

Die Probe auf das Humane
Zum theologischen Profil der Ethik Franz Böckles

Proefschrift ter verkrijging van de graad van doctor
in de godgeleerdheid
aan de Theologische Faculteit Tilburg,
op gezag van de decaan, prof. dr. W. J. C. Weren,
in het openbaar te verdedigen ten overstaan
van het Promotiecollege
in de aula van de Universiteit van Tilburg
op 21 december te 14.15 uur

door
Dewi Maria Suharjanto
geboren te Aken

Promotores: prof. dr. Karl-Wilhelm Merks
prof. dr. Gerhard Höver

Dewi Maria Suharjanto

Die Probe auf das Humane

Zum theologischen Profil der Ethik Franz Böckles

V&R unipress
Bonn University Press



Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <<http://dnb.ddb.de>> abrufbar.

ISBN 3-89971-272-2

Veröffentlichungen der Bonn University Press erscheinen im Verlag V&R unipress GmbH.

© 2005, V&R unipress in Göttingen / www.vr-unipress.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages. Hinweis zu § 52a UrhG: Weder das Werk noch seine Teile dürfen ohne vorherige schriftliche Einwilligung des Verlages öffentlich zugänglich gemacht werden. Dies gilt auch bei einer entsprechenden Nutzung für Lehr- und Unterrichtszwecke. Printed in Germany.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Inhalt

VORWORT.....	9
1. EINLEITUNG	11
1.1 Die Textgrundlage.....	12
1.2 Wahrnehmung Böckles in der theologischen Literatur	15
1.3 Vorstellung der Studie.....	21
1.4 Arbeitsweise der Studie.....	25
TEIL I: GLAUBE UND ETHIK. DIE BEDEUTUNG DES GLAUBENSERLEBNISSES FÜR DIE GLAUBENS NORM	27
2. DIE SCHRIFTEN VON 1953–1965	29
2.1 Bibliographischer Überblick	29
2.2 Die historischen Bezüge	30
3. SITTlichkeit IM SPIEGEL DER BIBEL.....	37
3.1 Die Inspirationslehre	40
3.2 Die Bibel im Frühwerk Franz Böckles	45
3.2.1 Das gottgerechte Sein des Menschen in biblischer Darstellung	46
3.2.2 Gottes Wirken in der menschlichen Handlung im Corpus Paulinum.....	49
3.2.3 Das Gesetz.....	52
4. SITTlichkeit IM SPIEGEL DER PERSON.....	55
4.1 Böckles Texte und die Diversität der personalistischen Entwürfe	57
4.2 Die Person und die Ontologie des Seienden.....	61
4.2.1 Katholische Aporien.....	62
4.2.2 Überwindung evangelischer Aporien	64

5.	DIE ORDNUNG DER WELT	69
5.1	Die Zwei-Reiche-Lehre	72
5.2	Die Position Böckles	78
5.2.1	Das Gesetz	78
5.2.2	Die Wiederherstellung der Kreatur	81
5.3	Die Wahrheit der Dinge	82
6.	SITTLICHKEIT UND EKKLESIOLOGIE	85
	RESULTAT	89
	TEIL II: ETHIK ALS ETHIK. THEOLOGISCHE ETHIK ALS THEORIE RATIONALER NORMBEGRÜNDUNG UNTER DEM VORZEICHEN DES GLAUBENS	91
7.	DIE SCHRIFTEN VON 1965–1980	93
7.1	Bibliographischer Überblick	93
7.2	Historische Bezüge	96
8.	NATUR UND NATURRECHT	103
8.1	Vier Vorstellungen von Naturrecht	106
8.1.1	natura rationis	109
8.1.2	natura metaphysica hominis	113
8.1.3	natura metaphysica actus humani	115
8.1.4	natura biologica physiologica	117
9.	DIE MÖGLICHKEIT DER LETZTBEGRÜNDUNG VON SOLLENSAUSSAGEN	121
9.1	Das ›Faktum‹ der Vernunft	124
9.2	Der ontologische Aussagegehalt des praktischen Diskurses	128
10.	WERTEINSICHT UND SITTLICHE NORM	133
10.1	Normen – Güter – Werte	135
10.1.1	Normen	136
10.1.2	Güter	143

10.1.3	Werte	145
10.2	Handlungs- und Glaubensnormen	148
11.	DIE »FUNDAMENTALMORAL«	151
11.1	Inhalt.....	152
11.2	Grundlinien.....	153
RESULTAT	169
TEIL III: DAS VERHÄLTNISS VON RECHT UND ETHIK. DAS »GANZE«		
IM BLICK	173
12.	DIE SCHRIFTEN VON 1980–1991	175
12.1	Bibliographischer Überblick	175
12.2	Historische Vorbemerkung.....	179
12.3	Theologische Annahmen.....	181
13.	GRUNDWERTE IN STAAT UND GESELLSCHAFT	183
13.1	Christlich orientierte Politik	184
13.1.1	Demokratie und Menschenwürde.....	185
13.1.2	Grundwertekonsens als Voraussetzung	186
13.1.3	Das Humanum als Prinzip gemeinsamen politischen Handelns.....	187
13.1.4	Recht und Moral.....	187
13.2	Sittlichkeit im Rechtsdenken der Gegenwart	188
13.2.1	Bezogenheit und Nichtidentität	189
13.2.2	Ethische Reichweite	190
13.2.3	Teleologie des Rechts.....	192
13.2.4	Sinn und Zweck von Strafe	193
14.	HOMOSEXUELLE HANDLUNGEN ALS STRAFTATBESTAND	197
15.	FRIEDENSSICHERUNG	201
15.1	Das Friedensmodell der Bergpredigt.....	203
15.2	Nachrüstung	209

16.	EXPERIMENTE AM MENSCHEN.....	213
16.1	Sicherheit.....	217
16.2	Freiwilligkeit	219
16.3	Verhältnismäßigkeit.....	221
16.4	Ethik als Gesamtsicht	222
	RESULTAT.....	227
	FAZIT	229
	LITERATUR	239
	Primärschriften Franz Böckles.....	239
	Sekundärschriften.....	246

Vorwort

Die hier vorgelegte Untersuchung wurde im Oktober 2005 als Promotion an der Theologischen Fakultät Tilburg angenommen. Sie entstand im Rahmen einer Forschungsstelle, die ich dreieinhalb Jahre an der dortigen Fakultät inne hatte. Für die Möglichkeit, theologische Ethik über den Tellerrand des deutschen Diskurses hinaus im Nachbarland betreiben zu können, danke ich der Theologischen Fakultät Tilburg sehr.

Auch danke ich dem moraltheologischen Seminar der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn. Hier wird der Nachlass Franz Böckles verwaltet und stand man mir beständig zur Seite.

