

Antonio Autiero

## DIE KARTEN DER MORAL – THEOLOGISCH NEU GEMISCHT

Abschiedsvorlesung



Münster, 1. Februar 2013



WESTFÄLISCHE  
WILHELMUS-UNIVERSITÄT  
MÜNSTER



# DIE KARTEN DER MORAL – THEOLOGISCH NEU GEMISCHT

## Abschiedsvorlesung

Antonio Autiero

Zwei Tage vor dem letzten Jahresende begegnete mir in dem Harvard Coop-Bookstore ein nicht ganz druckfrisches Buch, dessen Titel aber unmittelbar meine Aufmerksamkeit weckte. Mit großen Augen las ich ihn: „*The last Lecture*“. Neugierig blätterte ich das Buch des amerikanischen Informatik-Professors Randy Pausch durch.<sup>1</sup> Eine Passage klang für mich sofort wie eine passende Charakterisierung für den heutigen Anlass. Er schreibt:

„Viele Professoren halten eine ‚Last Lecture‘. Vielleicht habt ihr auch schon bei einer dieser typisch amerikanischen Uni-Veranstaltungen im Auditorium gesessen: Professoren werden gebeten, über das zu reden, was ihnen am wichtigsten ist, so, als wäre es die letzte Vorlesung ihres Lebens. Und die Zuhörer fragen sich automatisch, welche Lebensweisheiten sie selbst der Welt vermitteln würden, wenn sie ein letztes Mal die Chance dazu hätten. Was würden wir gerne als unser Vermächtnis hinterlassen, wenn wir morgen vom Erdboden verschwänden?“<sup>2</sup>

Ich hoffe, Sie sind hier nicht ganz von der Erwartung getragen, ein Vermächtnis von mir mit nach Hause zu nehmen. Und den im Untertitel der deutschen Version des zitierten Buches markant klingenden Pathos einer Rede über „die Lehren meines Lebens“ möchte ich mir nicht so gerne aneignen. Keine Bilanz eines Lebenswerkes steht hier also an. Vielmehr geht es mir in dieser Stunde darum, in aller Bescheidenheit und anknüpfend an manche meine biographischen Stationen, in einer aquarellartigen Skizze, einige Grundkategorien des ethischen Denkens theologisch zu reflektieren. Dabei ist es mir vor allem wichtig, kritisch und selbstkritisch die Diskursfähigkeit und Dialogbereitschaft der theologischen Ethik im Kontext pluraler Gesellschaften zu artikulieren.

---

<sup>1</sup> R. Pausch, *The last lecture. Lesson in living*, New York 2008. Deutsch: *Last Lecture. Die Lehren meines Lebens*, München 2008.

<sup>2</sup> Ebd. 13.

Der Grundtenor ist dabei – wie übrigens in den ganzen Jahren meines bisherigen Wirkens – nicht durch den Anspruch geleitet, Antworten zu liefern, sondern überhaupt den Sinn der Fragen aufzuspüren, die im Zusammenhang mit ethischer Diskursführung auftauchen. Diese Vorliebe für das Fragen, ja diese Option für das „Fragen-Stellen“ ist für mich stets besonders wichtig gewesen. Gleich in meiner Antrittsvorlesung 1993 wies ich auf die notwendige Akzentverlagerung von einem ethischen Imperativ zu einem „ethischen Interrogativ“ hin,<sup>3</sup> und zwar in Anlehnung an jene „Frömmigkeit des Denkens“, von der Heidegger – parallel und kontär zu Augustinus<sup>4</sup> – spricht.

Dass die Sensibilität für das „Verstehen wollen“ der Fragen vor dem Anspruch „Antworten geben zu müssen“ so wichtig ist, ist mir in den letzten Tagen noch bewusster geworden und zwar in Zusammenhang mit der Diskussion um die Abweisung einer vergewaltigten Frau durch katholische Kliniken in Köln.<sup>5</sup>

Fragen im ethischen Diskurs kreisen um fundamentale Kategorien, mit denen man arbeitet. Hier wähle ich drei solcher Fragen, die ich als zentral betrachte und die das Schicksal ethischen Denkens bestimmen. So könnte etwa ein Untertitel dieser Vorlesung lauten: „Fundamentalethische Überlegungen in theologischer Hinsicht“.

Aber was hat all das mit der Rede von „Karten“ bzw. „Karten mischen“ zu tun? Hier ist auf die Vernetzung von Theologie und Biographie hinzuweisen, ein Motiv, das Herbert Vorgrimler so wichtig und lieb ist.<sup>6</sup>

In Neapel geboren, wo ich die ersten 25 Jahre meines Lebens verbrachte, war ich von Kindheit an mit einer Szene vertraut, der ich am Vorplatz des Hauptbahnhofs Piazza Garibaldi oft habe beiwohnen können. Man sah an vielen Ecken kleine Gruppen von Menschen (meistens Männer!) um ein Bänkchen herum; einer davon hatte drei Karten in der Hand, mischte sie, warf sie auf den Tisch und lud die Spielenden ein, Geld auf die eine oder die andere zu setzen und zu erraten, welche Karte gewinnen und welche verlieren würde („*carta vince, carta perde*“).

Diese Szene gibt es mit Sicherheit nicht nur in Neapel und das Kartenspielen im Allgemein auch nicht. Und schon gar nicht war es eine Sache der letzten Jahrzehnte. Der amerikanische Historiker Paul B. Newman dokumentiert in seiner Studie über das Alltagsleben im Mittelalter, dass das Kartenspielen in Europa bereits

<sup>3</sup> A. Autiero, Die Andersheit Gottes und die Moral. Vom Umgang mit dem Fremden und mit dem Anderen in der theologischen Ethik, in: M. Lutz-Bachmann (Hg.), Und dennoch ist von Gott die Rede. Festschrift für Herbert Vorgrimler, Freiburg i. Br. 1994, 343-354, 354.

<sup>4</sup> Vgl. C. Viola, Deux manières de questionner: Saint Augustin et Heidegger. Un essay de confrontation, in: F. Van Fleteren (Hg.), Martin Heidegger's Interpretations of Saint Augustin. Sein und Zeit und Ewigkeit, New York 2005, 275-350.

<sup>5</sup> „Kliniken weisen Vergewaltigte ab“, in: Kölner Stadt-Anzeiger, 16.01.2013.

<sup>6</sup> Vgl. H. Vorgrimler, Theologie ist Biographie. Erinnerungen und Notizen, Münster 2006.

um 1370 aufkommt und sich sehr schnell in unterschiedlichen Bevölkerungsschichten verbreitet.<sup>7</sup> Man spielt unter anderem auch, um das eigene Glück zu versuchen, um vielleicht finanzielle Probleme zu lösen, Armut zu überwinden usw.<sup>8</sup>

Die Szene kommt mir aus verschiedenen Gründen oft in den Sinn, wenn ich an die Konstruktion des ethischen Diskurses denke. Diese drei Karten möchte ich mit drei Kategorien sittlichen Denkens und Handelns verbinden und diese wiederum mit dem Profil von Moraltheologen verknüpfen, die einen besonderen Einfluss auf mich gehabt haben.

