

Das Gesetzmäßige der Freiheit – oder: Moraltheologie als Theorie des Guten

„Aber nur frei kann der Mensch sich zum Guten hinwenden. Und diese Freiheit schätzen unsere Zeitgenossen hoch und erstreben sie leidenschaftlich. Mit Recht.“ (GS 17) Innerhalb des Kapitels über die „Würde der menschlichen Person“ nimmt diese Aussage der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*¹ des II. Vatikanischen Konzils, deren feierliche Verkündigung sich am 7. Dezember 2005 zum vierzigsten Male jährt, zweifelsohne eine Schlüsselstellung ein, sie expliziert, was in der ersten Nummer dieses Kapitels als theologische Spitzenaussage über den Menschen, dass er nämlich nach dem Bild Gottes geschaffen ist (GS 12), festgehalten wird.

Religion der Freiheit

Der Mensch wird vom Konzil als das Geschöpf ausgezeichnet, das fähig ist, „seinen Schöpfer zu erkennen und zu lieben“ (GS 12). Was aber bedeutet dies anderes, als das Verhältnis des Schöpfers zu seinem Geschöpf in personalen Kategorien aufzufassen. Gott lieben zu können und von Gott als ein solches Geschöpf gewollt zu sein und sich in dieser Liebesfähigkeit verdankt zu wissen, das stellt in theologisch höchster Weise den personalen Selbststand des Menschen in den Mittelpunkt jeder Erschließung des Gottesverhältnisses. Es ist eine theologische Aussage, die um die Würde des Menschen weiß und um den Gott, der in solchem Maße der unbedingt Liebende und Freie ist, dass er sein Erkenntnis durch den Menschen an den Modus der freien, weil liebenden Anerkenntnis bindet. Die ungeheure Tragweite dieser Bestimmungen für die Entdeckung der Person dürfte kaum zu unterschätzen sein. Längst ist es bei denen, die sich selbst als religiös unmusikalisch bezeichnen und die am Programm einer streng „nachmetaphysischen“ Begründung moralischer An-

¹ Zur Bedeutung der Aussagen von *Gaudium et spes* für die Moraltheologie vgl. eine Reihe von Beiträgen in *Studia moralia* 24 (1986) und *Studia moralia* 35 (1997). Ferner zu unserem Thema: Philippe DELHAYE, Die Würde der menschlichen Person, in: Guilherme BARAUNA (Hg.), *Die Kirche in der Welt von heute. Untersuchungen und Kommentare zur Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ des II. Vatikanischen Konzils*, Salzburg 1967, 154–178; Josef FUCHS, *Moral und Moraltheologie nach dem Konzil*, Freiburg / Basel / Wien 1967; DERS., Heil, Sittlichkeit, richtiges Handeln. Die christliche Morallehre des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: *StZ* 205 (1987) 15–23; La recepción del Concilio Vaticano II nella teologia morale, *Studia Moralitatis* 42 (2004), Supplemento 2.. Vgl. umfassend zuletzt das Projekt Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil in fünf Bänden, hg. von Peter HÜNERMANN und Jochen HILBERATH, Freiburg i. Br. 2004 f.