Die Beschäftigung mit den nachgelassenen Werken, Manuskripten und Notizen Franz Böckles hat mich auf sehr persönliche Art mit dem Denken eines maßgeblichen Protagonisten der christlichen Ethik im Nachkriegseuropa vertraut gemacht. Dieser persönliche Zug meiner Untersuchung wurde noch durch die Tatsache verstärkt, dass zwei der Schüler Franz Böckles meine Promotoren waren. In unseren gemeinsamen Diskussionen über die theologischen Prinzipien, wie ich sie in der Ethik Franz Böckles auszumachen meine, begegneten sich in einer besonderen Weise die Blickwinkel von drei theologischen Generationen. Ich hoffe, dass etwas von der Intensität, mit der ich diese Gespräche erfahren habe, bei der Lektüre der Studie zu spüren ist.

Mein erster Dank gilt Herrn Prof. Karl-Wilhelm Merks, der mir mit seiner fachlichen Gradlinigkeit, seinem großen Engagement und seinem Witz ein außergewöhnlicher Promotor und Lehrer war.

In gleichem Maße danke ich Herrn Prof. Gerd Höver für sein stetes Mitdenken, sein Wohlwollen und seine tiefe Durchdringung des Themas.

Von Herzen danke ich meiner ›leerstoelgroep Moraaltheologie‹ an der Theologischen Fakultät von Tilburg, namentlich Herrn Dr. Jan Jans und Frau Dr. Annelies van Heijst, für ihre Nähe und ihren Rat.

Dort danke ich auch sehr herzlich Herrn Dr. Ron Pirson für das kontinuierliche Gespräch. Sein klarer, freundschaftlicher Geist war mir Motor.

In Bonn danke ich Herrn Dr. Bruno Kurth für seine fachkundigen, hartnäckig zu klein geschriebenen Anmerkungen und das gute persönliche Wort, auch über große Entfernung.

Im Zusammenhang der Publikation möchte ich schließlich Herrn Otto Schiff und Herrn Dr. Hans Tondorf für die sorgfältige Durchsicht meines Manuskripts Dank sagen: ihre Unermüdlichkeit war sagenhaft.

Zuletzt danke ich meinen Eltern Gerda und Hari Suharjanto, meinen Geschwistern und meinem wunderbaren Freundeskreis. Durch das lebendige

Interesse dieser Menschen an mir und meinen Gedanken wuchs ich. Ihnen widme ich diese Arbeit in tiefer Zuneigung.

Dewi Maria Suharjanto
Köln, im Oktober 2005

1. Einleitung

»Stellt man die Frage: ›Ist der Mensch dem Menschen ein Wolf oder ein Bruder?‹ – so ist zu antworten: ›Er hat dem Menschen ein ganzer Mensch zu sein.‹ Und wenn man dann noch weiter fragt: ›Mensch oder Christ?‹ – dann ist erneut zu sagen: ›Laßt uns dem Menschen ein ganzer Mensch sein, wie Gott nach christlichem Glauben dem Menschen Mensch wurde.‹¹ In diesen Worten des katholischen Moraltheologen Franz Böckle ist ein ganzes theologisch-ethisches Programm enthalten. Seinen Charakter zu bestimmen ist Aufgabe der vorliegenden Studie. Franz Böckles Werk ist von der Überzeugung geleitet, dass die Konsequenzen, die sich aus der Freiheitsbotschaft des Evangeliums für das zwischenmenschliche Leben ergeben, menschliches Leben ausdrücklich in seiner Humanität profilieren und sichern. Böckle begreift christliche Ethik als Arbeit an einer Zukunft der Menschheit »in Menschlichkeit«², eine Meinung, die er auch außerhalb des Hörsaals vertritt, wie zahlreiche seiner Veröffentlichungen dokumentieren. Um die universale Aufgabenstellung der christlichen Ethik artikulieren zu können, widmet er sich ausführlich dem Thema der Auslegbarkeit der christlichen Ethik. Diese Überlegungen zur ›Kommunikabilität‹ setzen dem theologischen Profil Böckles seinen Stempel auf. Böckles charakteristische Weise, sich mit der Bestimmung von Wahrheitsbedingungen für die Ethik zu beschäftigen, regen den Diskurs über den Konnex von Glaube und Ethik neu an.

Die ethischen Prinzipien, die Böckle vertritt, entfalten Reformanliegen des Zweiten Vatikanischen Konzils, auf dem die Kirche zu öffentlichem Engagement, neuer Dialogbereitschaft und Solidarität mit der Welt aufbrach. Die geistigen Strömungen, die Böckles Werk prägen, beschränken sich aber nicht auf die Zeit des Konzils. Seine existenzethischen und ökumenischen Interessen beginnen früher als das Konzil und seine Handlungs- und Wertetheorie thematisiert Fragen späterer Diskurse.³ Die Suche nach einer adäqua-

1 *Homo Homini... Die Verantwortung des Menschen gegenüber dem Menschen*, in: Zivilschutz-Forschung, hg. v. Bundesamt für Zivilschutz, Bonn 1975, 107–115, 115.

2 *Überleben des Menschen in Menschlichkeit*, in: »Ich will euch Zukunft und Hoffnung geben«, 85. Deutscher Katholikentag, Freiburg 1978, hg. v. Zentralkomitee der deutschen Katholiken, Paderborn 1978, 505–515, 515.

3 Diese geisteswissenschaftlichen Diskurse haben über ihren deutschsprachigen Ursprung hinaus Bedeutung. Vgl. John Mahoney, *The Making of Moral Theology*, Oxford 1987 für den angelsächsischen Bereich. Ebd. v.a. Kap. 3: Nature and Supernature, Kap. 5: Subjectivity.

ten Darstellung von Glaube und Handeln in den Kategorien der Freiheit begegnet vom Anfang bis zum Ende seines Oeuvres. Die vorliegende Studie widmet sich dieser Suche mit dem Interesse, Franz Böckles konzeptionelle Vorstellungen zu erkunden, auf welche Weise der Glaube sittliche Erkenntnis stiftet und wie Glaube und sittliche Erkenntnis miteinander verwoben sind. Durch die Konstruktion der Wechselspiele zwischen Theologie und Philosophie in seinem Werk werden methodische Probleme der modernen christlichen Moraltheorie detailliert und die theologische Leistung Franz Böckles für eine christliche Axiologie neu ermesen.