## 1. DIE KARTE DER FREIHEIT

Die erste Karte nenne ich „Freiheit“ und dabei denke ich besonders an meinen akademischen Lehrer im Promotionsstudium in den Jahren 1973-1976 in Rom, Bernhard Häring. Von ihm sagt Marciano Vidal: „Ich bin der Überzeugung, dass Bernhard Häring ein großes Geschenk des Herrn für seine Kirche in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts war und dass er weiterhin von Bedeutung bleiben wird“.<sup>9</sup>

Die Moraltheologie der vorkonziliarischen Zeit war in ihrem Denken und Verstehen durch ihre ausgeprägte Fixierung auf naturrechtliche Argumentationsstrukturen geprägt. Die Folgen der kasuistischen Moral nachtridentinischen Typs waren überall zu spüren: Sie konsolidierten ein erstarrtes Naturrechtsdenken mit der Konsequenz der Unterbelichtung des Subjekts, seiner Freiheit und seines Gewissens. Im Zuge der Uniformierung und Normierung der katholischen Lehre im 19. Jh. wurde die Disziplinierung von Vertretern jeglicher abweichender Ansätze theoretisch und praktisch möglich und realisiert.<sup>10</sup>

Mit seinen beiden Hauptwerken eröffnete B. Häring neue Horizonte. In einem Zeitraum von etwa 25 Jahren (das erste Werk „Das Gesetz Christi“ erschien

---

<sup>7</sup> Vgl. P. B. Newman, Daily Life in The Middle Ages, Jefferson/NC 2001, 168-169.

<sup>8</sup> Mentalitätsgeschichtlich gesehen wird das Kartenspielen besonders für Neapel mit der Entstehung und Verbreitung des Lottospielens in Verbindung gebracht. Vgl. D. Scarfoglio, Il gioco del lotto a Napoli, Roma 1995; P. Macry, Giocare la vita. Storia del lotto a Napoli tra Sette e Ottocento, Roma 1997.

<sup>9</sup> M. Vidal, Bernhard Häring. Ein Theologe in der alfonsianische Tradition, in: A. Schmied – J. Römel (Hg.), 50 Jahre „Das Gesetz Christi“. Der Beitrag Bernhard Häring zur Erneuerung der Moraltheologie, Münster 2005, 143-173, 173.

<sup>10</sup> Die christentumsssoziologischen Analysen von F. X. Kaufmann sind an dieser Stelle von großer Bedeutung: Religion und Modernität, Tübingen 1989; Wie überlebt das Christentum, Freiburg i. Br. 2000; Kirche in der ambivalenten Moderne, Freiburg i. Br. 2012.

1954, das zweite „Frei in Christus“ 1979 bis 1981) entwickelte er den Ansatz eines moraltheologischen Personalismus, bei dem Themen wie Freiheit und Gewissen eine fundamentale Rolle spielten. Auf die Frage nach dem eigentlichen Sitz der Sittlichkeit gab er bereits 1954 dezidiert die Antwort: „Der *unmittelbare* Quell, dem die sittliche Entscheidung entspringt, ist der *freie Wille*, den man als sittlich freien und angesprochenen Willen nur verstehet in seiner Verbundenheit mit der *Werterkenntnis*, der *Gesinnung* und dem *Gewissen*“.<sup>11</sup> Objektivistische Engführungen werden hier nicht mehr zur Sprache gebracht, stattdessen ist die Rede von Kategorien, die anthropologische Gewichtung und subjektzentrierte Geltung haben wollen. Frei über die Freiheit in der Moraltheologie sprechen zu können, war für Häring ein Anliegen, mit dem er Generationen von angehenden Moraltheologen aus aller Welt konfrontiert hat. Dass dieses eine doppelte Valenz hatte, war und ist selbstverständlich: Freiheit trifft das Zentrum des Subjekt-Seins und bildet zugleich die Architektur zwischenmenschlicher Relationen und die Bedingung der Möglichkeit, sich von Gott her zu verstehen und sich auf Gott hin zu orientieren. Theologisch gedeutet ist der Freiheitsgedanke eine Quelle theoretischer und praktischer Anstrengung, damit Subjekt-Sein und Zusammenleben gelingen können. „Das normative Ideal für Christen ist, in Gesellschaft und Völkergemeinschaft soviel als möglich schöpferische Freiheit und Treue einzubringen. Darum wird eine Hauptsorge sein, die Würde jeder Person zu schützen, dem Mißbrauch der Organisation für unedle Zwecke und der Manipulation der Gewissen mutig und klug zu widerstehen“.<sup>12</sup> Die theologische Dimension des Freiheitsgedankens wird durch schöpfungstheologische, christologische und pneumatologische Verdichtungen deutlicher. Eine solche Verankerung hebt aber nicht den genauen Blick auf den Menschen auf: philosophisch-anthropologische Sichtweisen dürfen nicht ausgeblendet oder zum Kontrastprogramm zu theologischen Aussagen werden. Hier hat Theologie eine nicht zu verspielende Chance, sich auf den Dialog mit Philosophie und Kultur einzulassen. Sie muss sich aber fragen, wie ernst sie es mit dem Freiheitsgedanken meint. Ich erläutere diesen Gedankengang mit Hilfe eines Motivs aus der christlichen Ikonographie.

In der katholischen Wallfahrtskirche St. Peter am Perlach in Augsburg hängt das Bild von „Maria Knotenlöserin“. Das von Johann Georg Melchior Schmidtner 1700 geschaffene barocke Gemälde stellt die Muttergottes mit einem langen Band in der Hand dar, auf dem Knoten zu sehen sind, die sie löst. Man sieht, dass sie mit dem Fuß auf den Kopf einer Schlange tritt. Hier taucht ein Motiv auf, das ich mit dem Thema der Freiheit und ihrer theologischen Deutung verbinden möchte. Denn sehr früh in der Kirchengeschichte (man denke etwa an Irenäus von Lyon, der an der Wende zum 3. Jahrhundert starb) wird mit Maria auch assoziiert, dass sie den Knoten des Unheils löste, den Eva durch ihren Ungehorsam für das Men-

---

<sup>11</sup> B. Häring, *Das Gesetz Christi*, Freiburg i. Br. 1961, 3 Bd., I, 139.

<sup>12</sup> Ders., *Frei in Christus*, Freiburg i. Br. 1979, 3 Bd., I, 95.

schengeschlecht knüpft habe.<sup>13</sup> Die Dialektik Gehorsam-Ungehorsam wird im Zusammenhang mit der Erbsündenlehre immer wieder aufgegriffen und bildet den Verständnisrahmen auch für die Schilderung und Gewichtung der Konsequenzen der Erbsünde für alle Menschen. So bezieht Augustinus in seiner Schrift „*De nuptiis et concupiscentia*“<sup>14</sup> diese Dialektik konkret auf die menschliche Sexualität, die qua Produkt des Ur-Ungehorsams unbedingt negativ und pessimistisch zu verstehen sei. Sie bringe den Menschen in einen Zustand der Unfreiheit mit der Konsequenz – so etwa im 10. Buch der „*Confessiones*“<sup>15</sup> – des Identitätsverlustes.