sprüche festhalten, eine nicht mehr nur heimliche Vermutung, dass die religiöse Aussage von der Geschöpflichkeit des Menschen eine Einsicht zur Sprache bringt, die eine für unser humanes Selbstverständnis und darüber hinaus für die humane Gestaltung unserer Wirklichkeit unverzichtbare Sinnressource darstellt. In seiner als sensationell empfundenen Friedenspreisrede² in jenem historisch denkwürdigen September 2001 hat Jürgen Habermas auf Gen 1,27 rekurrierend festgestellt: „Liebe kann es ohne Erkenntnis in einem anderen, Freiheit ohne gegenseitige Anerkennung nicht geben. Dieses Gegenüber in Menschengestalt muss seinerseits frei sein, um die Zuwendung Gottes erwidern zu können. ... Hinsichtlich seiner Herkunft kann er Gott nicht ebenbürtig sein. ... Die ins Leben rufende Stimme Gottes kommuniziert von vornherein innerhalb eines moralisch empfindsamen Universums.“³ Dass dies der Theologie nicht im Sinne einer Fremdprophetie in Erinnerung gerufen werden muss, sollte sich theologisch von selbst verstehen. Immer dann, wenn es als Religion der Freiheit und Gerechtigkeit begegnete, hat das Christentum seit der Antike die Herzen und Köpfe der Menschen mitgerissen. Noch einmal das letzte Konzil: „Die Würde des Menschen verlangt daher, dass er in bewusster und freier Wahl handle, das heißt personal, von innen bewegt und geführt und nicht unter blindem inneren Drang oder unter bloßem äußeren Zwang“ (GS 17).⁴ In diesem Sinne ist die Freiheit des Menschen, wie die Enzyklika *Veritatis splendor*⁵ es drei Jahrzehnte später ausdrückt, der Freiheit Gottes „nachgebildet“ (VS 42), denn der biblische Gott ist ein geschichtsmächtiger Gott, also ein Gott, der zum Heil seines Volkes Israel und aller Menschen *handelt*.⁶ Er ist eben kein dem Schicksal seines Geschöpfes gegenüber gleichgültiger Gott, der sich damit begnügen würde, die einmal geschaffene Welt der anonymen Macht evolutiver oder sozialer Prozesse preiszugeben. Dass Gott ein Gott ist, der sich uns in Freiheit erschließt und der sich in Jesus Christus auf endgültige Weise als der sich uns mit seiner Liebe beschenkende erweist, das hat sich uns geschichtlich durch seine Offenbarung erschlossen.

² Vgl. Hans JOAS, Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz, Freiburg i. Br. 2004, 122.

³ Jürgen HABERMAS, Glauben und Wissen, Frankfurt a. M. 2001, 30f.

⁴ Diese Aussage wird aufgenommen in VS 42 innerhalb des zentralen Abschnittes „Freiheit und Gesetz“.

⁵ JOHANNES PAUL II., Enzyklika *Veritatis splendor* an alle Bischöfe der katholischen Kirche über einige grundlegende Fragen der kirchlichen Morallehre (6. August 1993), Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 111, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn (lateinischer Text: AAS 85 [1993] 1133–1228). Vgl. zur breiten Diskussion dieser Enzyklika die Literaturangaben in *moralia* 17 (1994) 256–258; *moralia* 18 (1995) 250–253; *moralia* 19 (1996) 281 f.; *moralia* 20 (1997) 311.

⁶ Ein „Gott, der nicht in die Geschichte eingreifen und sich nicht in ihr zeigen kann“, ist „nicht der Gott der Bibel“, so Joseph Kardinal RATZINGER, Kirchliches Lehramt und Exegese. Reflexionen aus Anlaß des 100-jährigen Bestehens der Päpstlichen Bibelkommission, in: *IkaZ Communio* 32 (2003) 522–529, 527.