Das Verhältnis von Glaube und Ethik ist in Böckles Werk wechselseitig: Glauben heißt sittlich handeln und sittlich handeln heißt glauben. Beide Tätigkeiten setzen Freiheit voraus, ausgestaltet unter dem Stichwort der sittlichen Autonomie. Dass die Preisgabe der Autonomie-Idee ruinös wäre für die zivilisierte Gesellschaft, zeigt sich nicht nur in ihrer Bedeutung für den Bereich von Innerlichkeit und privater Subjektivität, sondern auch in Fragen der Politik als aktiver Weltgestaltung und der exakten Naturwissenschaft und Technik.⁴ Die vorliegende Studie über Franz Böckle wird sich in dieser Reihenfolge mit den drei Bereichen beschäftigen. Sie wird zeigen, wie Böckle in allen Bereichen menschliche Freiheit religiös begründet und akzentuiert und dabei eine christliche Anthropologie des Mitsein, Kreatursein und Personsein entwickelt, die ihre Besonderheit (ihr Proprium) erst im Medium der Ethik offenbart. Damit wird die vorliegende Studie, wenn man so will, umgekehrt auch eine Arbeit über die Möglichkeiten einer tieferen Gotteserkenntnis.

1.1 Die Textgrundlage

Die 509 verzeichneten Publikationen Franz Böckles (1921–1991) erstrecken sich über den Zeitraum von 1953 bis 1992.⁵ In den vierzig Jahren seines Schaffens erscheinen 8 Monographien, 15 von ihm edierte Werke – darunter die 30 Bände umfassende enzyklopädische Bibliothek »Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft«⁶ – und 486 Aufsätze. Böckles Texte werden in zahlreiche Sprachen übersetzt, so ins Niederländische, Englische, Amerikanische, Spanische, Italienische, Französische, Ungarische und Japanische.

4 Vgl. zu dieser These Odo Marquard, *Idealismus und Theodizee*, in: *Schwierigkeiten der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt a.M. 1973, 52–65, 56.

5 Vgl. Claire Reiter, *Verzeichnis der Veröffentlichungen von Franz Böckle*, in: G. Höver/ L. Honnefelder (Hg.), *Der Streit um das Gewissen*, Paderborn u.a. 1993, 135–174.

6 *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*. Enzyklopädische Bibliothek hg. v. F. Böckle/ F.-X. Kaufmann/ K. Rahner/ B. Welte in Verbindung mit R. Scherer, Freiburg 1980–1982.

Systematische *Monographien* sind die frühen »Grundbegriffe der Moral«⁷ (1966) und die »Fundamentalmoral«⁸ (1977) in der Mitte seiner akademischen Laufbahn. Als eines der ersten moraltheologischen Neukonzepte nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil wird Böckles »Fundamentalmoral« zu einem Lehrbuch. Unter seinen späten Schriften befindet sich kein systematisches Werk.

Bei den von Böckle herausgegebenen *Editionen* sind mehrere Publikationen hervorzuheben. Die von ihm als junger Dozent gemeinsam mit Kollegen herausgegebenen »Fragen der Theologie heute«⁹ bieten einen dezidierten Überblick über das theologische Themen- und Methodenfeld der 1950er Jahre. Dass er auf ein breites thematisches Interesse traf, beweist seine Übersetzung in vier Sprachen. Wichtig zum Verständnis der Entstehung des ethischen Konzepts Böckles ist der im Anschluss an den deutschsprachigen Moraltheologenkongress von 1965 veröffentlichte Aufsatzband »Das Naturrecht im Disput«¹⁰. Das Buch markiert eine methodische Wende im Werk Franz Böckles, weg von der bisherigen Gestalt seiner transzendentaltheologischen Ausführungen. Die Unterscheidung zwischen Existenz- und Essenzethik ist nicht mehr leitend. Das Buch findet starken öffentlichen Resonanz, genauso wie in den Siebziger die Aufsatzsammlung »Naturrecht in der Kritik«¹¹ und in den Achtziger Jahren der Band »Der umstrittene Naturbegriff«¹². Die Frage der Geschichtlichkeit des Naturrechts bestimmt explizit Böckles mittlere Schaffensperiode, noch einmal verstärkt durch das Erscheinen der Enzyklika »*Humanae Vitae*« von 1968, die Fragen zur Natur der Ehe kontrovers beurteilt. Böckles Veröffentlichungen zur Ehe und menschlichen Sexualität sind im Lichte der damaligen Diskussion geschrieben. Durch seine Mitherausgeberschaft der Zeitschrift »*Concilium*« ist Böckle in einem gewichtigen theologischen Medium präsent.

In der enormen Anzahl der veröffentlichten *Aufsätze* Franz Böckles dokumentiert sich das Anliegen des Autors, Theologie gesellschaftsnah zu betreiben. Viele Texte gehen auf öffentliche, häufig nichtakademische Vorträge zurück. Nur seine frühen Texte sind vornehmlich an christliches Publikum adressiert. Zwischen 1953 und 1965 erscheinen grundlegende Aufsätze von ökumenisch-theologischem Interesse und Aufsätze, die eine weite dogmatische Begründung ihres Themas unternehmen. Nach Böckles Berufung

7 *Grundbegriffe der Moral*. Gewissen und Gewissensbildung = Der Christ in der Welt 8/ 5a, Aschaffenburg 1966.

8 *Fundamentalmoral*, München 1977.

9 *Fragen der Theologie heute*, hg. v. J. Feiner/ J. Trütsch/ F. Böckle, Einsiedeln 1957.

10 *Das Naturrecht im Disput*, Düsseldorf 1966.

11 *Naturrecht in der Kritik*, hg. v. F. Böckle/ E.W. Böckenförde, Mainz 1973.

12 *Der umstrittene Naturbegriff*. Person – Natur – Sexualität in der kirchlichen Morallehre = Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 124, Düsseldorf 1987.

1963 auf den Moraltheologischen Lehrstuhl der Universität Bonn nimmt die spezielle Moral einen immer breiteren Raum in seinen Artikeln ein. Medizinische Ethik, Friedensethik, Staatsethik, strafrechtliche Fragen – zu diesen Schwerpunkten arbeitet Böckle interdisziplinär.

Die große Reform des deutschen Strafrechts Anfang der Siebziger begleitet Böckle als Fachberater; sein Standpunkt ist in dem Kapitel »Strafrecht und Sittlichkeit«¹³ im »Handbuch der christlichen Ethik« zusammengefasst. Auch in der sog. »Grundwertedebatte« ist Böckle engagiert.¹⁴ In Vertretung der Deutschen Bischöfe nimmt er an Gesprächsrunden auf Regierungsebene teil. Das Wort der Deutschen Bischöfe »Gesellschaftliche Grundwerte und menschliches Glück«¹⁵ von 1976 lässt seine Handschrift erkennen. Auch in anderen Funktionen begleitet er politische Prozesse, wie seine Aufsätze sehen lassen.¹⁶ Als Vorsitzender einer Arbeitsgruppe zur Friedenspolitik der Deutschen Bischofskonferenz nimmt Böckle Stellung zu Rüstungsfragen und Kriegsdienstverweigerung.¹⁷ Die Arbeitsgruppe formuliert das Hirtenwort »Gerechtigkeit schafft Frieden«¹⁸, das auch außerhalb der Kirche Beachtung findet. Während der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (1971–75) fungiert er als Präsident der »Sachkommission IV: Ehe und Familie«, nachdem er ebenfalls zu Beginn der Siebziger den katholischen Diskussionsbeitrag zur Reform der Ehescheidungsgesetze mitgeprägt hat.¹⁹

13 *Strafrecht und Sittlichkeit*, in: *Handbuch der christlichen Ethik II*, Freiburg 1978, 312–323.

