

unabsehbare Entwicklungen andererseits der Priester in einer besonderen Spannung und in einer „konstitutionellen Ohnmacht“ steht. Daher verdichtet sich indessen nur das, was zum christlichen Glauben wesentlich und allgemein gehört. Dieser ist das Paradox einer Armut, die aus sich selbst nichts vermag und der doch alles aufgetragen ist. Dieses Paradox löst sich —

im Christsein und im Priestersein gleichermaßen — nur durch den, auf den der Glaube als lebendigen Partner vertraut. Gegenüber allen Hoffnungen auf ein Heil aus innerweltlicher Entwicklung oder menschlicher Aktion verkörpert der Priester so die Hoffnung auf Gottes endzeitliches Handeln, das allein den Menschen, die Gesellschaft und die Welt vollendet.

## Themen und Meinungen im Blickpunkt

### Von Fremdbeherrschung zur Selbstbeherrschung

#### Moraltheologische Bemerkungen zu Gerhard Szczesnys „Das sogenannte Gute“

Gerhard Szczesny, früherer Abteilungsleiter beim Bayerischen Rundfunk, Begründer der „Humanistischen Union“ und engagierter agnostischer Kritiker des Christentums und der christlichen Kirchen, hat mit seinem neuesten Werk, „Das sogenannte Gute“ (Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1971), kaum weniger Aufsehen erregt als mit seiner 1958 erschienenen Streitschrift, „Die Zukunft des Unglaubens“ (vgl. HK, September 1959, 587 ff.). Doch gibt es auch eine Kontinuität der Intentionen und Wirkungen, so scheint diesmal die Blickrichtung eine andere zu sein. „Die Zukunft des Unglaubens“ war eine streitbare Absage an den von den Kirchen repräsentierten Glauben. „Das sogenannte Gute“ zielt auf die Begründung einer autonomen Ethik, die sich gegen ideologische Systeme und Lehrmeinungen und gegen eine „Fremdbestimmung“ des Menschen durch Religion in gleicher Weise wehren will. Bernhard Stöckle, Professor für Moraltheologie an der Universität Freiburg, setzt sich hier mit den Ausführungen Szczesnys unter Gesichtspunkten der theologischen Ethik auseinander. Zur Position Szczesnys vgl. auch ds. Heft, S. 78 ff.

Die Besprechungen, die Szczesnys neuestes, mittlerweile zum Bestseller aufgerücktes Buch gefunden hat, beziehen sich fast einhellig auf dessen eindeutige und unmißverständliche Absage an das marxistische System im allgemeinen und die Neulinken westlicher Prägung im besonderen. Man bescheinigt dem Verfasser, er, der als „Prototyp des aufgeklärten und aufklärungsbesessenen Linksliberalen“ (Ivo Frenzel in der „Süddeutschen Zeitung“) in unserem Land bekannt wurde, habe in souveräner Weise Abschied von nicht wenigen seiner eigenen, allgemein bekannten Anschauungen genommen. Allerdings, die Betrachtungen, welche die Kritiker zu dem „Alternativentwurf“ dieser programmatischen Schrift angestellt haben, lassen nicht unerwähnt, daß Szczesny ebenso auch Distanz zum Christentum suche: er wolle eine Humanität nicht nur ohne Marx (= Fortschrittsglauben), sondern auch ohne Gott (= Metaphysik).

Indes ist eine dediziert theologische Auseinandersetzung mit ihm noch ausständig. Eine solche scheint jedoch geboten: Teils verdeckt, teils offen werden in dem Buch, das man wegen seiner antignostischen Attitüde durchaus als ein „Adversus haereses“ des 20. Jahrhunderts ansprechen kann, an das Christentum, an dessen Theologie und Moral Anfragen gerichtet. Diese verdienen sowohl ihrem Inhalt nach wie auch in der Form, in der sie vorgetra-

gen sind, überaus ernst genommen zu werden, und fordern zu einer Antwort heraus. Dies nicht zuletzt im Hinblick auf so manche Trends, die unter dem Titel fortschrittlicher Theologie oder „neuer Moral“ gegenwärtig noch immer im Umlauf sind. Anliegen der nachfolgenden Überlegungen ist es deshalb, „Das sogenannte Gute“ nach den wichtigsten theologisch relevanten Themen und Aspekten zu würdigen.