Auf die mariologische Zuspitzung des im Bild dargestellten Themas soll hier nicht näher eingegangen werden. Auch die vielen frauenfeindlichen Konsequenzen der Parallelisierung von Eva und Maria, die nach Irenäus sehr populär geworden ist, lassen wir im Moment beiseite. Interessant ist für mich die Deutung der Erlösung als die Versetzung des Menschen in einen Zustand der wiedergewonnenen Freiheit. Dabei ist ein Punkt besonders interessant, nämlich der Nexus von Erbsündenbegriff, neuzeitlichem Freiheitsbewusstsein und Autonomie des Ethischen, mit dem sich Thomas Pröpper in seiner „*Theologischen Anthropologie*“ beschäftigt.<sup>16</sup> Ja – so Pröpper: „(es) sollte Klarheit darüber herrschen, dass die Stellung zur Autonomieproblematik geradezu den Testfall dafür bildet, ob man die anthropologische Wende des neuzeitlichen Denkens wirklich bejaht hat und ihren Herausforderungen nicht ausweicht“.<sup>17</sup>

Aber auf einen zweiten Testfall möchte ich hinweisen: Die systematisch-theoretische Wertschätzung und ethisch-praktische Anerkennung der menschlichen Freiheit bringt zum Ausdruck, welche Stellung man als Theologe gegenüber der gottgeschenkten Erlösung überhaupt hat. Welche Botschaft über befreite Menschlichkeit kann die theologische Ethik in die Welt bringen, wenn sie Freiheitsvorstellungen und Freiheitsglaube de-legitimierende Anzweiflungen, kapriziöse Einschränkungen, erodierende Auswege entgegensezt, ihnen letztlich eine Absage erteilt? Verspielt sie die Karte der Freiheit, dann verliert sie den Anschluss an neuzeitliche Diskurse und – was noch tragischer ist – die Chance, richtig (d.h. theoretisch und praktisch!) Gott als Erlösung-Schenkenden und Freiheit-Ermöglichenden zu erkennen. Mit der Flucht in eine Gehorsams-Moral setzt der Menschen sich selbst aber auch das Gott-Sein von Gott aufs Spiel. Diagnostisch bringt es Häring zum

---

<sup>13</sup> Bei Irenäus ist zu lesen: „Denn es war notwendig und billig, daß bei der Wiederherstellung Adams in Christus das Sterbliche vom Unsterblichen verschlungen werde und in ihm aufgenommen werde, und die Eva von Maria, auf daß die Jungfrau die Fürsprecherin der Jungfrau werde und den jungfräulichen Ungehorsam entkräfte und aufhebe durch den jungfräulichen Gehorsam“. *Demonstratio apostolicae praedicationis*, I, 33.

<sup>14</sup> Augustinus, *De nuptiis et concupiscentia*, 1, 6, 7.

<sup>15</sup> Augustinus, *Confessiones*, X, 30, 41.

<sup>16</sup> Vgl. Th. Pröpper, *Theologische Anthropologie*, Freiburg i. Br. 2011, 2 Bd., II, 1092 ff.

<sup>17</sup> Ebd., 720.

Punkt, wenn er sagt: „Immer wieder zeigt sich die Gefahr, daß Christen angesichts so vieler Einzelgesetzte, die streng eingefordert werden, den Blick auf das umfassende Gesetz der Freiheit der Kinder Gottes verlieren“.<sup>18</sup> Hier landen wir bei jenen Verbindungen zwischen Gottesbildern, Subjektwahrnehmungen und Moralvorstellungen, die Ludwig Siep in seiner Abschiedsvorlesung in offener, konstruktiver und kritischer Weise artikuliert hat.<sup>19</sup> Dass es solche Verbindungen gibt – und es ist gut so! – darf für den Theologen nicht nur Grund der Freude sein. Es ist zugleich für ihn eine immense Herausforderung, der er sich aber nicht entziehen darf.

## 2. RATIONALITÄT ALS ZWEITE KARTE

Der Unbedingtheitscharakter menschlicher Freiheit und ihre theologische Verwurzelung – damit kann auch legitim von „radikaler Freiheit“ gesprochen werden<sup>20</sup> – drückt sich auf der Ebene der Ethik auch darin aus, dass jede Anstrengung im Erkennen sittlich relevanter Einsichten und der Begründung sittlicher Urteile über den Weg der praktischen Vernunft erfolgen muss. Eine zweite Karte kommt hier ins Spiel und ich nenne sie Rationalität. Diese Karte führt mich zurück zu der Prägung, die ich in meiner Bonner Zeit (1983-1991) zuerst als Stipendiat der Alexander von Humboldt-Stiftung, dann als Mitarbeiter am Seminar für Moraltheologie bei Franz Böckle erfahren habe. Sein 1977 veröffentlichtes Hauptwerk kennzeichnet die Wende von einer „Prinzipienethik“ zur „Fundamental moral“ (so auch der Titel seines Buches). Das Anliegen war deutlich formuliert; es war das „einer *theologisch begründeten realistischen Vernunftsethik*“.<sup>21</sup> Im Kommentar von Hans Halter dazu heißt

---

<sup>18</sup> B. Häring, *Frei in Christus*, zit., I, 139.

<sup>19</sup> „Ist es dann mit der wechselseitigen Beeinflussung von Moral und Gottesbild heute vorbei? Ich bin kein Theologe, aber mein Eindruck ist, dass in der Gegenwart entschieden von einem Gottesbild verlangt wird, dass es mit Menschenrechten, Demokratie, Pluralismus oder Gleichheit der Geschlechter vereinbar sein muss. Dagegen sind, außer in ultraorthodoxen Gruppen, keine ewigen theologischen Wahrheiten mehr ins Feld zu führen. Wie steht es umgekehrt? Gibt es in der autonomen Moral von den Gottesvorstellungen nichts mehr zu lernen? Das glaube ich nicht“ L. Siep, *Moral und Gottesbild. Aufsätze zur konkreten Ethik 1996-2012*, Paderborn 2013 (im Erscheinen).

<sup>20</sup> Th. Pröpper drückt es so aus: „Unberührt bleibt davon die Möglichkeit, in theologischer Rede zu sagen, daß es zuerst und zuletzt doch Gott selbst ist, der als Schöpfer der menschlichen Freiheit durch ihr Wesengesetz zu ihr spricht. Aber theologisch ebenso wesentlich ist nun auch, daß er die geschaffene Freiheit sich selbst übergibt und sie bedingungslos freiläßt. Gerade darin erweist sich die wahrhaft göttliche Souveränität seiner Herrschaft: daß er unbedingte Freiheit neben sich wollte – eine Freiheit, die erst wahrhaft zu ihm, ihrem Gott, kommt und nicht anders zu ihm kommen soll, als daß sie zugleich zu sich selbst kommt.“ a.a.O., II, 734.

<sup>21</sup> F. Böckle, *Fundamental moral*, München 1977, 304.

es: „Die Eigenständigkeit, Selbstverwirklichung und Verantwortlichkeit der geschichtlich-konkreten Person und ihres Handelns gewinnt Vorrang vor dem ungeschichtlichen, metaphysischen ‚Wesen des Menschen‘ (Natur). Die herkömmliche ‚Essenzethik‘ soll zwar nicht einfach abgelöst, aber kräftig modifiziert und ergänzt werden durch die von Karl Rahner angeregte ‚Existenzethik‘, eine katholische Adaptation der besonders im evangelischen Raum groß gewordenen und dort damals dominierenden Situationsethik“.<sup>22</sup>

Ein programmatisches Wort war gesprochen! Hans Halter's Deutung in all seiner Gewichtigkeit führt uns zurück zu Thomas von Aquin, dem es im Hohen Mittelalter gelungen war, eine erste Systematik ethischen Anspruchs zu entwickeln, bei der „einerseits Gott als Grund und Ziel dieser Normativität und andererseits der Mensch als das sich selbst normativ entwerfende Wesen erkannt und gewahrt bleibt“.<sup>23</sup> Die Vernunft wird von ihm als Quelle für die Bestimmung und Gestaltung sittlicher Ansprüche betrachtet. Ein diesbezüglich fundamentaler Text begegnet uns in der Summa Theologiae I, II q. 108, 2,1. Thomas schreibt: „Was zum Glaube gehört, übersteigt die menschliche Vernunft. So können wir dorthin nur durch die Gnade gelangen ... Zu den Tugendwerken aber werden wir durch die menschliche Vernunft geleitet, die eine Regel des menschlichen Tuns ist. So bedurfte es für die Tugendwerke keiner weiteren, über die vernunftsgemäßen Sittengebote des Gesetztes hinausgehenden Gebote“ – „...*Sed ad opera virtutum dirigimur per rationem naturalem, quae est regula quaedam operationis humanae...*“.