14 Böckle ist z.B. 1977 Moderator eines Treffens mit Vertretern der Regierungs- und Oppositionsparteien sowie Vertretern kirchlicher, gesellschaftlicher und wissenschaftlicher Interessenverbände. Vgl. die Dokumentation »Grundwerte in Staat und Gesellschaft«, hg. v. G. Gorschenek, München 1977. Der Band gibt die bekannt gewordene Diskussion Böckles mit Bundeskanzler Helmut Schmidt wieder.

15 *Gesellschaftliche Grundwerte und menschliches Glück*. Ein Wort der deutschen Bischöfe zu Orientierungsfragen unserer Gesellschaft vom 7. Mai 1976, Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1976.

16 Böckle ist engagiertes Mitglied der Konrad-Adenauer-Stiftung. Auch sein Universitätsrektorat von 1983–1985 hat politischen Rang.

17 Vgl. u.a. *Kirchliche Stellungnahmen zum Abrüstungsproblem*. Einführung, in: Sicherheitspolitik zwischen Ethik und Realitätsanalyse, Bensberger Protokolle 32, Bensberg 1980, 9–12. *Welt ohne Waffen?*, in: Rheinischer Merkur/Christ in der Welt v. 14.5.1982; *Bergpredigt und Abschreckung*. *Ethische Probleme der Sicherheitspolitik*, in: *Frieden schaffen mit weniger Waffen*, Referate des Friedenskongresses der CDU, Bonn, 3.2.1983, 17–24.

18 *Gerechtigkeit schafft Frieden*. Wort der Deutschen Bischofskonferenz zum Frieden vom 18. April 1983, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1983.

19 Vgl. *Die gescheiterte Ehe*. Thesen und Vorschläge aus moraltheologischer Sicht, in: *Ehe und Ehescheidung = Münchener Akademie Schriften 59*, München 1972,

Die Verleihung der Ehrendoktorwürde der Medizinischen Fakultät der Universität Bonn Juni 1991 macht deutlich, welche Wertschätzung seinem medizinethischen Werk entgegengebracht wird. Seine medizinethische Arbeit erstreckt sich über alle Werkperioden und umfasst eine Vielfalt an medizinisch-ethischen Themen. Böckle nimmt Stellung sowohl zum Thema Geburtenregelung, als auch zu Sterilisation, Euthanasie, Schwangerschaftsabbruch, Sterben im Krankenhaus und Biotechnik.²⁰

1.2 Wahrnehmung Böckles in der theologischen Literatur

Die Schriften Franz Böckles sind breit rezipiert worden.²¹ Seine Thesen zur Struktur der menschlichen Erkenntnis stehen nicht nur stellvertretend für eine spezifische, auf Thomas von Aquin zurückgehende philosophisch-theologische Begründung der christlichen Moral,²² sondern für ein generelles Fachverständnis, das bis heute kontrovers beurteilt wird.²³ Folgende Arbeiten, die sich intensiver mit dem Konzept Böckles auseinandergesetzt haben, geben einen exemplarischen Überblick über die Kritikpunkte, die sein Ansatz auslöst. Böckles Arbeit werden rationalistische, existenzferne, ungeschichtliche und naturfremde Züge vorgehalten. Skizzieren wir kurz die einzelnen Kritiken.

121–132; *Geschiedene*. Ein Gespräch, in: Herder Korrespondenz 25 (1972), 69–73.

20 *Insemination, Sterilisation und moderne Methoden der Geburtenkontrolle*, in: Offene Fragen zwischen Ärzten und Juristen = Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern 20; Würzburg 1963, 105–126; *Euthanasia: riflessioni sugli equivoci di un termine*, in: *Studia Patavina, Rivista di Scienze Religiose* 20 (1973), 455–463; *Die Schutzpflicht gegenüber dem ungeborenen Menschen*. Moraltheologische Überlegungen zum Schwangerschaftsabbruch, in: Schwangerschaftsunterbrechung. Aktuelle Überlegungen zur Reform des § 218, hg. v. D. Hofmann, Frankfurt 1974, 179–205; *Sterben im Krankenhaus*, in: Berliner Morgenpost v. 30.4.1977, 12; *Genom-Analyse*: Sicherungen werden eingebaut, in: *Selecta*. Das Wochenmagazin des Arztes 31 (6.10.1989), Nr. 40, 2272.

21 Böckles Talent zum ›ethischen Generalistentum‹, vgl. die Einschätzung von Hans Halter, Franz Böckle: Leben und Werk eines bedeutenden Moraltheologen, in: *Verantwortlich leben – menschenwürdig sterben*, Zürich 1992, 103–150, wird durch zahlreiche Nennungen Böckles in medizinischen, juristischen und gesellschaftspolitischen Veröffentlichungen unterstrichen.

22 Böckle vertritt eine dem Menschen von Gott anvertraute vernünftige Sittlichkeit und bezieht sich dabei auf S.Th. I–II 91, 2 resp., wo es heißt, der Mensch sei sich selbst zugelastet (*sibi ipsi et aliis providens*).

23 Vgl. Franz-Josef Bormann, *Natur als Horizont sittlicher Praxis. Zur handlungstheoretischen Interpretation der Lehre vom natürlichen Sittengesetz bei Thomas von Aquin*, Stuttgart/Berlin u.a. 1999, Kapitel I.

Wolfgang Nethöfel untersucht in seiner Habilitation »Moraltheologie nach dem Konzil«²⁴ vier nachkonziliare moraltheologische Konzepte, darunter das Werk Franz Böckles. Der evangelische Theologe Nethöfel zeigt besonderes Interesse für die ökumenischen Äußerungen und Anknüpfungspunkte, die er bei Böckle zahlreich belegt findet. »Niemand«, so Nethöfel, sei »so früh, so verständnisvoll und so konfessionell-selbstkritisch direkt auf die reformatorische Ethiktradition zugegangen«²⁵.