So hat sich der Freiheitswille Gottes bestätigend durchgetragen, indem Offenbarung ein personales Geschehen wurde. Von daher ist es nur zu verständlich, dass die Theologie den jüdisch-christlichen Gottesglauben *in den Kategorien der Freiheit zu explizieren* unternimmt, kann sie doch so auf eindringliche und für die humane Vernunft nachvollziehbare Weise den Glauben als ein dem Menschen in seiner Würde entsprechendes Geschehen denken, kann sie doch so Gott als den bekennen, der allein das zu erfüllen vermag, worauf der Mensch zwar unbedingt verpflichtet ist, es aber zu garantieren nicht in der Lage ist und kann doch so schließlich Gott als die Hoffnung schlechthin für den Menschen begriffen werden. Ohne Gott, so kann jetzt formuliert werden, droht sich auch spezifisch humanes Tun letztlich in Resignation oder Absurdität zu verlieren. Gerade weil Freiheit als unbedingte zu begreifen ist, gewinnt der Glaube an Gott an Strahlkraft, weil er am Menschenmöglichen ansetzt und nicht vom Defekten aus zu denken beginnt. „Dem Wissen um die Erlösung steht all das nahe, worin sich trotz seiner Schwäche die Würde des Menschen widerspiegelt.“⁷ In abgründige Fragen treibt ein solcher Glaube aber deshalb, weil er Ernst macht mit der Aussage der Schrift über die Gottebenbildlichkeit des Menschen. Weil sie so groß von der gottgewollten Würde des Menschen zu denken wagt, wird ihr der sündige Missbrauch der Freiheit in der grauenvollen Schuldgeschichte des Menschen zur bedrängenden Herausforderung. Letzte Erhellung finden „die erhabene Berufung wie das tiefe Elend, die die Menschheit erfährt“ (GS 13), deshalb im Lichte der Offenbarung. Die Zwiespältigkeit des Menschen (GS 13) muss theologisch nicht verdrängt werden, ja, sie wird im Gegenteil ans Licht gezerrt, weil der freie Mensch um seine Erlösungsbedürftigkeit wissen kann.

Freiheit als Prinzip theologischer Ethik

Diese hier nicht ausgearbeiteten, aber zu erinnernden dogmatischen Bestimmungen können die theologische Ethik nicht unberührt lassen, versteht sie sich doch ausdrücklich als integraler Teil der Theologie als Glaubenswissenschaft. Im hier skizzierten Verständnis der Person läuft dogmatische und moraltheologische Grundlagenreflexion zusammen. Es gibt keine Spaltung in der Anthropologie zwischen beiden Disziplinen. So heißt es etwa ganz in Übereinstimmung mit dem bisher Entwickelten in dem sozialetischen Lehrbuch von Reinhard Marx und Helge Wulsdorf: „Der Rückgriff auf die Person als hermeneutischen Interpretationsschritt ist notwendig, um überhaupt ethisch-normative Begründungen und Forderungen formulieren zu können.“⁸ Allein schon deshalb, um allen Versuchen begegnen zu können, das sittlich

⁷ Karol WOJTYŁA, Quellen der Erneuerung. Studien zur Verwirklichung des Zweiten Vatikanischen Konzils, Freiburg / Basel / Wien 1981, 73.

⁸ Reinhard MARX / Helge WULSDORF, Christliche Sozialetik. Konturen, Prinzipien,

Gesollte auf einen verkürzten Begriff von Wirklichkeit gründen und menschliches Handeln zum bloßen Verhalten degradieren zu wollen, für das lediglich „psychisch-soziale Mechanismen“ (VS 46) Erklärungskraft beanspruchen. Einer solchen Schwundform des Humanen tritt die Kirche entschieden, und sich hier in Einklang mit der theologischen Ethik wissend, im Interesse eines transempirischen Personverständnisses⁹ entgegen. Mit dem in der philosophischen wie in der theologischen Tradition gleichermaßen beheimateten Personbegriff verfügt die Theologie über ein Moralprinzip, das sich nicht zuletzt in den vielfältigen bioethischen Debatten der Gegenwart zu bewähren hat und hier die Momente von Ursprünglichkeit, Unbedingtheit und Universalität in die Ethik einprägt. Was könnte von einem Begriff mehr verlangt werden? Im Bereich der Nutzung gentechnischer Möglichkeiten bedeutet dies etwa, dort die Stimme zu erheben, wo das unveräußerliche und uneingeschränkte Recht auf körperliche Integrität und personale Identität tangiert wird (Beispiel Klonen), wo der Mensch zum Objekt technischer Verfügungsmacht degradiert wird (Beispiel Gentherapie ohne Zustimmung des Patienten), wo nicht therapeutische Interessen das Handeln bestimmen (Beispiel „Verbesserung“ der genetischen Ausstattung), wo die informationelle Selbstbestimmung verletzt wird (Gentest ohne Einwilligung) oder wo die Bedürftigsten aus den Überlegungen ausgeschlossen werden und nicht mehr gefragt wird, ob eine Nutzung auch den Ärmsten zugute kommt (Beispiel „grüne“ Gentechnik).¹⁰

Der Zusammenhang des hier vertretenen theologischen Ansatzes mit konkreten moralischen Fragen der Gegenwart lässt sich auch in anderer Hinsicht darlegen.

