

Kardinal Frings in der deutsch-polnischen Frage eher zurückgehalten hat.

Der Brief wurde von den Vertriebenen trotz Kritik als pastorales Dokument im wesentlichen positiv gewertet. Günstig wirkte sich aus, daß Kardinal Döpfner bereits 1960 als Bischof von Berlin darauf hingewiesen hatte: Krieg als Mittel zur Neuordnung des Verhältnisses zwischen Polen und Deutschen scheidet von vorneherein aus, das deutsche Volk kann nach allem, was in seinem Namen geschehen ist, den Frieden nur unter sehr großen Opfern erlangen. Und für die Zukunft sei die Gemeinschaft der Völker wichtiger als Grenzfragen.

Wichtig war auch das vatikanische Umfeld. Der Vatikan hatte zu dieser Zeit bereits eingesehen, daß es keinen Weg gab, ohne die polnischen Bischöfe einen Modus vivendi in Polen zu erreichen. Paul VI. hatte den großen Wunschtraum, Polen zu besuchen, vor allem im Kloster Tschestochau die Mitternachtsmesse im Jahr 1966, dem Jahr des Millenniums, zu feiern. Er sollte sich nicht erfüllen. Es gibt aber keinerlei Hinweise, daß die vatikanische Seite die deutschen und polnischen Bischöfe zum Briefwechsel zusammengeführt hat. Das wird auch von Bischof Hengsbach energisch dementiert.

Der Briefwechsel war kein isolierter historischer Vorgang. Er war Etappe auf dem Weg und zeigt die Auseinandersetzungen der damaligen Zeit, aber auch die heute noch schwebenden Probleme. Er wurde jedoch für die Folgezeit wegweisend. Entscheidend ist, daß die kirchlichen Kontakte sich zu dem Zeitpunkt weiterentwickeln konnten, als auch politisch durch den Warschauer Vertrag dem polnischen Sicherheitsbedürfnis mehr Rechnung getragen wurde.

Durch die Ausrufung des Kriegsrechtes in Polen wurden zahlreiche Kontakte unterbrochen, die in den letzten Jahren auch zwischen den Katholiken geknüpft worden waren. Aber die materielle Hilfe, die nach Polen ging, ist nicht vergessen. Die vielen Kontakte, die Briefe, nicht zuletzt die Hilfe in der Not sind ein Kapital für die Zukunft,

das nicht verspielt werden darf. Es sind nicht nur Pakete nach Polen gegangen. Zehntausende von Freundschaften sind entstanden.

Gelassen weitere Schritte tun

1985 sieht Polen anders aus als 1965 und 1980. Das Land ist wirtschaftlich und Gesellschaftlich weitgehend ruiniert. Die Kirche hat eine größere Verantwortung für die Erhaltung und Förderung der Nation übernommen. Die Partei ist immer noch völlig geschwächt. Die Kirche ist fast so mächtig wie zur Zeit von Kardinal Wyszynski. Innenpolitische Vorgänge haben heute Priorität. Das schlägt sich auch in der Haltung der Kirche nieder, auch in den deutsch-polnischen Beziehungen, wobei der Spielraum der Laienorganisationen eingeschränkt worden ist.

Verhängnisvoll wäre es, wenn in Polen, auch in kirchlichen Kreisen, die Tendenz fortschreiten würde, für eigene Versäumnisse in einer Art Sündenbockprojektion immer wieder auf die Vertriebenen hinzuweisen, sie zu Revanchisten zu machen. Die eigentlichen Opfer des Zweiten Weltkrieges auf deutscher Seite sind die Flüchtlinge und Vertriebenen. Sollen sie sich als Mitglieder einer Kollektivschuldgemeinschaft fühlen, einer Kollektivschuld, von der sich die polnischen Bischöfe mehrmals distanziert haben?

Einem friedlichen Verhältnis steht immer noch die Ungleichheit der Beziehungen entgegen. Die Deutschen sind materiell die Gebenden, die Polen die Nehmenden. Das erfordert auf der einen Seite Zurückhaltung und Takt, auf der anderen Seite darf der Unmut des Empfangenden über seine wirtschaftliche Lage nicht dazu führen, den Schenkenden zu beschimpfen.