Für Nethöfel steht Böckle für das Anliegen, die kirchliche Morallehre vor der Selbstgenügsamkeit der Theoretisierung zu bewahren; dieses Anliegen habe er in einer unpolemischen Revision des Naturrechts umgesetzt. Wo er sich christologisch-heilsgeschichtlich ausrichte, treffe sich Böckle mit den Überzeugungen Karl Barths. Mehr Zurückhaltung hätte sich Nethöfel hinsichtlich der thomanischen Tradition gewünscht. Böckle habe auch dort *mit* der Tradition gedacht, wo es der Begründung seiner Anliegen nicht direkt diene. Die »Thomas-Interpretamente«, die Böckle wählt, seien zwar sowohl »kohärent« als auch »weit genug«, um der »eigentlich theologischen Argumentation Böckles«²⁶ Raum zu geben, aber doch nicht weit genug, um einer »Überdeterminierung« seines Konzepts zu entgehen. »Ist die Partizipation am Schöpferhandeln Gottes noch ein theologisch angemessener Gedanke, wenn in ihm die ratio als Medium einer Gott und Mensch verbindenden Kausalvorstellung vorausgesetzt ist?«²⁷, fragt Nethöfel. Böckle entscheide mit der Integration des christlichen Propriums in sein Modell christlicher Autonomie, dass »die Syntax des Schöpfungsgedankens«²⁸ bestätigt und nicht durchbrochen werde. Der prophetisch-kritische Vorbildcharakter Jesu Christi im Umgang mit dem Gesetz leite bei Böckle, so Nethöfel, eine Ethik, in der die Treue zur Naturvorgabe an den »Erfahrungshorizont christlicher Freiheit«²⁹ gebunden wird, ohne einmal den Charakter einer »Freiheit zur Sachlichkeit«³⁰ aufzugeben.

24 Wolfgang Nethöfel behandelt in seinem Buch »Moraltheologie nach dem Konzil. Personen, Programme, Positionen«, Göttingen 1987, die Theologen Bernhard Häring, Alfons Auer, Franz Böckle und Dietmar Mieth.

25 Nethöfel, 131.

26 Nethöfel, 162.

27 Nethöfel, 166. Etwas weiter im Text (169) differenziert Nethöfel. Nun spricht er von einer »Hierarchie der Intentionalitäten«, nicht der Kausalitäten, die die Überdeterminungsverhältnisse darstellten. Sie seien »sich überlagernde Bereiche sittlicher Freiheit, von denen her der sich entwerfende Wille in einer Rückwendungsbewegung sich selbst immer tiefer versteht.«

28 Nethöfel, 173. Vgl. im gleichen Sinne Hartmut Kress/ Karl-Fritz Daiber: Theologische Ethik – Pastoralsoziologie = Grundkurs Theologie 7, Stuttgart 1996, 91.

29 Nethöfel, 173.

30 Nethöfel, 172.

Obwohl er Böckles Vorstellung der ›Theonomen Autonomie‹ damit nicht abschließend davor gefeit sieht, Gott »in der Notwendigkeit« zu denken, billigt er ihm zu, dass sein Modell christlicher Freiheit auch aktuell den Gebrauch der Thomastradition zulasse. Für den ökumenischen Dialog hält er Böckles Thomasgebrauch sogar für wegbereitend. Er habe einen Thomas gezeigt, der wie Luther, »wohl jeweils ausgehend von der augustinischen Tradition der *rationes seminales*, in einer Zeit des Umbruchs Gott im Zentrum der Wirklichkeit tätig [sieht] als einen *inquietus actor*«³¹. Neben dem Erfolg, Autonomie und Geschöpflichkeit ethisch aufeinander bezogen zu haben, sei es Böckle mit der »Fundamentalmoral« gelungen, »glaubensethische« Motive, »das prophetische Element der sittlichen Botschaft Jesu, zum christlichen Identitätsmerkmal«³² zu machen. Auch Böckles Eigenart, bei jedem konzeptionellen Neuanfang »zunächst der Kritik der Gegenwart«³³ Rechnung zu tragen, ist für Nethöfel im Sinne des interkonfessionellen Dialogs, da Ethik hier nach Maß des Menschen betrieben werde und nicht als Frage nach der Lockerung lehramtlicher Beschlüsse. Nethöfel erkennt die induktiven Elemente von Böckles Konzept als strukturell. Er attestiert Böckle einen ›kenotischen‹ Zug, der die Ethik in den Bedingungen der begrenzten Wirklichkeit verstanden wissen will.³⁴

Die von Nethöfel nicht ausgesprochene aber denkbare Überlegung, ob Böckle die Bedeutung Jesu Christi einschränkt, um eine universalisierbare rationale Ethik begründen zu können, taucht in der Dissertation von *Christoph Mandry* über »Ethische Identität und christlicher Glaube«³⁵ wieder auf. Mandry, dessen Arbeit die theologische Begründung der Ethik im Verhältnis zu ihrer philosophischen Begründung untersucht, widmet sich Böckles Entwurf idealtypisch. Anders als Nethöfel, dessen Werkanalyse die »objektive Seite« der Genese und der »geprägten« Form des Stoffes bewusst unter Berücksichtigung der »subjektive[n] Seite«³⁶ der persönlichen fachlichen Herausforderungen bewertet, analysiert Mandry das Konzept Böckles parallel zur Autonomiekritik Klaus Demmers. Mandry konzentriert sich auf Böckles

31 Nethöfel, 169.

32 Nethöfel, 172. Diese Bemerkung ist von einiger Kuriosität. Mit ihr nämlich belegt der evangelische Theologe Nethöfel Böckles Arbeit mit religiöseren Attributen als es einige Vertreter der katholischen Konfession Böckles angemessen finden. Halter, Franz Böckle, 141f. spricht von der Distanz, die zwischen dem älteren Böckle und der katholischen Kirche bestand. Der autonome Moralansatz Böckles stand in einigen Kreisen im Ruf, zu säkular zu sein.

33 Nethöfel, 140.

34 Vgl. Nethöfel, 142.

35 Christof Mandry, *Ethische Identität und christlicher Glaube. Theologische Ethik im Spannungsfeld von Theologie und Philosophie*, Mainz 2002.

36 Nethöfel, 19. Als »Kristallisationspunkt« wichtiger subjektiver Veränderungen bestimmt Nethöfel die Enzyklika ›*Humanae vitae*‹.

bekanntestes Werk ›Fundamentalmoral‹.³⁷ Diese Tatsache führt mit dazu, dass Mandrys Beurteilung von Böckles Konzept unvoreilhafter ausfällt als die durch Nethöfels Erörterungen. Er unterstellt Böckle, dieser umgehe »den latenten Konflikt« zwischen dem »gläubigen Bewusstsein zu Gott« einerseits und der »philosophischen Begründung der Sittlichkeit in der transzendentalen Freiheit des Subjekts«³⁸ andererseits, den Mandry zu diagnostizieren meint, indem Böckle beide Elemente prinzipiell auf der gleichen Ebene plazierte. Neben den begrifflichen Unsauberkeiten, die er bei Böckle wahrnimmt,³⁹ ist interessant, wie Mandry nach der Besonderheit der religiösen Ethik fragt. Mandry sucht nach der philosophisch adäquaten Umsetzung des Nachfolgedankens in der christlichen Ethik. Bei Böckle wird er diesbezüglich nicht fündig. Die Erörterung des für ihn »entscheidend Christliche[n]«, nämlich der »Existenzgestaltung nach dem Modell der ›Nachfolge«⁴⁰ fehle in Böckles Werk. Für Mandry sind es in erster Linie nicht die Werte Treue, Gerechtigkeit und Solidarität, die der theologischen Herleitung bedürften, denn diese lassen sich philosophisch begründen. Die Gangart Böckles, die christliche Qualität von der Wertbildung weg »auf das dahinterstehende Menschen- und Weltbild« zu verlagern, schöpft nach Mandry nicht aus, wie die »materiale Einflußnahme des Glaubens«⁴¹ zu denken möglich sei. Nach Mandry vergibt sich Böckle durch sein starkes normatives Interesse die Chance, Güter und