Ausgehend von den bis heute nicht überholten Analysen Kierkegaards¹¹ über die Struktur menschlicher „Selbst-Wahl“ kann gezeigt werden, dass menschliche Autonomie sich dann – und nur dann – vollendet, wenn sie sich in Gott gründet, sich von diesem mit sich selbst beschenken und beanspruchen lässt. Einsichtig zu machen ist dabei zugleich, warum der Mensch immer wieder dazu neigt, gegenüber sich selbst, mehr aber noch gegenüber dem anderen Menschen gnadenlos zu werden. Es ist die Angst, die die Freiheit überkommt, wenn sie sich dazu aufgefordert sieht, sich eine verbindliche Existenz zu geben, die sie dazu geneigt macht, sich zu abstrahieren und nun nur noch in

Handlungsfelder (AMATECA – Lehrbücher zur katholischen Theologie, Bd. XXI), Paderborn 2002, 75.

⁹ Vgl. ebd.

¹⁰ Vgl. dazu im Einzelnen und mit zahlreichen Belegen Christoph GÖTZ, Medizinische Ethik und katholische Kirche. Die Aussagen des päpstlichen Lehramtes zu Fragen der medizinischen Ethik seit dem Zweiten Vatikanum (Studien der Moraltheologie 15), Münster 2000.

¹¹ Vgl. Sören KIERKEGAARD, Die Krankheit zum Tode (Philosophische Bibliothek 470), Hamburg 1995.

ästhetisierender Beliebigkeit zu existieren oder gar den mit der Freiheit gegebenen Möglichkeitshorizont auszutoben. Denn sie weiß darum, dass in der Verwirklichung konkreter Möglichkeit, des Liebens eines konkreten Menschen, andere Möglichkeiten nicht nur vernichtet werden, sondern sie sich diesem anderen Menschen, seinem Ja, ausliefert.

Es ist die Versuchung des Menschen, seine Freiheit jenseits von Gut und Böse auszuleben. Die Vorstellung, den Menschen perfektionieren zu müssen durch soziale oder medizinische Techniken, kann als Zeichen dafür verstanden werden, dass der Mensch sich der Anerkennung seines Bedingtheits, seines Verdanktheits, verweigert. Statt sich autonom in Gott zu gründen, auf diesen zu hoffen, wo menschliche Möglichkeit endet, verabsolutiert sich die menschliche Autonomie und wird gewalttätig. Eine menschliche Unterscheidung zwischen lebenswert und nicht lebenswert maßt sich die Rolle Gottes an, muss sich aber auch fragen lassen, ob sie sich nicht maßlos übernimmt. Ein in eigener Autonomie gelebtes Leben, das Freiheit als ethischen Maßstab nimmt, wird sich deshalb Grenzen der Machbarkeit setzen und damit den eigenen Möglichkeitshorizont beschneiden müssen, um nicht in das Dilemma hineinzugeraten, am Ende nicht nur wie Gott sein zu wollen, sondern dies auch zu müssen. Denn nur ein durch Freiheit sich auszeichnender Gott, eine vollkommene Freiheit, der jede mögliche Möglichkeit möglich ist, kann die Hoffnung auf unbedingte, *alle* Menschen umfassende Solidarität, die zu leben dem Menschen aufgegeben ist und die er doch nicht zu leben vermag, weil seine Möglichkeiten begrenzt sind, erfüllen. Stirbt diese Hoffnung ab, stirbt vielleicht auch das Bewusstsein dafür, was es heißt, dass einem jeden Menschen eine unverzweckbare Würde zukommt. Heimliche Verzweiflung macht sich breit und zwingt den Menschen dazu, der Hybris des Gottseins zu verfallen. Entschließt der Mensch sich aber zum unbedingten Seinsollen einer jeden menschlichen Freiheit, entspricht er so dem Gesetz der Freiheit, dann darf nie ein Mensch willkürlich verzweckt werden, aus keinem Interesse.¹²