Wer bis zu dieser Stelle des schwierigen deutsch-polnischen Verhältnisses vorgedrungen ist, darf gelassen und geduldig weitere Schritte tun. Er darf aber nicht einfach warten. Auch müssen die Deutschen lernen, daß der Verzicht auf diesem Feld zu einem unverzichtbaren politischen Mittel geworden ist.

Reinhold Lehmann

Die Bedeutung des Glaubens für die Ethik

Kongreß der Moraltheologen und Sozialethiker in Brixen

Jede wissenschaftliche Disziplin muß von Zeit zu Zeit auf sich selbst reflektieren, um sich über ihr Aufmerksamkeitsspektrum, ihre Methoden und Erträge Rechenschaft zu geben. Die Notwendigkeit solcher Inspektion ergibt sich aber auch daher, daß die vielfältigen Ansätze und unterschiedlichen Positionen nur so lange wahrheitsfähig bleiben, als sie miteinander im Gespräch sind, sich prüfend einander aussetzen und für die Verarbeitung von Einwänden und neuen Einsichten offen sind.

Wie dringlich solche Gespräche sind, zeigte sich bereits an der großen Teilnehmerzahl, die sich zum 22. Interna-

tionalen Kongreß der Moraltheologen und Sozialethiker in der Cusanus-Akademie Brixen/Südtirol (die Gesamtleitung hatte *Karl Golser*, Brixen) trafen. Zwar hatte sich bereits ein früherer Kongreß (Fribourg 1977) Grundlagenfragen gewidmet (vgl. HK, November 1977, 576–581), doch zeigen sich sowohl das Schrifttum wie der Diskussionsverlauf bei den vorangehenden Kongressen über „Kompromiß“, „Information und Gewissen“ und „Recht und Sittlichkeit“, daß die Fragen der Begründung von Normen, der Vernünftigkeit der Ethik und der Bedeutsamkeit des Glaubens noch immer nicht hinreichend

ausdiskutiert sind. Während jedoch bislang das Problem der Handlungsrelevanz des Glaubens meist abstrakt und von der theologischen Erkenntnislehre her entwickelt wurde, hatte man dieses Mal die Absicht, von *konkreten Handlungsfeldern* auszugehen, nämlich dem Umgang mit menschlichem Leben, mit geschlechtlichen Beziehungen und mit der Arbeit, und mit ihrer Hilfe zu ermitteln, welche Bedeutung der Glaube für das sittliche Handeln habe.

Verfügung über menschliches Leben und Herrschaftsrecht Gottes

Exemplifiziert wurde die Problematik zunächst anhand der Frage nach der *Verfügung über das eigene Leben*. Einstellung und Respekt der Christen wurde in dieser Frage vornehmlich geprägt vom Recht des Nächsten auf sein Leben, wie es im 5. Gebot grundgelegt und in Jesu Aufforderung zur Gewaltlosigkeit verdeutlicht wurde, und vom Gedanken der Heiligkeit des Lebens als Gabe Gottes. *Josef Fuchs* (Rom) sah in diesem Faktum und in der heute häufiger vertretenen Meinung, daß die Ablehnung von Suizid und Euthanasie den Glauben an Gott voraussetze, Berechtigung und Notwendigkeit für die Frage nach der ethischen Relevanz des Glaubens. Fuchs hielt allerdings die Antwortmöglichkeiten von vornherein für beschränkt durch den christlichen Begriff des Glaubens selbst, insofern dieser als ganzheitlicher menschlicher Vollzug ein menschliches Selbstverständnis und eine menschliche Grunderfahrung eines absoluten Sollens als Bedingung seiner eigenen Möglichkeit enthält. Somit dürfe die Suche nach dem, was sich aus dem Glauben zum ethischen Problem der Verfügung über das menschliche Leben ergibt, nicht abgekoppelt werden von der Frage, was menschliche Einsicht dazu einbringen könne.