#### Die zwei Grundfragen

Für Szczesny gilt es als ausgemacht: „Die menschliche Geschichte kann nur weitergehen, wenn die Jahrtausende der Fremdbeherrschung des Menschen durch Religionen und Ideologen, Staaten und Parteien von einem Zeitalter der Selbstbeherrschung abgelöst werden, wobei Selbstbeherrschung nicht einfach die Fähigkeit des Menschen meint, sich in einer konkreten Situation zweckdienlich zu verhalten, sondern sich der Disziplin eines ausgeformten Ichideals zu unterwerfen“ (215). Diese wegweisenden Sätze spiegeln deutlich jene beiden fundamentalen Gesichtspunkte wider, von denen her das gesamte Buch konzipiert ist. Dies ist einmal die pointiert vorgetragene Zurückweisung der von den Religionen (vertreten durch das Christentum) und Ideologien (repräsentiert durch den Marxismus) ausgehenden „Schädigungen“ des Menschlichen. Es ist zum andernmal der ohne Zweifel mutige Versuch, ein allein auf den Prinzipien des Humanum basierendes Ethos zu artikulieren, das den Menschen, ohne ihn zu überfordern, wirklich zu sich selbst kommen läßt und ihm eine stabile Zukunft ermöglicht.

Vermutlich werden viele Christen schockiert sein von der Entschiedenheit, mit der Szczesny *Christentum* und *Marxismus* in einem „Verbund“ zusammenschließt. Beide Systeme sind ihm ja „die eindringlichsten Beispiele für die zerstörerische Kraft jedes ideologischen Integralismus, von dessen menscheitsbeglückenden Parolen bestenfalls große Worte übrigbleiben“ (91). Das klingt zugegebenermaßen hart, aber man sollte sich davon nicht kopfscheu machen lassen. Gab es in unserer christlichen Geschichte streckenweise nicht tatsächlich eine in ihrer Wirkung dehumanisierende Überbewertung des doktrinellen Elementes, eine Auswanderung in vergewaltigenden Ideologismus? Davon abgesehen, zeigt sich jedoch, daß Szczesny durchaus auch zu differenzierteren Urteilen fähig ist. So fällt ihm am Christentum doch *eine* Qualität auf, das dieses gegenüber dem Marxismus deutlich abgrenzt und echte

Humanität zu gründen vermag: „Von den drei Kardinaltugenden der Christen: Glaube, Liebe, Hoffnung, ist nur die Liebe, die bejahende Zuwendung zum gelebten Leben, einer Verklärung wert“ (46). Diesem Zugeständnis folgt indes sogleich eine bemerkenswerte Einschränkung: Wie die historische Bilanz zeige, haben die Christen gerade mit der Liebe bisher am wenigsten anzufangen gewußt; sie traten ihren Gang durch die Geschichte unter dem „Primat des Glaubens und der Hoffnung“ an. Dabei verflüchtigte sich bei der gewalttätigen Anstrengung, die Menschen zum richtigen Glauben und Hoffen zu bringen, die Liebe zu einer spirituellen Formel, „mit der Wohltaten wie Untaten gleichermaßen gedeckt werden konnten“. Diese Auskunft zu den sogenannten theologischen Tugenden ist vor allem aus zwei Gründen außerordentlich beachtenswert.

Wann immer in der gegenwärtigen Moraltheologie die Frage erörtert wird, was denn der *Glaube* für das sittliche Verhalten der Christen bedeute, pflegt man ziemlich einhellig darauf zu verweisen, daß die „Offenbarungsmoral“ in ihrer kategorialen Bestimmtheit und Materialität gegenüber einer allein an der Würde des Menschen ausgerichteten Moral zwar keine eigenen und zusätzlichen Forderungen beinhalte, daß aber dessenungeachtet der Glaube dem sittlichen Tun eine „neue“ Intentionalität bzw. Motivation vermittele (*A. Auer, J. Fuchs*). Die demgegenüber doch grundlegende Erwägung, ob denn humane Sittlichkeit eine solche Dynamisierung überhaupt vertrage oder nötig habe und ob der Glaube die Autonomie des Menschen auf dem Gebiet des Ethischen womöglich gar behindere, bleibt dabei mehr oder weniger außer Betracht. Das ist um so verwunderlicher, als nun einmal sehr viele unserer Zeitgenossen den fundamentalen Verdacht hegen, „Gottesglaube und entsprechend eine theonome Begründung der Ethik müsse zwangsläufig zu einer verfremdeten Heteronomie führen“ (*F. Böckle*).