Freiheit als Geschenk

Wir können damit Folgendes festhalten: der Begriff der gottebenbildlichen, freien Person lässt sich als Prinzip theologisch-ethischer Reflexion bestimmen, er weiß um das Verdanktheits menschlicher Autonomie und er ist in der Lage, sittliche Gesetze des Handelns zu generieren. Freiheit ist insofern die

¹² Vgl. dazu vor allem Thomas PRÖPPER, Autonomie und Solidarität. Begründungsprobleme sozialetischer Verpflichtungen, in: JCSW 36 (1995) 11–26. Auf diesen Ansatz stützen sich auch MARX / WULSDORF, 2002, in ihren Überlegungen zur Begründung ethischer Normen, vgl. a. a. O., 83–92.

⁰ „Die logische Unabhängigkeit der ratio cognoscendi des sittlich Guten verbietet es keineswegs, auf Gott als die ratio essendi zurückzuschließen. Ebendies geschieht bei Thomas

subjektive Erkenntnisbasis des Moralischen¹³ (vgl. II. Vatikanum, Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae* 3: „Nun aber werden die Gebote des göttlichen Gesetzes vom Menschen durch die Vermittlung seines Gewissens erkannt und anerkannt; ihm muß er in seinem gesamten Tun in Treue folgen, damit er zu Gott, seinem Ziel, gelange.“) Freiheit ist transzendentallogisch betrachtet Ermöglichungsbedingung moralischen Seinkönnens. Schöpfungstheologisch betrachtet, ist diese Freiheit Geschenk Gottes. Auch die Bestimmung zur Moralität ist deshalb als Geschenk und Auszeichnung des Menschen zu verstehen. Freilich ist die Bestimmung zur Moralität dem Menschen dann auch Gesetz, ihm wesensgemäß, so dass er sich selbst verfehlt, wenn er dieser Bestimmung nicht nachkommt. Diese Bestimmung hat der Mensch unter konkreten geschichtlichen Verhältnissen zu realisieren, ohne dass nun umgekehrt das normative Moment dieser Verpflichtung von diesen Verhältnissen abhängig würde. Das Faktische – die „Umstände“ – hat aus sich heraus keine Normativität.

Moraltheologie als Theorie des Guten

Mit zielloser Beliebigkeit, die sich in einem Raum jenseits der Sittlichkeit aufzuhalten wähnt, hat Freiheit deshalb nichts gemein. Es ist, so auch der schon eingangs zitierte Konzilstext, eine „verkehrte Weise“, wenn die Freiheit als Berechtigung empfunden wird, „alles zu tun, wenn es nur gefällt, auch das Böse“ (GS 17). Von *wahrer Freiheit* kann dann, so das Konzil, nicht mehr gesprochen werden (vgl. auch VS 35). Die Freiheit ist zwar die Voraussetzung dafür, dass sich das Gute auf der Seite des Subjekts konstituiert, sie ist aber nicht selbst schon alleine und in jeder Hinsicht das Gute für den Menschen überhaupt, weil sie sich dann zirkulär in sich verwickeln würde. Es gibt also nicht nur das Gesetz der Freiheit, sondern auch Gesetze der Freiheit, die sie einbinden in die vielfältige Wirklichkeit des Menschen und der Schöpfung. Hier geht es um die

von Aquin, wenn er die Einsicht der praktischen Vernunft als etwas ursprünglich Erstes bezeichnet und sie zugleich auf die *lex aeterna* Gottes zurückführt.“ Ludger HONNEFELDER, *Ethik und Theologie. Thesen zu ihrer Verhältnisbestimmung*, in: Matthias LUTZ-BACHMANN (Hg.), *Metaphysikkritik, Ethik, Religion*, Würzburg 1995, 141–152, 146.