37 Außer der *Fundamentalmoral* nimmt Mandry v.a. Bezug auf einen Aufsatz Böckles zum Verhältnis von theologischer und philosophischer Ethik, namentlich den Artikel *Moraltheologie und philosophische Ethik*, in: PhJ 84 (1987), 257–276.

38 Mandry, 24.

39 Nach Mandry ist Böckles Einschätzung des philosophischen Autonomieverständnisses unzutreffend. Kant habe durch die Anerkennung eines ›Faktums‹ der Vernunft keine Einschränkung der Autonomie zugegeben (vgl. 23), wie Böckle kritisch in der ›Fundamentalmoral‹ behaupte. Mandry hält desweiteren die Wertedefinition Böckles, die Werte sittlich, Güter hingegen präsitlich bestimmt, für inkorrekt, weil sie Zirkularität impliziere: »Wenn ein Wert die feste Willenshaltung ist, x zu beachten, was ist dann x? Ein Wert kann es nicht sein, will man der Zirkularität entgegen« (35 Fn. 32). Eigentlich findet Mandry den Autonomiebegriff Böckles überhaupt »begrifflich ungenau« (30), da dieser unberücksichtigt lässt, dass eine theologische Begründung die Bedeutung von ›Autonomie‹ verändere. Mandry setzt voraus, dass der theologische und der philosophische Subjektbegriff nicht identisch sind, einmal wird der Mensch aus der Hinsicht »der Erfahrung der Wirklichkeit eines moralischen Anspruchs und einmal vom Standpunkt einer ergangenen Offenbarung« (33) betrachtet. Zu dem hier angesprochenen Konnex vgl. Dietmar Mieth, *Theologie und Ethik. Das unterscheidend Christliche*, in: J.-P. Wils/ Dietmar Mieth (Hg.), *Grundbegriffe der christlichen Ethik*, Paderborn u.a. 1992, 209–224.

40 Mandry, 40.

41 Mandry, 37.

Werte »durchsichtig« zu machen »auf Sinngestalten des Lebens, auf Leitbilder und Orientierungen aus Erfahrungen und dem ›Willen zu Sein«⁴².

Nach der Lektüre dessen, was *Hans Halter* über Leben und Werk Böckles äußert,⁴³ ist die Suche nach christlichen Leitbildern, die Mandry vorschlägt, ein Unternehmen, das sich auch bei Böckle lohnt. Man dürfe nur nicht den Fehler begehen, nach explizit religiösen Begriffen Ausschau zu halten, da Böckle den Auftrag der christlichen Ethik bewusst »unvoreingenommen«⁴⁴ formulieren will. Diese Entscheidung, so Halter, habe Böckle um die Entstehungszeit der ›Fundamentalmoral‹ getroffen, dort sei die sog. »christologische Konzentration« verblasst, nachdem sich herausgestellt habe, »daß sich von [ihr] her keine allgemeine normative Theorie gewinnen läßt«⁴⁵. Halters Vorschlag, eine werksystematische Zäsur in der Mitte der 1970er Jahre zu sehen, setzt die theologischen Motive der ›Fundamentalmoral‹ in ein anderes Licht. Zutreffend sieht Halter das Spezifische des Ethos Jesu bei Böckle in zwei Haltungen verkörpert, der »Anerkennung des absoluten Verwiesenseins der menschlichen Existenz« und der »Zuwendung zum anderen Menschen«⁴⁶. In diesem Sinne können auch Böckles Konzept christliche ›Leitbilder‹ testiert werden.

Halter äußert sich auch über die Person Franz Böckle. In seiner Studie wird Böckle als ein »analytisch begabte[r] Synthetiker« beschrieben, dessen Werk und Persönlichkeit »allen Extremen abhold«⁴⁷ ist. Was die Propriumsfrage betrifft, führe diese Mentalität zu einer »Spannung«, wie sie auch Nethöfel und Mandry bemerken. Nach Halter resultiert sie zwingend aus Böckles Entscheidung, das christliche Ethos, wie er es aus der Bibel herausformt, im Horizont des Autonomieansatzes zu reflektieren. Halter benennt das Problem wie folgt: »Bei einer *geschichtlichen* Betrachtungsweise ist ein materialinhaltliches ›Proprium christianum‹ möglich oder wirklich; bei einer *metaphysischen* Betrachtungsweise dagegen – das heißt: bei einer von Anfang an christologisch verstandenen Schöpfung – kann es ein solches Proprium nicht geben!«⁴⁸

Halter, der die Arbeit seines Lehrers kennt und schätzt, fällt es nach eigenem Bekunden schwer, den Einfluss Böckles auf den gegenwärtigen moraltheologischen Diskurs zu benennen. Dass sich dessen Konzept »nicht generell durchgesetzt« habe, verursachen s.E. drei Gruppen. Erstens eine Minderheit unter dem Namen ›Glaubensethik‹, die »den [aufklärungs]geschichtlich

42 Mandry, 40.

43 Hans Halter, *Theonome Autonomie*, in: Leimgruber (Hg.), *Gegen die Gottvergessenheit*, Schweizer Theologen, Freiburg i.B. 1990, 449–468; ders., Franz Böckle.

44 *Die Probe aufs Humane*, 23.

45 Halter, *Theonome Autonomie*, 459.

46 Halter, *Theonome Autonomie*, 460f.

47 Halter, *Theonome Autonomie*, 465.

48 Halter, *Theonome Autonomie*, 462.

belasteten Autonomiebegriff⁴⁹ prinzipiell für die katholische Ethik ablehnt, zweitens die befreiungstheologische Gruppe, die den Autonomieansatz »mehr nebenbei« erledigt, weil sie ihn für ein »westeuropäisches Produkt« hält und drittens die kirchliche Hierarchie, die dem Ansatz »skeptisch bis ablehnend gegenübersteht«⁵⁰.