Dieser weitverbreitete, von Szczesny exakt formulierte *Vorbehalt* müßte von der Moraltheologie entschieden aufgegriffen und im Rahmen einer ethischen Besinnung über die „*praeambula fidei*“ dem gängigen Themenbereich „Glaube und Sittlichkeit“ vorgespannt werden. Welchen Schwerpunkt eine solche Behandlung zu setzen hätte — dafür gibt Szczesny einen interessanten Hinweis: jenen Glauben nämlich, der seiner Ansicht nach als Widersacher der Humanität und Saboteur der Liebe zu werten ist, bestimmt er genauer als „libidinöse Glaubensbindung an Begriffe und Wörter“ (47). Er bestätigt aber auch, daß im gegenwärtigen Christentum der „lebendige Christus“ wieder entdeckt werde und „mit ihm als Zentrum des Christseins die Sorge um den konkreten anderen“. Sicher würde Szczesny zugeben, daß diese Wiederentdeckung des lebendigen Christus nicht auf rationalem Kalkül, nicht auf einem Zu-Ende-Denken der Humanität, sondern auf Glauben beruht — womit dem Glauben eine positive Qualität für die Verwirklichung des Sittlichen und insbesondere der Liebe im grundsätzlichen doch bescheinigt wäre.

Zum andern: wer die neueren theologischen Bemühungen um eine existentielle Reflexion der eschatologischen Botschaft mitverfolgt hat, muß es wohl als befremdend empfinden, daß Szczesny gerade an der *Hoffnung* des Christen nichts Rühmendes findet. Anders als bei seiner Einrede gegen den Glauben, ist nicht unmittelbar zu erkennen, was ihn zu solcher Diskreditierung bestimmt. Es

gibt jedoch Hinweise dafür, daß er von der christlichen Hoffnung mutmaßt, sie habe es genau wie das marxistische Zukunftsdenken mit einem Utopismus zu tun, der den Menschen durch Vertröstungen auf ein ständig in die Zukunft enteilendes Morgen um seine Gegenwart und das Glück in der Gegenwart betrüge (vgl. S. 206 und S. 38, wo von der Zukunftsbesessenheit religiöser und politischer Heilslehren die Rede ist). Sollte Szczesny damit etwa gar auf die gegenwärtig so populäre „Theologie der Hoffnung“ (Moltmann) und ihre Abkömmlinge („Politische Theologie“ und „Theologie der Revolution“) anspielen? Es ist jedenfalls auffallend, daß er im Gegensatz zu seinen Darlegungen über den Glauben keine Bedingungen zu nennen weiß, unter denen Hoffnung für ihn vertretbar wäre. Wie immer man darüber denken mag, die Theologen unserer Tage, welche die welthafte Bedeutung christlicher Hoffnung so nachdrücklich herausgestellt haben, täten gut daran, sich im Blick auf das einschlägige Urteil von Szczesny die Frage vorzulegen, ob ihre Erarbeitungen vielleicht doch zu sehr mit Elementen säkularistischer Zukunftserwartung versetzt sind, ob sie so den Vorwurf auf sich ziehen, die Gegenwart zugunsten eines futuristischen Vorweg minimalisiert zu haben. Eines steht sicher fest: hätten sie beispielsweise von der neutestamentlichen Bezeugung herkommend das präsentische Eschaton ähnlich akzentuiert wie das futurische, wären sie wohl besser in der Lage, einer solchen Verurteilung der christlichen Hoffnung zu begegnen.