Diese auf Rationalität ausgerichtete theologische Ethik blendet die Bedeutung des Glaubens zwar nicht aus, verhindert aber deutlich, dass man den Anspruch erhebt, verkürzt und unvermittelt von Glaubenssätzen zu ethischen Urteilen zu kommen. Solche kurzen Wege gefährden die sittliche Rationalität und zugleich den Glaubensakt und die Glaubensdynamik. Und sie schaden letztendlich auch dem Geglaubten, „weil er als Mittel für menschliche Disziplinierung und Konfliktvermeidung instrumentalisiert wird“.<sup>24</sup>

Der Sinn für die Rationalität in der theologischen Ethik schafft Raum für die gerade von Böckle so stark themisierte Figur der „Güterabwägung“<sup>25</sup> – Heilmittel gegen die Verabsolutierung von Normen und den Fundamentalismus der Meinungen in jedem ethischen Diskurs! Vor allem aber setzt die Güterabwägung eine besondere Sensibilität für Kontextbezogenheit und Unterscheidungsvermögen frei, die hilft, Werteinsichten in der konkreten Welt der zur Entscheidung aufgefordert

<sup>22</sup> H. Halter, Franz Böckle (1921-1991), in: K. Hilpert (Hg.), Christliche Ethik im Porträt. Leben und Werke bedeutender Moraltheologen, Freiburg i. Br. 2012, 817-739, 821.

<sup>23</sup> W. Korff, Theologische Ethik, Freiburg i. Br. 1979, 79.

<sup>24</sup> L. Siep, a. a. O.

<sup>25</sup> Entscheidend für F. Böckle ist diese Figur im Zusammenhang der Typologie der Begründung sittlicher Urteile. Vgl. Fundamentalsmoral, zit. 305-319.

ten Personen zu verorten. Der Anruf, der aus komplexen Lebenssituationen entsteht, wird aufmerksam wahrgenommen und klug reflektiert. Wir lernen damit, auf die uns ansprechende Wirklichkeit zu hören und dabei die Gründe zusammenzuführen, die unterschiedliche Handlungsoptionen motivieren können.

Mit der Figur der Güterabwägung wird im ethischen Diskurs eine besondere Kompetenz entwickelt, die zur Deutung sittlicher, reflektierter Erfahrung in kommunikativer Hinsicht befähigt. Und diese Fähigkeit wiederum bildet Konvergenzgemeinschaften derer, die sinnsuchend aufeinander hören. Eine Art „induktive Universalisierbarkeit“ könnte hier zur Geltung kommen, die nicht aus einheitlichen und ausnahmslosen Normen resultiert, die autoritativ – oder gar autoritär – auferlegt werden, sondern sich als Aufbruch und Ergebnis gemeinsam angestrebter Ziele zeigt. Hier findet sich m. E. eine neue, ungeahnte Quelle für die positive Beachtung und die aufrichtige Bewertung von unterschiedlich konnotierten ethischen Lösungen. Das Thema des ethischen Pluralismus auch aus dieser Perspektive anzugehen tut Not, wenn man ihm nicht entwertend oder gar diffamierend begegnen will.

Pluralismusfähigkeit kann und soll der Moraltheologie auch aufgrund genuin religiös-theologischer Überlegungen attestiert werden. Das stellt Josef Römelt – etwa bei Bernhard Häring – fest, wenn er schreibt: „Häring bejaht den Pluralismus, „der offen zur Sprache kommt, wenn man systematisch die Wechselwirkungen zwischen Religion (und spezifisch dem christlichen Glauben) und den gesellschaftlichen und politischen Kräften darstellt bzw. zu erfassen sucht“. Für ihn wird die ethische Reflexion in diesem Sinne Sich-hinterfragen-Lassen vom Wort Gottes und der vielgestaltigen Geschichte“.<sup>26</sup>

Auch das Verhältnis zur Autorität stellt sich in einem besonderen Lichte dar, wenn man grundsätzlich die rationale Ausrichtung der normativen Ethik – auch der theologischen! – anerkennt. Der immer wieder im Raum stehende Anspruch der Autorität als Quelle normativer Geltung sittlicher Normen muss revidiert werden, wenn man den sittlichen Subjekten (individuell und kollektiv gedacht) diese vernunftbezogene Unterscheidungs- und Entscheidungskompetenz zuspricht. Gleichwohl würde sich auch das Thema des Verhältnisses von Wahrheit und Freiheit anders darstellen, als es herkömmlich in der Tradition kirchlicher Moralverkündigung der Fall war – und vielleicht manchmal noch heute ist.<sup>27</sup>

Zweifelsohne kann eine solche Feststellung besorgniserregend für die Situation der heutigen Moraltheologie sein. Böckle selbst – wie Hans Halter nicht unzutreffend feststellt – „sah am Ende seines Lebens ernüchtert, dass er mit seinen fundamentalen Anliegen beim Lehramt auf Granit gestoßen war“.<sup>28</sup> Doch bei so vielen

---

<sup>26</sup> J. Römelt, Bernhard Häring (1912-1998), in: K. Hilpert (Hg.), zit., 705-727, 709.

<sup>27</sup> Besondere Aufmerksamkeit verdient in diesem Zusammenhang die Enzyklika „Veritatis Splendor“ (1993), die auf das Verhältnis Wahrheit-Freiheit hinweist (nr. 4).

<sup>28</sup> H. Halter, Franz Böckle (1921-1991), zit. 833. Gemeint ist hier die Wahrnehmung und Bewertung mancher heutigen moraltheologischen Ansätze in der Enzyklika „Veritatis Splendor“.

offenen Fragen sollten Moraltheologinnen und Moraltheologen nicht der Versuchung nachgeben, sich zu verkriechen, sondern kohärent und konsequent die Karte der Rationalität ausspielen.

### 3. DIE DRITTE KARTE: VERANTWORTUNG

Ich ziehe nun die dritte Karte und sie heißt: Verantwortung. Nirgendwo ist es notwendiger als hier, eine kurze hermeneutische Vergewisserung voranzustellen. Wie vielschichtig, komplex und kompliziert der Gebrauch dieser Kategorie im ethischen, juristischen, philosophischen und theologischen Vokabular ist, ist bekannt. Der Fokus auf die Verantwortung hat in den letzten Jahrzehnten – auch dank Hans Jonas und seinem bekannten Werk „Das Prinzip Verantwortung“<sup>29</sup> – zu einem immensen Anwachsen der Literatur zum Thema geführt. Doch die semantische Komplexität, auf die uns besonders Paul Ricoeur in seinem „Le concept de responsabilité. Essai d'analyse sémantique“<sup>30</sup> aufmerksam macht, soll nicht übersehen werden. Und dass mit dem Begriff Verantwortung ein vielversprechender Zugang zum Thema der sittlichen Subjektivität und sittlichen Identitätsfindung des Menschen notwendigerweise zusammenhängt, ist auch klar.

