesetzt, um ein bestimmtes Handlungsziel zu erreichen – beispielsweise die Unterstützung eines Armen.« Dann fährt P im Sinn der ihm möglich erscheinenden und auch, wie er meint, von der Tradi-

tion (von Thomas von Aquin und vom Propheten Hosea) gestützten Neubenennung fort: »Wir würden heute, statt »Objekt«, die Bezeichnung »Mittel« gebrauchen, dessen man sich bedient zur Verwirklichung eines bestimmten Zieles« (23). Einen Zweifel daran, daß er das Objekt nicht anders als in der Tradition als den »*erstbestimmende(n) Faktor* für den moralischen Wert oder Unwert der Handlung« (23) gewertet wissen will, läßt P nicht aufkommen; in seinen weiteren Ausführungen über die sittliche Qualität des *actus humanus* äußert er sich zur Bedeutung des Objekts nicht anders, als das in den Lehr- und Handbüchern der Vergangenheit der Fall ist. Ein Unterschied besteht lediglich insofern, als Objekt und Mittel einander gleichgesetzt werden und diese Gleichsetzung als Forderung der »moralische(n) Ordnung« (27) erklärt wird.

Damit hat P sich den Weg geebnet zu dem Begriff des ethischen Kontextes (33 Anm. 82 und 34), den er zur Erörterung des *intrinsece malum* und zur Verdeutlichung der Ausführungen heranzieht, die in der Enzyklika *Veritatis splendor* über die in sich schlechten Handlungsweisen gemacht und durch eine umfangliche Beispielsreihe verdeutlicht werden. Hilfreich wird der als ethischer Kontext bezeichnete Sachverhalt – P liegt sehr an seinem rechten Verständnis – für die Entscheidung darüber, ob »*Handlungen mit zweierlei Wirkungen*« (29–37) sittlich erlaubt sein können, wenn die eine Wirkung als gut, die andere aber als schlecht zu gelten hat. Um sein Anliegen zu verdeutlichen, das er nicht ohne den Hinweis rechtfertigt, daß in dem genannten Fall der ethische Kontext des *actus humanus* beziehungsweise seines Objekts beachtet werden müsse, wählt P die Diskussion um die Auslegung des Artikels 14 der Enzyklika *Humanae vitae*, näherhin die in dem Rundschreiben erneuerte These, daß »jede künstliche Empfängnisregelung als »in sich schlechter Akt« (*intrinsece malum*)« zu gelten habe, und schreibt im Sinn einer Kritik an denjenigen Moraltheologen, die eine künstliche Regelung der Empfängnis für erlaubt für erklären, wenn für einen solchen Eingriff ein entsprechender Grund vorliege: »Man muß ... den »ethischen Kontext« berücksichtigen, der sich auf das moralische Objekt, hier auf die geschlechtliche Hingabe, direkt und wesentlich bezieht. Erst wenn von diesem »ethischen Kontext« her feststehen würde, daß eine eheliche Hingabe, bei der künstliche Mittel verwendet werden, die nicht abtreibend wirken, kein »*intrinsece malum*« darstellt, könnte nach dem proportionalen Grund gefragt werden, der es erlaubt, künstliche Mittel als kleineres Übel zu tolerieren. Wenn aber ein entsprechender (proportionaler) Grund vorliegt, dann wäre die künstliche Empfäng-

nisregelung (sofern nicht abtreibende Mittel angewandt werden!) nur noch ein »extrinsece malum«, das in Kauf genommen werden darf, um ein größeres Übel, z. B. den Zerfall der Ehe, zu vermeiden« (32–33, Anm. 82). Für diese Auffassung beruft sich P auf die Enzyklika *Evangelium vitae*, in der zum erstenmal ausdrücklich erklärt sei, »daß »vom moralischen Gesichtspunkte her Empfängnisverhütung und Abtreibung ihrer Art nach verschiedene Übel« sind« (33, Anm. 82). Auf die Frage freilich, wie das natürliche Sittengesetz oder Naturrecht, das nach traditioneller Auffassung göttlichen Rechtes ist und den Artikel 14 der Enzyklika *Humanae vitae* stützt, mit dem ethischen Kontext in eins zu bringen ist, der einerseits von der moralischen Ordnung nicht losgelöst gedacht werden kann, andererseits aber die Wertung eines Verstoßes gegen diese moralische Ordnung als extrinsece malum zuläßt, ist P in dem Exkurs über das intrinsece malum und die Handlungen mit zweierlei Wirkungen nicht eingegangen. Man kann aber als Tendenz beobachten, daß er für das Gut der menschlichen Freiheit, wo immer es ihm rechtens erscheint, einzutreten bereit ist – etwa im Sinn der freiheitlichen Linie, die Bernhard Häring in der Geschichte der Moraltheologie als ihr genuines Traditionsgut erkennen will (393–396). P kann sich also – mit Recht! – nur stark machen für eine Freiheit, durch die der Mensch als moralisches Lebewesen und als der, der »Jesu Gnadennur zur Umkehr« (407) recht zu verstehen gesucht hat, nicht Lügen gestraft würde. Unklar bleibt freilich m. E. an dem von P für Zweifelsfälle favorisierten ethischen Kontext, ob dieser die Geltung eines natürlichen Sittengesetzes für Handlungen, die einst innerhalb des sogenannten individuellen Pflichtenkreises erörtert wurden, an die zweite Stelle rücken, also die Verbindlichkeit der *lex moralis naturalis* als göttliches Gesetz in etwa doch einschränken soll. Eine solche Einschränkung würde im besonderen auch den Umgang des Menschen mit den Kräften seiner Geschlechtlichkeit betreffen.