### Prospekt eines autonomen Humanismus

Abgesetzt von christlichen und marxistischen Angeboten, kreist Szczesnys ganze Sorge um den „autonomen“, „aufgeklärten“ und „mündigen“ Menschen. Da er aber weiß, wie verfälschend heute mit diesem „Typ“ umgesprungen wird, bemüht er sich um entsprechende Absicherung. So erklärt er, der autonome Mensch sei keiner, der ungehemmt bejaht und auslebt, was er in sich vorfindet (214); sein Verhalten werde nicht von der Laune und Beliebigkeit diktiert, sondern stehe unter „der Disziplin eines ausformulierten Ichideals“ (215). Der Begriff des Ichideals ist wohl keine eigene Schöpfung von Szczesny. So bemerkte schon *J. Girardi*<sup>1</sup>: „Das Problem der Begründung der Ethik ist in erster Linie das Problem der Begründung des Ideals oder des idealen Ichs.“ Nun, Szczesnys etwas eklektizistische Darlegungen zufolge schwebt jenes Ichideal, dem der Mensch sich zu „unterwerfen“ hat, nicht wie ein externes Gebot über ihm, es liegt als innerer Nomos in ihm selber. Interessanter als dieser Hinweis erscheint die Auskunft über die beiden Stützen, die das Ichideal tragen und dessen materiale Inhalte besorgen: die von der *Verhaltensforschung* inaugurierte Betrachtung der menschlichen Natur sowie die vom Existentialismus beeinflusste *personalistische* Konzeption des Menschen.

Von daher müssen denn auch Sätze wie diese verstanden werden: Selbstbestimmung ereignet sich, indem wir „die strukturelle Intention der menschlichen Natur zum regulativen Prinzip machen“ (215), oder: „Es gibt eine elementare und profane Menschlichkeit, die als Intention, als eingeborenes Verhaltensregulativ allen Menschen eigen ist“ (93), die sich vor allem in der Schonung des Artgenossen, in der Sorge für die Nachkommen, in personaler Bindung und Freundschaft bekundet (91). Speziell auf die personalistische Komponente dürfte es zurückgehen,

wenn Szczesny darüber hinaus entgegen der heute üblichen, gesellschaftsbezogenen Denkweise mit Leidenschaft für das politisch-individuale Selbstsein eintritt und die Selbsterziehung des einzelnen zu einem geglückten Leben für wichtiger hält als die Versuche, noch mehr soziale Gerechtigkeit und materiellen Fortschritt zu bewerkstelligen (15).

Der Moralthologie gibt dieser *Entwurf einer autonomen Ethik* zweifellos energischen Anstoß zu Selbstbesinnung und kritischer Reflexion. So wäre es angesichts des hohen Ranges, der den Belangen des individuellen Daseins zuerkannt wird, gewiß angebracht, ja notwendig, den traditionellen Traktat über die „Pflichten gegenüber der eigenen Person“ — von vielen Moralthologen zugunsten entprivatisierter, mehr gesellschaftsbewußter Ausrichtung der christlichen Ethik stillschweigend aus dem Repertoire ihrer Darlegungen gestrichen — neu zu erwecken und zu bearbeiten. Die Anmahnung, die Rückkehr zum Menschen als Individuum wieder einzuleiten, macht sich im übrigen im zeitgenössischen Bewußtsein und Denken mehr und mehr bemerkbar<sup>2</sup>. Das Thema von der personalen Identität des Menschen darf von der Moralthologie nicht weiter derart vernachlässigt werden.

### Die bleibenden Grenzen

Allerdings: die Fundgrube sittlicher Maßstäbe und Richtpunkte menschlicher Vollendung in solch exklusiver Weise auf Verhaltensforschung und immanenten Personalismus einzugrenzen, wie das hier geschieht, kann nicht befriedigen. Wird da nicht außer Betracht gelassen, worauf *D. Whyss*<sup>3</sup> hingewiesen hat: daß es wohl eine absolute Sittlichkeit gibt, der Mensch dagegen ein tragisch gebro-

chenes Geschöpf ist, dem weder Vernunft noch Triebe die Sicherheit bindender sittlicher Entscheidungen vermitteln, daß also die Gebrochenheit des Menschen die ständige Verborgenheit absoluter Werte bedingt? Droht zudem der Rekurs auf eine menschliche Autonomie, welche die Selbstverantwortung und Freiheit durch Loslösung von jeder transzendenten Grundierung zu sichern glaubt, letztlich und endlich nicht doch in eine fatale, nihilisierende Absolutsetzung des menschlichen Selbstseins und der ihm zugeordneten Mitwelt auszumünden?