Die biblische Frage: „Bin ich der Hüter meines Bruders?“ (Gen 4, 9) lässt sich auch auf einen selbst beziehen, im Sinne von: „Sono forse il custode di me stesso?“ (bin ich etwa der Hüter meines Selbst?), wie der Titel eines Aufsatzes von P. Costa heißt.<sup>31</sup> Gott stellt Kain wegen des Brudermordes zu Rede. Ob eine passende Antwort immer gegeben werden kann, sei dahin gestellt. Mit literarischer Kraft – wenn auch mit irritierender Ironie und entsakralisierendem Witz – wird im Roman „Kain“ des inzwischen verstorbenen portugiesischen Literaturnobelpreisträgers José Saramago gezeigt, dass die Frage auch ins Nichts münden kann – und

---

„Die fundamentale Zurückweisung des neuen moraltheologischen Autonomieansatzes und des teleologischen Normenbegründungskonzeptes einiger Richtungen der heutigen Moraltheologie durch Papst Johannes Paul II in der Enzyklika *Veritatis Splendor* (1993) hat Böckle nicht mehr erleben müssen. Mit dieser Enzyklika wurde endgültig klar, dass die Kluft zwischen Lehramt und der um eine fundamentale Reform bemühten Moraltheologie am Ende des 20. Jahrhunderts tiefer war als je zuvor, trotz oder – Tragik seines Wirkens – auch wegen Böckle“. Ebd.

<sup>29</sup> Vgl. H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung : Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt/M. 1979.

<sup>30</sup> Vgl. P. Ricoeur, *Le concept de responsabilité. Essai d'analyse sémantique*, in: *Le Juste 1*, Paris 1995, 41-70.

<sup>31</sup> P. Costa, *Sono forse il custode di me stesso? La responsabilità di sé come responsabilità originaria*, in „*Lo Sguardo*“ 8, 2012 (I), 119-134.

zwar für Gott und für den Menschen.<sup>32</sup> Aber die Aufforderung, sich selbst angesichts getaner oder unterlassener Taten zu verantworten, bleibt bestehen. Sie setzt voraus, dass der Mensch die Eigenschaft besitzt, zu sich selbst zu stehen, etwas, was in den modernen Kategorien von „agency“<sup>33</sup>, „accountability“<sup>34</sup> oder in der Metaphorik des aufrechten Ganges ausgedrückt wird, mit deren Licht- und Schattenseiten sich neulich Kurt Bayertz auseinandergesetzt hat.<sup>35</sup>

Diese Perspektive ist dennoch nur eine Seite der Medaille und steht komplementär zu einer anderen in der Deutung von Verantwortung. Mit diesem Um-drehen der Karten kommt die Bedeutung dessen zum Vorschein, was es ermöglicht, sich dazu zu öffnen, sich empathisch und solidarisch mit anderen auf den Weg zu machen und Antworten auf das menschliche Schicksal und den Ernst des Lebens zu suchen: Verantwortung als Beantwortung also!

Gerade in diesem Sinne bewege ich an dieser Stelle die genannte dritte Karte. Dabei denke ich an meinen ersten Lehrer in Moraltheologie, in den Jahren meiner theologischen Ausbildung in Neapel (1966-1971), den Dominikanerpater Dalmazio Mongillo. Weniger im deutschsprachigen Raum, vielmehr im italienischen und französisch-kanadischen Raum bekannt, hat er mir das Werkzeug für theologisch-ethisches Denken in die Hand gelegt. Vor allem hat er in mir Interesse, Aufmerksamkeit und Gusto für die Schriften des Thomas von Aquin geweckt.

Kernpunkt seines Ansatzes war die grundlegend theologische Dimension menschlichen Subjekt-Seins und sittlichen Handelns. Getreu dem thomanischen Denkuktus – besonders im Prolog der Summa Theologiae I, II – drückt Mongillo das darin aus, dass der Mensch als *Imago Dei* dem freien und autonomen Sein Gottes assoziiert wird und so in seinem Dasein (*in statu viatoris*) Geschichte und Beziehungen gestalten kann.<sup>36</sup>

---

<sup>32</sup> José Saramago, *Kain*. Roman, Hamburg 2011. Es folgte eine kontroverse Diskussion mit diskrepanten Gesichtspunkten in den Medien. Z. B.: Der liebe Gott muss dringend in Therapie. In FAZ-Feuilleton vom 15.08.2011.

<sup>33</sup> “D’altro canto, è innegabile che la responsabilità dell’agente dipenda in primo luogo dal requisito del possesso di uno specifico potere di iniziativa dotato di efficacia causale (agency). Quanta più ‘agenzialità’ c’è, tanto più l’individuo può essere chiamato a rispondere”. P. Costa, a.a.O., 120.

<sup>34</sup> “The obligation of an individual or organization to account for its activities, accept responsibility for them, and to disclose the results in a transparent manner. It also includes the responsibility for money or other entrusted property”, in:  
<http://www.businessdictionary.com/definition/accountability.html#ixzz2J6cwpM3L>

<sup>35</sup> Vgl. K. Bayertz, *Der aufrechte Gang. Eine Geschichte des anthropologischen Denkens*, München 2012. Besonders interessant ist die Rekonstruktion der Akzentverschiebung von der Metaphysik zur Metaphorik dieser Figur. Ebd. 324-335.

<sup>36</sup> Vgl. D. Mongillo, *La dimensione etico-teologica nella Summa Theologiae di Tommaso d’Aquino. Ispirazione, fondazione, articolazione*, Roma 2006; T. Rossi, *La ricerca moralteologica di Dalmazio Mongillo*, o.p., in: M. M. Rossi – T. Rossi (Hg.), *Sancti Thomae Athenaeum*

Diese ausgeprägt theologisch konturierte anthropologische Aussage legitimiert keine Flucht ins Abstrakte, Vergeistigte, Weltfremde. Vielmehr erzeugt sie Leidenschaft fürs Humane. In autobiographischen Notizen anlässlich seines 70. Geburtstag schrieb Mongillo: „Mein Denken, Reden, Schreiben sind und bleiben stets Ausdrucksformen meiner Bettelei (*Mendicità*). Ich habe um die Wahrheit gebettelt, immer, bei allen, bei jeder Gelegenheit“. Diese Wahrheit verkörperte sich für ihn in einer „*Nostalgia del bene umano*“<sup>37</sup> – Sehnsucht nach dem menschlich Guten. Sie bildet die Grundhaltung und die moralische Verpflichtung für Moraltheologinnen und Moraltheologen als diejenigen, die das Drama menschlicher Existenz ernst nehmen, ja es annehmen und auf sich nehmen. Wahrheit besitzt hier keine intellektualistische Färbung und ist nicht mit metaphysischen Ansprüchen gleich zu setzen. Sie ist die Wahrheit der Existenz und die Beachtung der Wahrhaftigkeit derer, die im konkreten Ringen um das Gelingen des Lebens solidarisch und empathisch Auswege suchen.