Auch von der Schöpfungstheologie her sah Fuchs im Glauben sittliche Erfahrung und sittliche Erkenntnismöglichkeit nicht bloß faktisch, sondern notwendigerweise impliziert und integriert. Der Haupteinwand gegen die gänzliche Theologisierung der vielen heutigen Fragen des Verfügens über menschliches Leben ergab sich für Fuchs aber aus der *inneren Fragwürdigkeit der verwendeten theologischen Argumentationsfiguren selbst*: Während der unmittelbare Rückgriff auf biblische Worte und ihre Wirkungsgeschichte zwangsläufig zu Inkonsistenzen und sogar Widersprüchen zu anderen Aussagen der Bibel führe, liege der Bezugnahme auf den Schöpfergott als alleinigen Herrn über Leben und Sterben ein fragliches, weil den Menschen als von Gott gewollten ebenbildlichen Partner nicht ernst nehmendes Gottesbild zugrunde. Das Bedenkliche am Versuch, die normativen Konkretionen aus der durch die heilsgeschichtliche Gott-Mensch-Begegnung begründeten Würde zu gewinnen, sah Fuchs im Außerachtlassen der in diese Beziehung integrierten Eigenwürde des Menschen, „in Freiheit den Sinn seines Selbst geschichtlich zu konkretisieren und zu leben“. Bei der Argumentation mit der Vorbildlichkeit des Sterbens Christi endlich werde häufig fälschlicherweise das passive Geschehenlassen anstelle der Annahme des Sich-aufge-

ben-Müssens zum normgebenden Bezugspunkt gemacht. Trotz der Ausgrenzung unmittelbarer normativer Konsequenzen hielt Fuchs den Glauben für den Umgang mit menschlichem Leben und Sterben für erfolgreich. Er sah diese Bedeutsamkeit vor allem in der Befähigung des Glaubenden, bestimmte Glaubenshaltungen handelnd zum Ausdruck zu bringen. Weil der Glaube Leben als Gabe des Schöpfers deutet, läßt er die Ehrfurcht deutlicher und intensiver als die angemessene Grundhaltung erscheinen, als dies bei sehr vielen Nicht- oder Andersgläubenden der Fall ist, die sich ihr aber ebenfalls verpflichtet wissen. Dies bestärkt die Aufmerksamkeit für humanes Handeln im Bereich menschlichen Lebens und Sterbens. Spezifischer als die Ehrfurcht ist die Ermöglichung von Handlungen, in denen die innere gläubige Einstellung verleblichten Ausdruck findet. So kann die Hinnahme eines leidvollen Sterbeprozesses „gewollter Ausdruck der gesollten Hinnahme des Sterben-Müssens“ sein. Obschon äußerlich von den Handlungskonsequenzen einer fatalistischen Einstellung nicht zu unterscheiden, ist solches Sterben dann „mehr“ als bloße Resignation, nämlich Geste der Dankbarkeit gegenüber dem Geber des Lebens und Zeugnis der Hoffnung auf ein Sterben in die Auferstehung hinein.

Geschlechtliche Beziehung und evangelisches Liebesgebot

Wie Fuchs setzte auch *Hans Rotter* (Innsbruck) beim Glaubensbegriff an. Während es Fuchs auf die anthropologischen Strukturen und Voraussetzungen des Glaubensvollzugs ankam, hob Rotter auf die Struktur der Begegnung mit einem personalen Gegenüber und auf die Untrennbarkeit von Hören und Tun ab. Im Glauben begegne der Mensch der Wirklichkeit Gottes, die sich in der geschichtlichen Selbstmitteilung Gottes eröffne und zu der der Mensch Stellung nehme. Umgekehrt hätten sittliche Entscheidungen eine Tiefendimension, die sie implizit als Stellungnahme zu Gott erscheinen läßt, der in diesen Forderungen begegne. Rotter interpretierte diesen Rahnerschen Gedanken so, daß in der sittlichen Entscheidung nicht nur vernünftige Erkenntnis eines Sachverhaltes und Gehorsam gegenüber diesem Vernunfturteil stattfinde, sondern ein Anspruch von einer transzendenten Wirklichkeit her ergehe, auf die sich der Mensch vertrauensvoll und gläubig einlassen soll. Sittliches Handeln hat in dieser Logik geradezu unweigerlich Antwort-Charakter auf die vorgängige und keineswegs immer explizite Selbsterschließung Gottes in der Geschichte und ist insofern ein Akt des Glaubens. Entsprechend besage die theologische Redeweise vom Willen Gottes nicht eigentlich, daß Gott autoritativ dieses oder jenes Gebot erlassen habe, so daß sich unmittelbar aus der biblischen Tradition einzelne inhaltliche Normen gewinnen ließen, sondern lediglich, daß Gott das Heil aller Menschen will und den Menschen einlädt, diesem Heilswillen liebend zu erwidern. Die Eigenart christlichen Glaubens bestehe darin, daß er das Liebesgebot als grundlegendes und zusammen-