Der inhaltlichen Ausarbeitung des letzten von Halter genannten Konflikts hat sich die Arbeit des Arztes und Theologen *Francisco Marín-Porgueres* verschrieben. Er hat eine Arbeit mit dem Titel *La Moral Autónoma*⁵¹ veröffentlicht, die Franz Böckles Werk anhand wesentlicher Schriften chronologisch erschließt und seine konkrete Ethik schwerpunktmäßig bespricht. Marín-Porgueres verfährt nach zwei Auswahlkriterien, die seine Ergebnisse präjudizieren. Erstens behandelt er vornehmlich sexualethische Themen, in denen Böckle seinen Konflikt mit der lehramtlichen Position in »*Humanae vitae*« austrägt, zweitens begreift er Böckles Konzept kategorisch als lehramtsdistanziertes Beispiel des deutschen akademischen Fachdiskurses der sog. »autonomen Moral«.⁵² Nach Marín-Porgueres basiert Böckles Ansatz auf einer verkehrten Anthropologie, derzufolge die transzendente Freiheit von der kategorialen Wahlfreiheit getrennt werde.⁵³ In seiner Kritik konzentriert er sich auf Böckles Bezugnahmen auf Thomas, dessen Ausführungen über die natürlichen menschlichen Neigungen er anders als Böckle normativ ethisch entfaltet. Böckles Darstellung des thomanischen Partizipationsprinzips als entwurfsoffene Teilhabe des Menschen an Gottes Schöpfung hält er für eine Fehlinterpretation. Die philosophischen Anstrengungen, die Marín-Porgueres unternimmt, um Böckles handlungstheoretische Überlegungen thomistisch-ontologisch zu korrigieren, versehen Böckles Arbeit mit einem für Böckle fremden Geist.⁵⁴

49 Halter, *Theonome Autonomie*, 465.

50 Halter, *Theonome Autonomie*, 466.

51 Francisco Marín-Porgueres, *La Moral Autónoma, Un acercamiento desde Franz Böckle*, Pamplona 2002.

52 Vgl. Marín-Porgueres unter Hinweis auf F. Citterio, 180.

53 Vgl. Marín-Porgueres, 256: »El punto de partida de la moral autónoma [...] es la antropología trascendental en la que fundamenta su moral autónoma. En concreto la distinción, y separación, de un plano trascendental y otro categorial. Como vimos ..., Böckle considera a la persona humana – con su razón, inteligencia y voluntad – en el plano trascendental, dejando en el categorial la naturaleza entendida como lo biológico, necesario, contingente e independiente de la libertad de la persona humana. El paso siguiente, es situar la moralidad en el plano trascendental, junto con la libertad trascendental (que es la auténtica).»

54 Vgl. Marín-Porgueres, 217, wo er Franz Böckle in persona des Böckle-Schülers Karl-Wilhelm Merks kritisiert. Mit Martin Rhonheimer, dessen Arbeiten zu Thomas von Aquin Marín-Porgueres ausführlich rezipiert, stimmt er überein, dass Böckle das Partizipationsprinzip des Aquinaten fehlinterpretiere. Martin Rhon-

1.3 Vorstellung der Studie

Die Theologie Böckles lässt sich im Medium seiner Texte in drei Schritten erschließen, die drei verschiedene Gebiete menschlicher Freiheitserfahrung beleuchten. In Böckles frühen Texten bis 1965 steht der *innere Dialog mit Gott* zentral. Es dominiert eine Gedankenführung, die um die dogmatischen Grundlagen der Moralthologie und den Status der menschlichen Sittlichkeit vor Gott kreist. Böckle geht es um die Frage, was es im Kern bedeutet, dass es in der christlichen Ethik um *geschenkte* Gerechtigkeit geht. Die paulinische Überzeugung, dass »der Mensch Kreatur ist, daß er Sünder ist, daß er in Christus neu geschaffen wurde zu guten Werken, die Gott zuvor bereitet hat, daß wir in ihnen leben sollen«⁵⁵, zeigt sich prägend für die Entwicklung von Böckles ›Person‹-Begriff. Sein Werk kommt unter dem Einfluss protestantischer Impulse und der ›nouvelle théologie‹ zu einer neuen theologischen Würdigung der Subjektivität des Erkennens.⁵⁶ Zu untersuchen ist, welches Moralprinzip dieser neuen Bevollmächtigung des Subjekts in einer christlichen ›Religion der Gnade‹ entspricht. Ist es das Prinzip der ›Nachfolge‹ bzw. das Prinzip der ›Liebe‹, das dem personalen Auftrag zum sittlichen Handeln im Glauben am Nächsten kommt, oder garantiert die Verbindung beider Prinzipien mit der aristotelisch-scholastischen »ratio-prudentia«⁵⁷ mehr Gerechtigkeit? Das Denken von ›Sittlichkeit‹ vor der Problematik von ›Gesetz und Evangelium‹ gliedert Böckles Texte und kontrastiert in seiner Arbeit ein integratives, im alttestamentlichen Ebenbildgedanken wurzelndes Modell von Sittlichkeit mit einem neutestamentlichen konfrontativen Modell.⁵⁸ Aus der

heimer hat in seinem Buch ›Natur als Grundlage der Moral‹, Innsbruck 1987, scharfe Kritik an Franz Böckle und dessen Thomasverständnis geübt. Vgl. dazu ausführlicher Kapitel 8: Natur und Naturrecht.

55 *Das Personverständnis in der Moralthologie*, in: J. Speck (Hg.), *Das Personverständnis in der Pädagogik und ihren Nachbarwissenschaften*, Münster 1966, 172–188, 172.

56 Vgl. Karl Rahner, *Geist in Welt*, München 1957, 81 über das Sein und Erkennen als ursprüngliche Einheit im Beisichsein. Rahners Arbeit nimmt die ›Welt‹ als das Woher der metaphysischen Frage an (vgl. 75). Vgl. Gustav Ermecke, *Zur Diskussion über aktuelle Moralprobleme in der Öffentlichkeit*, in: *Moral zwischen Anspruch und Verantwortung* (FS Schöllgen), hg. v. F. Böckle/ F. Groner, Düsseldorf 1964, 154–174.

57 Josef Fuchs, *Die Liebe als Aufbauprinzip der Moralthologie*, in: *Scholastik XXIX* (1954), 79–87, 87. Fuchs berichtet über den Stand der moraltheologischen Diskussion der Zeit.