Szczesny scheint das selbst irgendwie zu spüren: so betont er, daß zur *Konstituierung des Maßstabes*, den wir nötig haben, auch der Horizont der Endlichkeit und Rätselhaftigkeit des Lebens mit in Erwägung zu ziehen sei (215). Über die Notwendigkeit dieser Orientierung äußerte er sich jüngst in seinem Referat vor der Katholischen Akademie in Bayern (vgl. ds. Heft, S. 78): Die Überzeugung von der Endlichkeit und Rätselhaftigkeit des Daseins befreie vor allem von der Stupidität des Positivismus. „Daß alles Leben endlich ist und Grenzen hat, erlaubt uns, nicht darin aufzugehen. Unsere Existenz umfaßt mehr als Anthropologie, Humanität und Moral.“ Damit wäre doch, so will es wenigstens scheinen, eine Vorbereitung für die Anerkenntnis geschaffen, daß von seinem originären Ansatz her der Glaube an Gott gerade kein Bekenntnis zur „Fremdbeherrschung“ bedeutet, vielmehr der „Selbstbeherrschung“ des Menschen den wirklich *absoluten* Grund erschließt. *Bernhard Stöckle*

<sup>1</sup> Überlegungen zur Begründung einer weltlichen Moral, in: *Moderner Atheismus und Moral*, Weltgespräche Bd. 5, Freiburg 1968, 35

<sup>2</sup> Vgl. etwa *F. Matson*, *The Broken Image. Man, Science and Society*, New York 1964; *U. Sonnemann*, *Negative Anthropologie*, Hamburg 1969; dazu auch die Werke des Psychoanalytikers *E. Erikson*

<sup>3</sup> *Strukturen der Moral*, Göttingen 1968, 211

## Sonderberichterstattung Synode (IX)

### Gemeinsame Synode und kirchliche Strukturreform

*Im folgenden berichten wir über die bisherigen Beratungen in drei Synodenkommissionen, die nicht nur im Kommissionenkatalog nebeneinander stehen, sondern auch eine gemeinsame Thematik haben. Es sind jene Kommissionen, die sich vorwiegend mit Strukturfragen zu beschäftigen haben, die Kommissionen VII—IX. Eigentlich kann ihre jeweilige Beratungsarbeit nicht unabhängig voneinander dargestellt werden. Wenn z. B. eine Neustrukturierung der Gemeinden angestrebt wird, dann stellt sich zugleich die Frage, welche Typen von Priestern oder Gemeindeführern für welchen Typus von Gemeinde und übergemeindlicher Seelsorge notwendig ist. Und ein Gesamtkonzept der Mitverantwortung muß in Beziehung gestellt werden sowohl zu einer Gesamtordnung der kirchlichen Dienste wie zum strukturell-organisatorischen Aufbau der Kirche am Ort und im Bistum. Doch empfiehlt sich eine getrennte Darstellung in ein und demselben Heft, weil die Einzelthemen dieser drei Kommissionen zwar ständig miteinander zu verklammern sind, der Stand der Beratungen in den drei Kommissionen jedoch recht verschieden ist: Kommission VII befindet sich im wesentlichen noch im Sta-*

*dium der Vorpapiere und des Detailstudiums, Kommission VIII und IX haben bereits ausgearbeitete Entwürfe vorgelegt. Aber nur die Kommission VIII scheint bisher zu einem runden Ergebnis gekommen zu sein.*

### Sachkommission VII: „Charismen, Ämter, Dienste“

Die Ausgangsposition der Sachkommission VII (K VII) „Charismen, Dienste, Ämter“ war durch Faktoren gekennzeichnet, die in gleicher Dichte auf keine andere Synodenkommission zutreffen.

1. Im Unterschied zu anderen Kommissionen — man denke etwa an K V mit ihrer naturnotwendig vagen Thematik Kirche und Gesellschaft oder an K X mit ihren weit auseinanderlaufenden Themenkreisen Gesamtkirchliche Kooperation, Ökumene, Mission — wurde ihr ein ziemlich genau umgrenzbarer Beratungsbereich zugewiesen. Die Frage nach dem kirchlichen Amt und den das