fassendes Gebot vom Lebenszeugnis Jesu Christi her versteht und sich an ihm ausrichtet.

Nach Rotter sind deshalb die sittlichen Verpflichtungen des Menschen im Handeln Gottes begründet, wobei die Erkenntnisgrundlage nicht die Beschaffenheit des göttlichen Handelns in sich sei, sondern die menschliche Betroffenheit hiervon. Wäre Gottes Liebe zum Menschen nämlich grundsätzlich anders als menschliche Liebe, könnte sie ihn nicht treffen. So aber stößt er auf sie in seinen Lebenserfahrungen und besonders in der Gestalt Jesu Christi; „das gibt das Recht, auf Gott zu vertrauen, und bringt die Verpflichtung, seine Liebe zu erwidern“. So gesehen, gewinnt jedes menschliche Tun die Qualität einer Symbolhandlung, d. h., sie erschöpft sich nicht darin, den anthropologischen Gegebenheiten und Bedürfnissen des anderen gerecht zu werden, sondern drückt darüber hinaus die Liebe zu ihm und – durch ihn vermittelt – die Liebe zu Gott aus.

In der anschließenden Diskussion wurde von *B. Hintersberger* (München) ergänzend daran erinnert, daß sich Moraltheologie und kirchliche Moral gerade in Fragen der Geschlechtlichkeit häufig humanwissenschaftliche Einsichten erst im nachhinein angeeignet oder sie gar infolge einer Überdehnung der Glaubenskompetenz abgewehrt hätten. Der Glaube wirkt sich in der Sexualethik Rotter zufolge jedoch aus in Grundhaltungen, die vom Menschenbild und der gläubigen Grundeinstellung des Erkennenden geprägt werden. Als Beispiel nannte Rotter die Bereitschaft, sich für den anderen auch in den Tod zu geben mit der Folge, daß die Sorge um die eigenen Rechte zwar berechtigt sei, aber nicht den Vorrang in der Gestaltung einer Beziehung beanspruchen dürfe. Weitere Grundhaltungen, die sich aus der Anwendung des Liebesgebots ergäben, sah er im Drängen der Liebe, sich über den Partner hinaus zu schenken, im Vertrauen darauf, daß die Fortsetzung einer Ehe auch bei Schwierigkeiten nicht einfach sinnlos ist und durch Sichmühen um Bekehrung und Vergebung eine Chance birgt sowie in der Achtung auch vor den unfreiwillig Ehelosen.

Arbeitswelt und Sinnhaftigkeit

Der Bonner Sozialethiker *Lothar Roos* sah die Beantwortung der Frage nach der Relevanz des Glaubens für gesellschaftliche Handlungsprobleme entscheidend davon abhängen, was man als den Gegenstand der katholischen Soziallehre bestimmt. Geht es mit der klassischen Naturrechtsethik fast ausschließlich um die sittliche Ordnung des menschlichen Zusammenlebens für alle Menschen guten Willens, so haben die Ergebnisse des Nachdenkens zwangsläufig den Charakter von Vernunftkenntnissen. Rechnet man hingegen auch die Reflexion auf die Eigenart des Miteinander der Christen als Volk Gottes und auf die Beziehung zwischen Kirche und Welt im Hinblick auf die noch ausstehende Vollendung der Geschichte zu ihrem Aufgabenbereich, wie das die neuere kirchliche Soziallehre seit „*Gaudium et spes*“ getan hat, so ergibt sich ein „theologischer Überschuss“ (Nikolaus Monzel), der