Der Weg der Verantwortung ist so identisch mit dem Weg des Mit-Gehens, Mit-Suchens, Mit-Fühlens. Es ist im Grunde der Weg der „Compassion“, einer Kategorie, die in der traditionellen Moraltheologie durch ihre Äquivalenz zum „Mitleid“ in den Rang einer Tugend unter anderen abgestellt war. Es ist den Bemühungen von Johann Baptist Metz zu verdanken, wenn diese Kategorie einen zentralen Stellenwert in fundamentaltheologischer Hinsicht gefunden hat und so zu einem Programmwort des emanzipatorisch-politischen Ansatzes in der Fundamental- und Moraltheologie geworden ist.<sup>38</sup> Hier zeigt sich übrigens ein enormes Potential auch für den interreligiösen Dialog, wenn man ähnliche Ausrichtungen im Buddhismus oder Islam betrachtet, wie neuere Publikationen – etwa des Dalai Lama<sup>39</sup> oder von islamischen Theologen<sup>40</sup> – zeigen.

Durch die Annäherung von Verantwortung und Compassion wird die Frage nach Kausalzusammenhängen und Ursachenerklärungen von Ungerechtigkeit, Gewalt und Leid in keiner Weise verdrängt oder beseitigt. Es wird ein neuer Blick auf die Geschichtlichkeit und Situationsbezogenheit von Menschen und ihrem Drama gerichtet. Über jegliche Form von Pastoralromantik oder Sentimental-Ethik hin-

---

– Discipline a confronte sul *De Voluntario*. In ricordo di Padre Dalmazio Mongillo o.p., Roma 2005, 337-391.

<sup>37</sup> D. Mongillo, Notte del 1<sup>o</sup> settembre 1998. 70 anni, in:

[http://archivio.comunecusanomutri.it/ARCH\\_PERSONAGGI/Padre\\_Dalmazio/dalmazio\\_000002.htm](http://archivio.comunecusanomutri.it/ARCH_PERSONAGGI/Padre_Dalmazio/dalmazio_000002.htm)

<sup>38</sup> Vgl. J. B. Metz, Compassion. Zu einem Weltprogramm des Christentums im Zeitalter des Pluralismus der Religionen und Kulturen, in: Ders.- L. Kuld - A. Weisbrod (Hg.), Compassion. Weltprogramm des Christentums. Soziale Verantwortung lernen, Freiburg i. Br. 2000, 9-18.

<sup>39</sup> Vgl. Dalai Lama, Beyond Religion: Ethics for a Whole World, London 2012.

<sup>40</sup> Vgl. M. Khorchide, Islam ist Barmherzigkeit : Grundzüge einer modernen Religion, Freiburg i. Br. 2012.

weg, spielt Compassion auch in der Moraltheologie eine entscheidende Rolle, wenn sie das Augenmerk auf die Existenz lenkt, deren Brüche sie zu verstehen und deren Gelingen sie zu ermöglichen versucht.

Für die christliche Ethik bleibt Compassion nicht eine Tugend im Tugendkatalog, sondern sie wird zum Paradigma für das Verständnis der Genese und Gel tung sittlicher Verpflichtung (so etwa James Keenan)<sup>41</sup> oder zur Ressource für Umorientierung in der Frage des Umgangs mit eigenem, fremdem und kosmischem Leid (so etwa Maureen O'Connell).<sup>42</sup> Und all das hat Konsequenzen, die ich hier auf einer zweifachen Ebene kurz thematisieren möchte.

Die erste betrifft neues Nachdenken über die Relation zwischen ethischen Prinzipien und sittlicher Lebenspraxis. Ereignisse der letzten Wochen – etwa die anfangs erwähnte Abweisung einer vergewaltigten Frau in Kölner katholischen Kliniken oder (noch tragischer!) der Fall einer Frau, die in Irland in Folge einer verweigerten Notabtreibung starb<sup>43</sup> – zeigen in aller Härte, welche Spannung es erzeugen kann, wenn das Festhalten an Prinzipien über die Dramatik der Biographie konkreter Personen gestellt wird. Diese Spannung ist letztendlich die zwischen Wahrheiten und Lebenskontexten, idealer und realer Welt, mit der die Ethik eigentlich auszukommen hat. Diese Spannung entsteht und radikaliert sich dort, wo Menschen, die Begleitung und Orientierung suchen, damit sie ihre Lebenssituation bewältigen können, mit dem harten Granit von nicht verhandelbaren Prinzipien entgegengetreten wird. Um diese Spannung im Bild zu fassen, kann man an die Lektion der griechischen Antike denken, die Plutarch uns in aphoristischer Form sagt: „Der Geist ist nicht wie ein Gefäß, das gefüllt werden soll, sondern wie Holz, das lediglich entzündet werden will“.<sup>44</sup> Glanz der Wahrheit und Tragik des Alltags sind zwei Größen, die in einer Balance zueinander zu stehen haben und nicht immer ganz zueinander passen. Die Ethik ist in erster Linie nicht eine Wahrheitssystematik, sondern eine Theorie menschlicher Lebensführung unter dem Vorzeichen weltanschaulicher Optionen und so wird sie Begleiterin und Gestalterin der Existenz.

Dieser Blick aufs Reale und seine Komplexität geht oft verloren, wenn Ideavorstellungen durch ausnahmelose Prinzipien propagiert werden. Die Wende zur realen Lebenswelt betrifft nicht nur einzelne Personen, sondern auch kulturelle

---

<sup>41</sup> Vgl. J. F. Keenan, *Commandments of Compassion*, Franklin/Wisc., 1999, in dem der Verf. eine Relektüre des Dekalogs mit Hilfe der Kategorie Compassion anbietet.

<sup>42</sup> Vgl. M. O'Connell, *Compassion. Loving our Neighbor in an Age of Globalization*, New York 2009, wo die Autorin den philosophisch-politischen Ansatz von M. Nussbaum (92–119) und den theologisch-politischen Ansatz von J. B. Metz (12–147) als Referenzen für ihr Verständnis von Compassion aufnimmt.

<sup>43</sup> „Irland: Ärzte verweigerten Abtreibung – Schwangere tot“, in: *Die Welt*, 16.11.12; „Köln: Katholische Kliniken weisen Vergewaltigungsopfer ab“, in: *Süddeutsche.de*, 17. Januar 2013.

<sup>44</sup> *Plutarchus, Moralia*, hg. von Ch. Weise, Wiesbaden 2012, 2 Bd., I, 18.

Kontexte und kollektive Identitäten, wie immer wieder die Diskussion um die interkulturelle Ethik zeigt.<sup>45</sup> Die Anspielung an das „Feuer unter der Asche“, die Kardinal Martini in Anlehnung an die Metapher von Karl Rahner<sup>46</sup> in seinem letzten, beeindruckenden Interview kurz vor seinem Tod gemacht hatte, bringt die Anklage zur Sprache, man verdecke so oft mit der Asche der Wahrheit das glühende Feuer der Existenz.<sup>47</sup>

Die Bedeutung von Prinzipien und ihre Dialektik in Sachen der Moral wird von Thomas von Aquin mit dezidierter Klarheit auf den Punkt gebracht: „Die praktische Vernunft bezieht sich auf Konkretes, unter das auch die menschlichen Handlungen zu zählen sind und deswegen .... je mehr man zu den einzelnen Situationen kommt, desto mehr ist Unbestimmtheit zu erwarten“.<sup>48</sup> Dieser Blick auf das Konkrete und Geschichtliche wurde neuerlich in einem Text der „Internationalen theologischen Kommission“ thematisiert, wo wir lesen können: „Je mehr die Ethik sich mit konkreten Situationen befasst, umso mehr muss sie sich auf die Weisheit der Erfahrung berufen, auf eine Erfahrung, die Beiträge anderer Wissenschaften einbezieht und die sich vom Kontakt mit Frauen und Männern nährt, die sich handelnd engagieren. Nur diese Weisheit der Erfahrung erlaubt die Vielfalt von Umständen zu berücksichtigen und zu einer Orientierung darüber zu gelangen, wie das Gute hier und jetzt zu vollbringen ist“.<sup>49</sup>

Die Berufung auf allgemeingültige Prinzipien und ihren absoluten Wahrheitsanspruch ist im Bezug auf konkrete Situationen – um es mit Antonio Rosmini zu sagen – keine Richtigkeits- und Wirksamkeitsgarantie.<sup>50</sup> Ja sie kann so-

<sup>45</sup> Dazu vgl. K.-W. Merks, Grundlinien einer interkulturellen Ethik. Moral zwischen Pluralismus und Universalität, Fribourg 2012.