Das vom EOS-Verlag hervorragend ausgestattete Buch, das Joachim Piegsa am Ende seiner professoralen Laufbahn der katholischen Öffentlichkeit vorgelegt hat, ist für das rechte Verstehen des Katholischen, nicht nur der katholischen Moraltheologie, zumal in der Gegenwart, eine wesentliche Hilfe. Es ist nicht ohne Belang, daß darin die Sicht der katholischen Moral und des Katholischen als eines Ganzen und somit auf der Grundlage des Glaubens gedanklich Einholbaren gewagt wird – nicht zuletzt als die wesentliche Aufgabe des Menschen als des moralischen Lebewesens.

Josef Rief, Ellwangen

Lampert, Heinz: *Priorität für die Familie. Plädoyer für eine rationale Familienpolitik*, Berlin: Duncker & Humblot 1996, 334 S., ISBN 3-428-09019-5, DM 62,00.

Mit vorliegender Arbeit greift der langjährige Professor für Volkswirtschaftslehre an der Universität Augsburg eine Thematik auf, über die in der Vergangenheit zwar viel geredet worden ist, die jedoch in der Politik nicht selten lediglich eine Alibifunktion übernommen hat. Bis heute fehlt ein auch nur einigermaßen vollständiges Konzept der Familienpolitik als Orientierungsmaßstab. Diese Defizite sind nicht nur auf die Komplexität dieses Politikbereiches zurückzuführen, sondern zu einem guten Teil auch daraus zu erklären, »daß es in der Bundesrepublik an einem durchsetzungsfähigen politischen Willen fehlt«, weil die Familien keine starke Lobby haben, die ausreichenden politischen Druck ausüben könnte« (199). Ein ähnlich defizitäres Verhalten bescheinigt der Vf. den verantwortlichen Politikern auf europäischer Ebene (223).

Eingangs gibt der Vf. zu erkennen, daß die Familie in den letzten Jahrzehnten einem erheblichen Wandel ausgesetzt war. Der Rückgang der Zahl der Eheschließungen, die Zunahme der Single-Haushalte (33,7% aller Haushalte), der Rückgang der Geburtenzahlen und der Zahl vollständiger Familien lassen die Frage aufkommen, ob die Familie noch als Fundament der Gesellschaft angesehen werden kann. Bevor der Vf. diese Frage beantwortet, bietet er eine gründliche Darlegung der Bedeutung und Leistungen der Familie.

Um die nach wie vor bedeutsame Rolle von Ehe und Familie in der heutigen Zeit herauszustellen, gibt der Vf. zu bedenken, daß 1992 etwa 58,1 Millionen Ehepaare (72% der Bevölkerung) in Deutschland lebten, von denen jedoch lediglich nur noch 50,7% der Bevölkerung mit Kindern leben. Zahlreich sind die Stellen, an denen der Vf. darauf hinweist, daß die (intakte) Familie in vorzüglicher Weise die Funktion der sozialen Selbsthilfe erfüllt, die vom Staat nicht übernommen werden kann: »Würde in Familien nicht eine Fülle humaner Dienste von der Erziehung bis zur Pflege erbracht, wäre unser Sozialstaat nicht nur weniger menschlich, er wäre auch unbezahlbar« (27). Die dargelegten Zahlen machen deutlich, daß Ehe und Familie in unserer Zeit keinem Bedeutungsverlust erliegen, sondern einem Bedeutungswandel.

Eigens zu erwähnen sind die Ausführungen zu Ehe und Familie in der früheren DDR. Hier weist der Vf. darauf hin, daß den Frauen eine Mehrfachbelastung als Erwerbstätige, Hausfrauen und Mütter aufgezungen wurde, da Ansprüche an das System sozialer Sicherung in der Regel nur durch Ar-