sich in die materiale Ethik hinein auswirkt. Beide Auffassungen seien legitim, doch sei in der gegenwärtigen geistesgeschichtlichen Situation, die Roos als *Krise der instrumentellen Vernunft und der Machbarkeit* charakterisierte, die Soziallehre gerade in ihrer theologischen Komponente vonnöten. Mit der überall aufbrechenden Frage, was der Mensch von dem, was er könne, tun solle oder dürfe, stehe die Menschheit am Ende der Neuzeit wieder vor der Frage nach der sinnstiftenden Einheit des menschlichen Lebens und der menschlichen Gesellschaft, die sie am Beginn der Neuzeit auf sich beruhen gelassen habe; am heftigsten komme diese Sinnkrise der säkularisierten Gesellschaft in ihrer vielleicht zentralsten Lebensform, der *Arbeit*, zum Ausbruch.

Roos legte freilich mehrfach Wert auf die Feststellung, daß die erforderliche Aufmerksamkeit für die theologische Dimension der christlichen Gesellschaftslehre keinesfalls exklusiv sein dürfte. Humanwissenschaftlich-philosophische Reflexion und sachwissenschaftliche Analyse bleiben unverzichtbar. Gerade in der Überdehnung der theologischen Argumentation und der Überschreitung in das Feld der „Eigengesetzlichkeit der Kultursachbereiche“ sah er die Gefahr des Integralismus, die er an historischen und aktuellen Beispielen immer wieder anklingen ließ.

Nach einer gedrängten, aber hilfreichen Übersicht über Sinndefizite in der heutigen Arbeitswelt, unter denen die Betroffenen leiden, versuchte Roos darzulegen, welche sittlichen Anstöße und konkreten Verbindlichkeiten sich aus dem Sinnhorizont theologischen Denkens für diese Probleme ergeben. Eine erste Gruppe von Argumenten entnahm Roos der theologischen Anthropologie, z. B. die Bejahung der mit jeder Arbeit verbundenen unvermeidlichen Last; die gleiche personale Würde jeder notwendigen oder sinnvollen Arbeit in einer Gesellschaft; der Anspruch auf ein Quantum an Ruhe, das nicht bloß der Regeneration der Arbeitskraft dient, sondern die Möglichkeit von Liebe, Freundschaft und Gebet verbürgt.

Eine zweite Gruppe von Aussagen zu einer Ethik der Arbeitswelt leitete Roos aus dem Selbstverständnis der Kirche als „Zeichen und Werkzeug“ der Heilsgnade her: Kirche ist der Ort, wo Glaube, Hoffnung und Liebe die Sittlichkeit spezifisch durchwirken können, weil sie dort als gelebt und lebbar erfahren für den einzelnen und das Miteinander bedeutsam werden; entsprechend besteht für die Glaubenden etwa bei der Bemühung um gerechtere Verteilung der Güter die Pflicht, „aus dem Glauben an die je größere Kraft der Liebe gegenüber den Gegenkräften nicht Wege des Hasses, des Konfliktaustrags und der Partizipation zu suchen“. Diese Wertvorzugsregel habe ihren Grund in der Glaubensüberzeugung, daß die Liebe stärker ist als der Haß. Auch als Gemeinschaft, die im Laufe ihrer Geschichte bestimmte Erfahrungen gesammelt und sie immer wieder als hilfreich erkannt hat, könne Kirche bestimmte Lösungen und Präferenzen in das gesellschaftliche Bemühen der Gegenwart um bessere Lösungen einbringen. Eine weitere Chance sah Roos in kirchlichen

Gruppen, die aus dem Glauben geprägt christliches Leben dichter als üblich und ansteckend vorleben.