<sup>46</sup> Zwei Beispiele: „Wir können diese Gnadengabe wie ein Feuer unter der Asche des Alltags entfachen“: Gott liebt dieses Kind, K. Rahner, Sämtliche Werke, Freiburg i. Br. 2003, Bd. 10, 209; „Wie oft verdeckte gescheites und billiges Menschengerede wie Asche das Feuer deiner eigenen Worte“: Ein alter Pfarrer, Ders., Sämtliche Werke, Freiburg i. Br. 2010, Bd 20, 291.

<sup>47</sup> Kardinal Martini gestorben. Letztes Interview als „spirituelles Testament“- 3. September 2012, in: <http://www.pro-konzil.de/?p=1307>

<sup>48</sup> „*Sed ratio practica negotiatur circa contingentia, in quibus sunt operationes humanae, et ideo, etsi in communibus sit aliqua necessitas, quanto magis ad propria descenditur, tanto magis invenitur defectus*“. I, II, q. 94, 4.

<sup>49</sup> Internationale Theologische Kommission, Auf der Suche nach einer universalen Ethik. Ein neuer Blick auf das natürliche Sittengesetz, Roma 2009, nr. 54.

<sup>50</sup> Der italienische Philosoph und Theologe Antonio Rosmini (1797-1855) stellt inmitten eines sich verbreitenden und von ihm bejahten Aufklärungsklimas die Funktion und die Bedeutung von Prinzipien im Kontext sittlichen Denkens als etwas Dynamisches dar. Prinzipien gehören der Welt der Idealvorstellungen an, die aber mit der Welt des Realen nicht verwechselt werden darf. Hinzu kommt für ihn, dass „die Prinzipien zwar wahre und gute sind, sie sind aber nicht ausreichend, um moralische Fälle zu lösen“ (Trattato sulla coscienza morale, nr. 803) und „eine zu breit angelegte Anwendung der Prinzipien beraubt sie ihrer Wirksamkeit und Zielgerichtetetheit“ (ebd. Nr. 804). Vgl. dazu Princípio, in: Grande dizionario antologico del pensiero di Antonio Rosmini, hg. Von C. Bergamaschi, Roma 2001. 4 Bd., III, 787-844.

gar „schadenerregend und deshalb irrational“ werden (*damnosum, et per consequens irrationabile*<sup>51</sup>). Nur Verantwortung im Sinne der Compassion, d.h. nur ein wahrhaftig bejahendes Ernstnehmen der konkreten Lebenswelt von Personen, kann eine solche Gefahr überwinden. Darüber hinaus können Prinzipien zu unangemessenen und gewaltvollen Frontenbildungen führen und instrumentalisierende Inszenierungen von Wahrheitsansprüchen legitimieren, deren Kompatibilität mit dem Inhalt religiösen Denkens und religiöser Praxis nur schwer zu vereinbaren ist.

Die theologische Dimension der Ethik fördert hingegen – und dies ist nun die zweite Konsequenz – ein Denken vom Herzen her. Das Motiv der *Theologia cordis*, das sich von Augustinus über Bonaventura bis Pascal, Guardini und Rahner zieht, führt direkt zu einer „Ethik des Herzens“ nicht im Sinne der Disziplinierung von menschlichen Leidenschaften durch ethische Normen, sondern als Versuch, das Zentrum menschlichen Seins, Denkens und Handelns neu zu verorten.<sup>52</sup> Eine Ethik des Herzens fördert Begleitung, Weggemeinschaft, sanftes Zuhören und die ausgestreckte Hand; sie ist schwer zu vereinbaren mit Indoktrinierung, autoritärer Führung, affirmativem Diktat und moralischem Zeigefinger. Sie kann vor der Überforderung bewahren, durch das blendende Licht der Wahrheit das Leben und das Handeln des Menschen ein für allemal beleuchten zu wollen, und die heilende Funktion des Schattens einnehmen, der Erholung und neue Energie gegen den ethischen Stress schenkt: „Uma sombra que suaviza e uma proximidade que cura“<sup>53</sup> würde sie werden.

Mit einem Wort, und in Rückgriff auf eine biblisch-theologische Kategorie, ist hier von Trost die Rede. Der zu früh gestorbene Kollege und Freund Erich Zenger benennt die tiefgreifenden Dimensionen dieser Kategorie vor dem Hintergrund der hebräischen Wort- und Begriffsbildung. In seinem Aufsatz mit dem Titel: „Biblische Miniaturen über Trösten und Trost“ dokumentiert er, dass Trösten und Trost auf die Grundbedeutung von „heftig atmen“, „aufatmen“, „durchatmen“ zurückgehen. Und da Atem und Lebensvollzug biblisch gesprochen affin sind,

<sup>51</sup> S. Th., I, II, q. 94, 4. Und in seiner „Prudentia-Lehre“ geht Thomas noch weiter, indem er sagt: „Prudentia enim non considerat solum universalia, in quibus non est actio; sed oportet quod cognoscat singularia, eo quod est activa, idest principium agendi... Quia igitur prudentia est ratio activa, oportet quod prudens habeat utramque notitiam, scilicet et universalium et particularium; vel, si alteram solum contingat ipsum habere, magis debet habere hanc, scilicet notitiam particularium, quae sunt propinquiora operationi“. Sancti Thomae de Aquino, *Sententia libri Ethicorum*, Liber VI, Lectio 6.

<sup>52</sup> Dazu vgl. G. Höver, *Das menschliche Herz – moraltheologische Erwägungen zu einer Theologia cordis*, in: G. Augustin – J. Reiter – M. Schulze (Hg.), *Christliches Ethos und Lebenskultur*, Paderborn 2009, 171-187.

<sup>53</sup> Vgl. *Uma sombra que suaviza e uma proximidade que cura. Repensar as ética teológica. Entrevista a Antonio Autiero conduzida por Vitor Coutinho*, in: *Umanistica e Teologia*. 32:1 (2011) 9-35.

kommt er zu dem Fazit: „Für das Bedeutungsspektrum ‚Trost‘ bedeutet dies: Wer Trost erfährt, erfährt Hilfe und Kraft zum ‚Aufatmen‘ und zum (Weiter-)Leben. Wer Trost spendet, spendet und mehrt Leben. Von wem Trost ausgeht, ist Quelle des Lebens und des Heils“.<sup>54</sup>

Mit einem solchen Trost-Konzept sollte die Moraltheologie viel anfangen wollen. Sie kann mit Hilfe solcher Sachverhalte ihre Identität schärfen und ihren epistemologischen Status überdenken, indem sie ihre Ansprüche, Aufgaben und Methoden neu definiert. Dabei könnte sie neue Möglichkeiten entdecken, Auswege aus der Klemme einer Binnen- und Gehorsamsmoral zu finden, sich als authentische Lebenshilfe zu positionieren und dadurch an den ethischen Diskursen in pluralen Gesellschaften teil zu haben.