¹³ In die Debatte um das Verhältnis des Guten zum Gerechten ist sowohl in der Philosophie wie in der Theologie wieder Bewegung gekommen. Eine sich strikt auf Fragen der Gerechtigkeit beschränkende Moraltheorie wird innerhalb der philosophischen Ethik inzwischen von vielen als defizitär eingeschätzt, nicht zuletzt weil damit eine Reihe von Fragen konkreter Lebensführung und geglückter Identitätsfindung unbearbeitet blieben. Aus der Sicht theologischer Ethik vgl. dazu die Studien von Elke MACK, *Gerechtigkeit und das gute Leben. Christliche Ethik im politischen Diskurs*, Paderborn 2002, sowie von Walter SCHAUPP, *Gerechtigkeit im Horizont des Guten. Fundamentalmoralische Klärungen im Ausgang von Charles Taylor* (Studien zur theologischen Ethik 101), Freiburg i. Br. – Freiburg i. Ue. 2003.

Erkenntnis dessen, „was für den Menschen gut ist“ (VS 35).¹⁴ Deshalb ist als Aufgabenbeschreibung für die Moraltheologie festzuhalten, dass sie „als eine Theorie des Guten ... die Verantwortung (hat), das Angebot einer in ihren Augen gültigen Gestalt des Guten gesellschaftlich präsent zu halten, im Gegenüber zu welchem andere Individuen ihre eigene Identität zu formen vermögen. Sie muss ausarbeiten, welche Dimensionen menschlicher Selbstentfaltung in ihren Augen wesentlich sind, wie sie sich zueinander verhalten, wie sie ein einheitliches Ganzes zu ergeben vermögen und wie eine solche Lebensform als freie und gerechte konzipiert werden kann.“¹⁵

Von daher erklärt sich das Anliegen, die Beziehung zwischen Freiheit und Wahrheit nicht aus dem Blick zu verlieren. Es war die offensichtliche Sorge Johannes Pauls II., dass gegenwärtig den Menschen der Zusammenhang zwischen ihrer Freiheit und der Verbindlichkeit sittlicher Wahrheit zunehmend abhanden kommt. Und dezidiert theologisch ist hier hinzuzufügen: Diese hier angemahnte Wahrheit ist christologisch und pneumatologisch vermittelt, denn, so zitiert VS 24 Thomas von Aquin: „das Neue Gesetz ist die durch den Glauben an Christus gewährte Gnade des Heiligen Geistes“ (vgl. S.Th. I-II, q. 106, 1c. und ad 2). Wird der Begriff des Gesetzes auf solche Weise theologisch präzisiert, dann ist damit zugleich auch einsichtig, dass dieses Gesetz „die Freiheit des Menschen nicht (mindert) und noch weniger schaltet es sie aus, im Gegenteil, es garantiert und fördert sie“ (VS 35). Damit ist auch gesagt: Das sittliche Gesetz hat mit Heteronomie nichts zu tun. Veritatis splendor findet hier eindeutige Worte: „Wenn Heteronomie der Moral tatsächlich Leugnung der Selbstbestimmung des Menschen oder Auferlegung von Normen bedeutete, die mit seinem Wohl nichts zu tun haben, dann stünde sie im Gegensatz zur Offenbarung des Bundes und der erlösenden Menschwerdung Gottes. Eine solche Heteronomie wäre nur eine Form von Entfremdung, die der göttlichen Weisheit und der Würde der menschlichen Person widerspricht“ (VS 41). Damit liegt ein hermeneutischer Schlüssel bereit, der Freiheit und Gesetz auf gelungene Weise ins Verhältnis setzt und die genuine Intention des Naturrechts trifft, denn naturrechtliche Aussagen „betreffen Fragen der Würde und Freiheit der menschlichen Person sowie der Gerechtigkeit.“¹⁶ Sie bringen zum Ausdruck, dass es ein vor-positives Recht gibt, das der Verfügungsmacht eines jeden menschlichen Gesetzgebers entzogen bleibt. Deshalb ist die „*naturrechtliche Denkform*“ (Klaus Demmer) alles andere als geschichtlich überholt, insistiert sie doch als kognitivistische Position auf der Wahrheitsfähigkeit moralischer Fragen und verabschiedet sich daher nicht von der Idee universaler Kommunikabilität des Sittlichen.¹⁷ Ohne hermeneu-

¹⁴ SCHAUPP, 2003, 468.