Von Paradigmen zu Positionen

Wären in ihren Positionen divergierende Referate zu gleichen Themen gehalten worden, wäre das Gespräch möglicherweise insgesamt leichter gewesen. Da aber die unterschiedlichen Positionen an unterschiedlichen Inhalten vorgetragen wurden, blieb die in den Arbeitsgruppen vorbereitete Diskussion streckenweise mühsam und mißverständlich. Die unterschiedlichen Standpunkte wurden aber doch deutlich. *Fuchs* kam zum Ergebnis, der christliche Glaube könne nicht die Instanz sein, die allein aus sich heraus eindeutige inhaltliche Handlungsnormen für das Verfügen bzw. Nichtverfügen über menschliches Leben schaffe. Zwar könne der Glaube mäeutisch auf gutes menschliches Handeln gegenüber menschlichem Leben und Sterben aufmerksam machen und dieses als christlichem Glauben kongruent aufzeigen. Eine spezifische Relevanz für das sittliche Handeln erkannte *Fuchs* dem Glauben aber nur im Bereich der Haltungen zu. Den formulierten Überzeugungen und Systemen voraus liege die „Urerfahrung“ der Würde und des Geschenkseins menschlichen Lebens und eine entsprechende Sittlichkeitserfahrung. Was sich an kirchlicher Lehre bezüglich der Verfügung über menschliches Leben herausgebildet habe, verdanke sich also nicht ausschließlich dem christlichen Glauben, ihren Aussagen komme „moralische Sicherheit“ zu. Dies schließe Meinungsverschiedenheiten in Einzelfragen nicht aus.

Auch *Rotter* distanzierte sich von einem Verständnis von Moralthologie, dem es primär darum zu tun wäre, unvermittelt aus der biblischen Offenbarung einzelne inhaltliche Normen abzuleiten. Auch er bekannte sich dazu, daß normative Sätze in ihrem kategorialen Inhalt für die Vernunft einsichtig sein müßten und insofern nicht als Glaubensgeheimnisse gelten könnten. Trotzdem setzte er die Bedeutsamkeit des Glaubens für die Ethik höher an als *Fuchs*. Das lag zum einen daran, daß er der Aufgabe der Moralthologie in erster Linie gar nicht in der Präsentation von Norminhalten sah, sondern in Hilfen zur Erkenntnis und Beantwortung des personalen Anspruchs Gottes, also konkreter in den personalen Grundvollzügen von Glauben, Hoffen und Lieben. Als hermeneutische Schlüsselkategorie verwendete *Rotter* den Begriff „Zeugnis“ im Sinn von Bezeugen. Mit Hilfe dieser Kategorie konnte er Grundhaltungen, zentrale Erfahrungen im Leben und den Glaubensvollzug in seiner Handlungsdimension beziehen auf das Lebenszeugnis Jesu Christi und die als Bund interpretierte Inanspruchnahme des Gottesvolkes in seiner Geschichte.

Rotter veranschlagte die Bedeutung des Glaubens für das sittliche Handeln aber auch deshalb höher als *Fuchs*, weil er das kulturelle Ethos ins Spiel brachte: Was konkret und existentiell als sinnvoll eingesehen oder als Anspruch an die eigene Person akzeptiert werde, werde über die jewei-

lige rationale Begründung hinaus auch bestimmt von dem, was im Handeln als realisierbar erfahren wird. Deshalb könne die aus dem Glauben gewonnene Grundausrichtung an dem, was sittlich zu tun ist, eben doch von entscheidender Bedeutung sein.

Roos wiederum sah den spezifischen Beitrag des Glaubens zur Gestaltung weltlicher Handlungsfelder im Einbringen der Sinnedimension, die der ganz auf die Ratio und ihre technische Anwendung verengten modernen Zivilisation abhanden gekommen sei. Er sah die Handlungsrelevanz des Glaubens vor allem im Subjekt des Glaubens: Das sind nach ihm einmal die einzelnen Glaubenden bzw. kleinere Gruppen, die über die Änderung des vom Glauben erleuchteten und Sinn suchenden Bewußtseins auch die Strukturen in Richtung auf ein Mehr an Sinnermöglichung verändern könne. Zum anderen ist das die Kirche, mit der die Glaubenden als einzelne und miteinander aus Glaube, Hoffnung und Liebe leben.