## Zum Schluss

Das Spiel mit den drei Karten habe ich auch deshalb als Metapher für meine moraltheologischen, fundamentalethischen Überlegungen verwendet, weil sie kulturanthropologisch und ideengeschichtlich ein bestimmtes Bild dessen transportiert, wie Menschen ambivalent und zweifelhaft miteinander umzugehen vermögen. Der oben zitierte Historiker P. Newmann notiert: „Betrug beim Kartenspiel gibt es ebenfalls schon früh. Das Pariser Strafregister dokumentiert, dass ein Betrugsspiel ähnlich dem ‚Three Card Monte‘ schon 1408 erfolgreich eingesetzt wurde, um die Leichtgläubigen und Gierigen ihres Geldes zu erleichtern.“<sup>55</sup>

Dieser Brauch wird beeindruckend im Ölgemälde von Caravaggio aus dem Jahre 1594 mit dem Namen „I Bari“ dargestellt: Die Szene zeigt zwei junge Gaunder, Komplizen, die versuchen, ihr ahnungsloses Opfer beim Kartenspiel zu betrügen. Menschenverachtung und Störung des sozialen Friedens sind dabei unbestreitbar. Deswegen sind Formen des Glückspiels immer wieder und bis in die jüngste Zeit verboten worden (ein Beispiel ist die Tabella dei giuochi proibiti von 1929 – unter nr. 21 ist das Spiel mit den drei Karten genannt). Das Schlimme bei solchen Spielen ist, dass Menschen sich so oft deswegen zum Glücksspiel wenden, weil sie Hoffnung auf Gewinn haben, weil sie Engpässe und Notsituation überwinden wollen. Mit den Hoffnungen und Erwartungen notleidender Mitmenschen betrügerisch umzugehen, ist wahrhaftig verwerflich.

Die Karten der Moral theologisch neu zu mischen, hat die Absicht, Hoffnungen und Erwartungen des Menschen auf mehr Moralsinn, Authentizität und

<sup>54</sup> Vgl. E. Zenger, Biblische Miniaturen über Trösten und Trost, in: T. R. Peters – Cl. Urban (Hg.), Über den Trost. Für Johann Baptist Metz, Ostfildern 2008, 182-187, 182.

<sup>55</sup> P. B. Newmann (s. Note 7).

Menschlichkeit nicht auszubeuten, sondern wahrzunehmen und zu bejahren; sie dabei nicht zu betrügen sondern zu begleiten. Ethos und Pathos sind nicht voneinander zu trennen. So sind Moraltheologinnen und Moraltheologen herausgefordert, sich an die Seite deren zu stellen, die auf der Suche nach dem gelingenden Leben sind. Sie kommen und wollen ihre Karten spielen: Die Karte der Identitätsfindung und Krisenbewältigung und einer Stellung in Leben, Gesellschaft und Kirchen; die Karte der Beziehungsgestaltung oder der neuen Chancen. Finden sie in Moraltheologinnen und Moraltheologen Komplizen, die sie mit raffinierter Prinzipienverkündigung „über den Tisch ziehen“? Oder haben sie das Glück, in ihnen Akteurinnen und Akteure in einem fairen Spiel zu finden, das Freude am Leben und Kraft für die notwendigen Anstrengungen gibt?

Gerade mit diesen Fragen hängt die Metapher zusammen, die ich als Raster für meine Überlegungen verwendet habe. Eins ist mir dabei klar: Entscheidend ist auch der Spieltisch, auf den man die Karten legt. Und ich bin der Überzeugung, dass die Karten der Freiheit, der Rationalität und der Verantwortung – also die Karten der Moral – theologisch am besten auf dem grünen Spieltisch des II. Vatikanischen Konzils gespielt werden können. Dort begegnet man dem Aufbruch in eine gottestreue, menschenfreundliche und weltoffene Moral. Andere Tische kann ich mir nicht vorstellen, mindestens keine, die frei von Betrugsversuchen wären.

Das Spiel mit den Karten der Moral habe ich bei vielen Menschen gelernt – einige davon habe ich hier ausdrücklich erwähnt. Aber ich habe auch versucht, das Spiel mit den Karten der Moral anderen Menschen beizubringen, oder zumindest in ihnen die Freude und die Leidenschaft dazu zu wecken. Die drei genannten Karten könnte ich auch mit Bezug auf die Arbeiten, die in diesen Jahren am Lehrstuhl entstanden sind, illustrieren. Nur ein Beispiel in Stichworten<sup>56</sup>: Freiheit im Modernisierungsprogramm der theologischen Ethik (Stephan Goertz); Güterabwägung als Strategie für moralisch vertretbare Terrorbekämpfung (Katharina Klöcker); Gewissen als anthropologisch-ethische Größe in der katholisch-nordeuropäischen Renaissance (Rudolf Hein) – und viele, viele mehr.

Ich schließe diese Vorlesung mit einer dreifachen Hoffnung, die mir zugleich Anlass zum Dank gibt.

Zum Ersten: Ich hoffe, in all diesen Jahren das Spiel fair gespielt zu haben. Dazu habe ich auf die Unterstützung von vielen zählen können, denen ich hier danken möchte: Dekanen, Kolleginnen und Kollegen der Fakultät und im weiteren

---

<sup>56</sup> Vgl. St. Goertz, Moraltheologie unter Modernisierungsdruck. Interdisziplinarität und Modernisierung als Provokationen theologischer Ethik – im Dialog mit der Soziologie Franz-Xaver Kaufmanns, Münster 1999; R. B. Hein, „Gewissen“ bei Adrian von Utrecht (Hadrian VI), Erasmus von Rotterdam und Thomas More. Ein Beitrag zur systematischen Analyse des Gewissensbegriffs in der katholischen nordeuropäischen Renaissance, Münster 1999; K. Klöcker, Zur Moral der Terrorbekämpfung. Eine theologisch-ethische Kritik, Ostfildern 2009.

Universitätskontext – Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern am Lehrstuhl – Assistenten, Studentischen Hilfskräften – Sekretärinnen – auch aus Dekanat, Verwaltung, EDV.

Zum Zweiten: Ich hoffe, Spaß am Spielen mit den Karten der Moral bei den Studierenden, Doktorandinnen und Doktoranden, Habilitandinnen und Habilitanden erweckt zu haben. Ihnen allen gilt heute in erster Linie mein Dank: Sie waren und sind nicht nur Adressaten unseres akademischen Berufs; sie sind der Berechtigungsgrund dazu.

Zum Dritten: Nun ist für mich Zeit zu gehen. Andere sollen kommen und sie sind herzlich willkommen. Oder gar anderes soll kommen – und das ist auch gut so!

Für mich hoffe ich, dass ich noch ein bisschen Lebenskraft und Schaffenswille haben werde, damit dieses Spiel heute nicht ganz zu Ende geht.

Und dass Sie mir zugehört haben, dafür sage ich einfach: Mille grazie!