¹⁶ MARX / WULSDORF, 2002, 111.

¹⁷ Vgl. als Überblick: Otfried HÖFFE / Klaus DEMMER / Alexander HOLLERBACH, Natur-

tische Anstrengungen, darauf hat Klaus Demmer wie kaum ein zweiter die Moraltheologie verpflichtet,¹⁸ geht es dabei freilich nicht, denn empirische Faktizität begründet aus sich heraus noch keine Normativität.¹⁹ Hinsichtlich des Menschen geht es immer um die „zu erstrebende Vollendung der Vernunftnatur der menschlichen Person“ (GS 15). Dabei darf sich die Vernunft auch der Gläubigen „nicht auf die bloßen Phänomene“ einengen lassen, sondern sie hat „geistig-tiefere Strukturen der Wirklichkeit“ zu erreichen (ebd., vgl. auch VS 50). Die Rückkehr anthropologischer Reflexionen in der philosophischen Ethik wird die Moraltheologie daher begrüßen, sieht sie hier doch ein gemeinsames Projekt am Werke: eine Moral zum Wohle des Menschen in seiner leib-seelischen Ganzheit.²⁰

Freiheit und Wahrheit

Ausgehend von der lehramtlichen Anerkennung der Religionsfreiheit durch das II. Vatikanum hat der frühere Bundesverfassungsrichter Ernst-Wolfgang Böckenförde, theologischer Ehrendoktor der Katholisch-Theologischen Fakultät Bochum, anlässlich des ihm verliehenen Guardini-Preises im September 2004 sehr nachdrücklich die faszinierende christliche Verbindung von Freiheit und Wahrheit entfaltet. Die Freiheit gehört zur verkündigten Wahrheit der Kirche und so dient sie beiden: der Freiheit, weil sie für sie aus ureigenster religiöser Überzeugung eintritt und der Wahrheit, weil sie ihrer Neutralisierung oder Privatisierung entgegentritt. Und passgenau zu den hier

recht, in: Staatslexikon Bd. 3, 1987, 1269–1318; Wilhelm KORFF, Natur/Naturrecht, in: NHTHG 3 (Erweiterte Neuausgabe 1991), 439–452.

¹⁸ Vgl. zu dem gesamten Thema des Naturrechts die konzisen Ausführungen von Klaus DEMMER, *Fundamentale Theologie des Ethischen* (Studien zur theologischen Ethik 82), Freiburg i. Br. – Freiburg i. Ue. 1999, 81–138.

¹⁹ Grundlegend: Wilhelm KORFF, *Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft*, Mainz 1973. Vgl. ferner auch Udo ZELINKA, *Normativität der Natur – Natur der Normativität* (Studien zur theologischen Ethik 57), Freiburg i. Br. – Freiburg i. Ue. 1994.