Erreichtes und Ausstehendes

Bei einer Bilanzierung des Gespräches dürften wohl die meisten Teilnehmer zum Ergebnis kommen, daß zwar grundlegend Neues nicht gesagt wurde, daß aber die Darstellung, Erprobung und Überprüfung der unterschiedlichen Positionen gleichwohl an der einen oder anderen Stelle weitergeführt hat. So war man sich darüber einig, daß weder der unmittelbare Rekurs auf biblische Worte noch das Sich-Begnügen mit lehramtlichen Festlegungen die in den verhandelten Wirklichkeitsbereichen anstehenden Probleme lösen könne. Die Warnung vor einer theologischen Argumentation, die glaubt, sich von der Auseinandersetzung mit philosophischen oder anderen auf Vernunft bedachten Lösungsversuchen dispensieren zu dürfen, kam von den unterschiedlichsten Positionen. Andererseits bestand auch fragloser Konsens darüber, daß der Glaube auf das sittliche Handeln rückwirkt, besonders was die Relevanz der gläubigen Grundausrichtung der Person für die Richtigkeit und Gutheit sittlicher Entscheidungen betrifft. Eine wesentliche Weiterung gegenüber den früheren Debatten um das Verständnis des theologischen Charakters der Moralthologie, in denen das Stichwort Motivation im Vordergrund stand, ergab das Gewicht, das den *Grundhaltungen* und *Ausdrucks-handlungen* innerhalb dieser Problemstellung zugeschrieben wurde. Daß man sich trotz zeitweisen Streits in der Sache aufeinander zubewegte, ließ sich auch daran ablesen, daß die Referate und Diskussionsbeiträge sich weitgehend von Reizwörtern und holzschnittartigen Positionzurechnungen freihielten und so dem differenzierteren Spektrum vorhandener Standpunkte Rechnung trugen. Möglicherweise wäre man zu noch mehr Übereinstimmung gelangt, wenn von vornherein jene semantische Sorgfalt geübt worden wäre, die in der Schlußdiskussion unter der Moderation von *Franz Furger* (Luzern) zustande kam. Es stellte sich heraus, daß weder „sittliches Handeln“ noch „Glaube“ und nicht einmal „Norm/normativ“ in den verschiedenen Beiträgen gleichbedeutend verwen-

det worden waren. Freilich lagen die Differenzen nicht bloß im Begrifflichen, sondern offensichtlich auch im Verständnis der Themenstellung: Während bei Fuchs alle Ausführungen auf die Frage hin zentriert waren, ob der christliche Glaube ihm wesenseigene Einsichten für die Lösung normativer Probleme sittlich richtigen Handelns habe, die von anderen oder nichtglaubenden Weltanschauungen her nicht erreichbar sind, ging es Rotter um die Auswirkung des Glaubens auf das gesamte Ethos. Roos hingegen wendete die Problemstellung eher praktisch-pastoral, indem er fragte, was die aufgrund der Sinnkrise der Gesellschaft notwendige stärkere Hervorhebung des theologischen Moments zusammen mit den humanwissenschaftlich-philosophischen Erkenntnissen und der sachwissenschaftlichen Analyse zur Sinnermöglichung beitragen könne.

Ein Problem der gesamten Theologie

Klaus Demmer (Rom) wies unter Zustimmung des Auditoriums auf die Unterschiede hin: wurde bei den einen die Kommunikabilität sehr stark betont in der Absicht, die gewonnenen Werteinsichten ins gesellschaftliche Ringen um Orientierung einzubringen (etwa so *Franz Böckle*, Bonn), wollten andere die Gefahr einer vorschnellen Anpassung an immanentistische Modelle von Weltansicht und Ethos vermeiden und die Dynamik des Evangeliums zum Zuge bringen, ohne die vielen, die anders denken und urteilen als die Christen, als irgendwie defizient begreifen zu müssen. Wieder anderen kam es in erster Linie auf die Pilotfunktion an, die der gelebte Glaube in die Gesellschaft hinein haben kann, die sich über den Preis ihrer Sinndefizite klar zu werden beginnt, und zwar nicht gleich für das Sinnangebot des Glaubens selber, wohl aber für dessen gelebte Ausdrucksformen offen ist.

Dies zeigt, daß sich in der Diskussion über die Relevanz

des Glaubens für das sittliche Handeln jenes allgemeine Problem der gesamten heutigen Theologie artikuliert, daß sich der christliche Glaube trotz seines allgemeinen Geltungsanspruchs in der pluralen Gesellschaft als faktisch partikulär erfährt. Trifft dies zu, so wird die Fragestellung künftig nicht mehr nur in der Polarität von Glaube und Vernunft verhandelt werden dürfen, sondern es soll auch die *soziale Resonanz* stärker einbezogen werden, wie es in sehr unterschiedlicher Weise sowohl von Fuchs („Mäeutik“) wie von Rotter („Zeugnis“, „Ermutigung, die man von der Kirche her empfängt“) als auch von Roos („Zugang aus dem Raum gelebten Glaubens“, Kirche als „Lebensraum theologischer Tugenden“ und als „Erfahrungsgemeinschaft gelebter Weltverantwortung“) angesprochen wurde.

Der Rolle der sittlichen Erfahrung und der Verarbeitung der Wirkungsgeschichte des Glaubens (einschließlich der problematischen Auswirkungen) wird ebenfalls noch weiter nachzugehen sein. Einer erneuten Klärung bedarf auch der systematische Stellenwert des biblischen Ethos, insbesondere auch der Bergpredigt. Vielleicht stellt sich bei der Fortführung des Gesprächs in diese Richtung auch heraus, daß die verschiedenen Positionen trotz ihrer Unterschiedlichkeit so unverträglich nicht sein müssen, solange sie sich nur auch unter dem Anspruch des jeweiligen Gegenpols begreifen: Auch der Ansatz bei der menschlichen Vernunft findet ja in einem glaubenden Horizont statt und muß sich vor einem normativen Glaubensbegriff rechtfertigen können; und ebenso kann ein Konzept von Moraltheologie, das dezidiert bei Offenbarung und Glaube ansetzt, nicht einfach fundamentalistisch von der Vernunft absehen, sondern muß diesen Glauben und das Vertrauen auf die Offenbarung verantworten. Gerade in der Spannung der verschieden ansetzenden Positionen könnte so ein fruchtbares Moment für den theologisch-ethischen Diskurs liegen.

Konrad Hilpert

Ein spannungsreicher Aufbruch

Kirchliche Basisgemeinschaften auf den Philippinen

Unter dem Oberbegriff „Basisgemeinde“ verbergen sich in verschiedenen Regionen recht unterschiedliche Versuche, Kirche und Gemeinde zu erneuern (vgl. den Beitrag in HK, September 1984, 424–428). Im folgenden Beitrag gibt Hermann Janssen, Bildungsreferent bei MISSIO, einen Überblick zur Entwicklung und zu den Problemen Kirchlicher Basisgemeinschaften auf den Philippinen.

Auf den Philippinen ist es in bezug auf die Basisgemeinschaften bisher noch nicht zu einer eindeutigen Begriffsklärung gekommen. Es scheint aber, daß sich der Ausdruck „Kirchliche Basisgemeinschaft“ immer mehr durchsetzt. Gebräuchlich sind auch „Christliche Basisgemeinschaft“ und – wie in Ostafrika – „Kleine Christliche

Gemeinschaft“. Daneben gibt es viele recht plastische Bezeichnungen in den jeweiligen Regionalsprachen. Ebenso vielfältig wie die Termini sind die *Vorstellungen über Basisgemeinschaften*. Fr. *Manny G. Gabriel*, Begründer und langjähriger Leiter des Laienbildungsinstituts (Lay Formation Institute) in der Hochschulgemeinde an der Universität der Philippinen in Quezon City, Manila, führt folgende von ihm als unzureichend betrachtete Vorstellungen an:

Viele Priester betrachten den Aufbau von Basisgemeinschaften als eine pastorale Methode, um eine Riesenpfarrgemeinde durch Gemeinschaften von Familien aufzugliedern. Sie haben erkannt, daß die Pfarrgemeinde in Nachbarschaftseinheiten unterteilt werden muß, um die