²⁰ Nur einige Titel aus den letzten Jahren: Mechthild DREYER / Kurt FLEISCHHAUER (Hg.), *Natur und Person im ethischen Disput*, Freiburg / München 1998; Reiner WIMMER, *Anthropologie und Ethik. Erkundungen in unübersichtlichem Gelände*, in: Christoph DEMERLING u. a. (Hg.), *Vernunft und Lebenspraxis. Philosophische Studien zu den Bedingungen einer rationalen Kultur*, Frankfurt a.M. 1995, 215–245; Martin ENDRESS / Neil ROUGHLEY (Hg.), *Anthropologie und Moral. Philosophische und soziologische Perspektiven*, Würzburg 2000; John McDOWELL, *Wert und Wirklichkeit. Aufsätze zur Moralphilosophie*, Frankfurt a.M. 2002; Gernot BÖHME, *Leibsein als Aufgabe. Leibphilosophie in pragmatischer Hinsicht*, Zug/Schweiz 2003; Ludwig STEP, *Konkrete Ethik. Grundlagen der Natur- und Kulturethik*, Frankfurt a.M. 2004. In der Moraltheologie ist das Thema immer präsent gewesen, vgl. neben den bereits genannten Titeln nur Bernhard FRALING (Hg.), *Natur im ethischen Argument* (Studien zur theologischen Ethik 31), Freiburg i. Br. – Freiburg i. Ue. 1990.

vorgetragenen Überlegungen fährt Böckenförde fort: „Wenn Freiheit, wie es Romano Guardini tiefblickend formuliert hat, darin besteht, dass ich ungehindert tun kann, was zu meinem Menschenwesen gehört ..., dann verwirklicht sich Freiheit nicht von selbst, im Wege passiver Freiheit und Ungebundenheit, sondern muß gewollt werden, und setzt dabei eine Überzeugung von dem, was richtig sei, was zu meinem Menschenwesen gehört, voraus. Eben dadurch zeigt sich, dass Freiheit nicht in einem Recht auf Gedankenlosigkeit oder Beliebigkeit der Meinungen besteht, sondern auf einem Verhältnis zur Wahrheit beruht, dem Bewusstsein, dass es so etwas wie Wahrheit gibt und danach zu suchen ist. Gerade das gibt der Freiheitsforderung ihren Ernst und das personale Gewicht.“²¹

Das in Anschlag zu bringende Kriterium der Freiheit, die um ihrer selbst und deshalb um des Menschen willen zur Konkretion drängt, ist ein notwendiges, aber damit nicht bereits ein als hinreichend behauptetes Kriterium für das, was dem Menschen gut tut. Auf dem Feld der speziellen Moral, das sollte gezeigt werden, sind nähere anthropologische Bestimmungen unumgänglich. Die Moraltheologie ist von dieser Linie bis heute nicht abgewichen und hat sich deshalb stets für die Vielzahl der Fragen angewandter Ethik interessiert. Und dieses Interesse ist christologisch fundiert. Denn sie hat damit das Gedächtnis wachgehalten, dass es den zu bezeugen gilt, der sich den Menschen seiner Zeit so vorbehaltlos und in seiner Liebe bis zur letzten Konsequenz so entschieden zugewandt hat, dass sie sich in ihrem ganzen Sein, mit Leib und Seele, in Beziehung zu sich und ihren Nächsten, befreit und erlöst erfahren konnten.²² In der Begegnung mit Jesus wird eine Sehnsucht wachgerufen, die den Menschen innerlich und existentiell umtreibt, wie Johannes Paul II. sehr eindringlich formuliert hat (VS 16). Hier wird etwas angestrebt, was die Tradition mit Vollkommenheit bezeichnet und was den reinen Legalismus weit hinter sich lässt. Dazu einzuladen ist Ziel der moralischen Verkündigung der Kirche.

²¹ Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE, Wahrheit und Freiheit. Zur Weltverantwortung der Kirche heute, in: zur Debatte 6 (2004) 5–6, 6.

²² Vgl. dazu die breit angelegte Untersuchung von Ulrike KOSTKA, Der Mensch in Krankheit, Heilung und Gesundheit. Eine biblische und theologisch-ethische Reflexion (Studien der Moraltheologie 12), Münster 2000. Kostka zeigt darin, welche Relevanz das Menschenbild biblischer Texte für heutige medizinethische Fragestellungen haben kann. Daran anschließend: Eberhard SCHOCKENHOFF, Krankheit, Gesundheit, Heilung. Wege zum Heil aus biblischer Sicht, Regensburg 2001.