58 Vgl. Hans-Martin Barth, *Gesetz und Evangelium I*, in: *TRE 13* (1984), 126–142; Albrecht Peters, *Gesetz und Evangelium = HSTh 2* (1981). Yoshiro Ishida, *Gesetz und Evangelium II*, in: *TRE 13* (1984), 142–147 unterscheidet zwischen dem integrativen Modell in der Auslegungstradition Gerhard von Rads, H. W. Wolffs und dem konfrontativen Modell in der Tradition von R. Bultmann, Baumgarten, Hesse.

von Böckle angenommenen Unhintergebarkeit des sittlichen Subjekts resultiert eine normative Offenheit, die sich mit der traditionellen Metaphysik⁵⁹ reibt und so auch mit den logisch-ontologisch orientierten Abschnitten in Böckles eigenen Texten. Wie der diachrone Werkvergleich offenlegt, wird sich Böckle später von der damaligen Gestalt der transzendentaltheologischen Betrachtung verabschieden, die stark von dem augustinisch-noetischen Verständnis der Schriftauslegung geprägt ist.⁶⁰

Der zweite Schwerpunkt betrifft Böckles Aufnahme praktisch-philosophischer Reflexionen in das ›ethische Argumentieren‹. Mitte der Sechziger Jahre tritt der personalistische Personbegriff zurück, der die Verhältnisbestimmung von Natur und Gnade dreißig Jahre bestimmt hatte. Eine Relektüre des Naturbegriffs, die zugunsten der interkonfessionellen Gespräche der Fünfziger Jahre in den Schatten getreten war, löst das Interesse für den Personbegriff ab.⁶¹ Die individuelle Vernunftnatur wird als zentrale moraltheologische Kategorie fixiert. Böckle widmet sich, gestützt auf den Lehrsatz des Boethius, dass die Gnade die Natur voraussetzt und sie vollendet (*gratia supponit naturam et perficit eam*), der Logik rational-weltlicher Strukturen. Im Zuge

59 Vgl. die Moralphilosophie von Victor Cathrein (1845–1931). Sein Buch ›Recht, Naturrecht und positives Recht‹ (1901) prägt die katholische Lehre vom sittlichen Naturgesetz zu Beginn des 20. Jahrhunderts.

60 In dem Lexikonartikel *Glaube* V. Moraltheologisch, in: LThK 4 (1960), 928 heißt es noch: »Soweit die christl[iche] Ethik in der Selbstoffenbarung Gottes gründet, bildet der G[laube] die *Grundlage der sittlichen Erkenntnis*. [...] Wenn auch dabei bereits das Humanum (s. Natürliches Sittengesetz) den Bezirk des sittl[ichen] Handelns grundlegend zu umschreiben vermag, findet der Mensch die volle Erkenntnis des Willens Gottes doch nur im Gehorsam des G[laubens] (s. Existentialethik).« Die ›noetische‹ religiöse Erkenntnisweise, die hier gemeint ist, muss auf dem metaphysischen Hintergrund des patristischen Ternars ›esse, vivere, intelligere‹ definiert werden. Dieser wiederum setzt die aristotelische Seinslehre zum Beweis eines höchsten Seins voraus, vgl. Gonsalv Mainberger, *Die Seinsstufung als Methode und Metaphysik*, Friburgi 1958; vgl. Peter Schulthess, *Die Wirkung von Logik und Theologie auf die Theorie des Wissens und Erkennens*, in: Ders./Ruedi Imbach, *Die Philosophie im lateinischen Mittelalter: ein Handbuch mit einem bio-bibliographischen Repertorium*, Zürich 1996, 264–275.

61 Zur Geschichte der europäischen Moraltheologie des 20. Jahrhunderts siehe Josef Georg Ziegler, *Moraltheologie und christliche Gesellschaftslehre im 20. Jh.* (A), in: *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert III*, hg. V. H. Vorgrimler/ R. van der Gucht, Freiburg 1970, 316–360. Der Gebrauch des Personbegriffs verlischt nicht grundsätzlich, vgl. z.B. den aus einer realistischen Phänomenologie begründeten Personalismus in: K. Wojtyła, *Person und Tat*, Freiburg i.B. 1981. Zur Auseinandersetzung in der damaligen katholischen Naturrechtslehre vgl. Franz Furger, *Zur Begründung eines christlichen Ethos – Forschungstendenzen in der katholischen Moraltheologie*, in: *Theologische Berichte IV*, Einsiedeln 1974, 11–87, 48–67.

der gewaltigen gesellschaftlichen Wertverunsicherung, die vom Generationenkonflikt der 68er-Bewegung begleitet wird, verändert Böckle seine Methode, Werteordnungen zu begründen. Wichtige philosophische Publikationen zu den Bedingungen des praktischen Handelns stimulieren ihn dazu, Ethik als Freiheitsgeschehen darzustellen, das ein *aktives öffentliches Engagement* impliziert. Besonders seit Erscheinen der Enzyklika ›Humanae Vitae‹ geht es Böckle um die erkenntnistheoretische Fundierung des Dialogs von Kirche und Welt in Fragen der Moral.⁶² Seine Schriften zeigen sich davon überzeugt, dass der Glaube die Vernunft durchwirkt und den weltlichen Diskurs bereichert, ohne selbst säkular zu werden. Gegenüber den Ängsten derjenigen Kirchenvertreter, die in der anthropologisch-systematischen, bewusst nicht aktorientierten Rede von der »ehelichen Liebe« (GS 50) einen ethischen Dammbbruch sehen, erklärt Böckle die sittliche Autonomie des Menschen für theologisch notwendig. Er appelliert an die Amtskirche, ihre Kompetenzen in der Welt kritisch-stimulierend zu begreifen und nicht statuierend (apodiktisch). Im Medium seines kognitiv-ethischen Modells fundiert er die »Freiheit des Christen«⁶³ ekklesiologisch wie sozial.

Mit den Jahren gewinnen Böckles *rechtsethische* Abhandlungen an Raum. Böckle beschäftigt sich verschiedentlich mit dem Einfluss der Ethik auf die *Sphären der exakten Wissenschaften*. Er erprobt sein Konzept der sittlichen Autonomie des Menschen in öffentlichen Kernfragen der Strafrechtsreform, der Entscheidung für den Natodoppelbeschluss oder der Anwendung human-technischer Verfahren. Besonders virulent erfährt er die moralischen Fragen, die hinsichtlich des rechtlichen Umgangs mit dem medizinischen Fortschritt aufkommen. Böckle entwickelt Grundsätze einer Ethik der Wissenschaften und vermittelt christliche Werte in die Gesellschaft, indem er sich für eine Anthropologie stark macht, die den Menschen als autonomes aber verletzlich-begrenztes Wesen versteht.

Die vorliegende Studie erschließt die Genese eines modernen religiösen Autonomiekonzeptes strukturell. Wie Nethöfels Arbeit ist sie der Überzeugung, dass sich konzeptionelles »Neuland« dort eröffnet, wo nicht nur formale Aspekte behandelt werden, sondern der konkrete Theologe in seiner Art, mit dem vorgegebenen Material »schöpferisch auf neue Herausforderungen«⁶⁴ zu reagieren, in den Blick genommen wird. Anders als Nethöfel

62 Mandry, 65, hat zu Recht darauf hingewiesen, dass Böckles normatives Interesse auch auf dessen Auseinandersetzung mit der kirchlichen Sexualmoral zurückzuführen ist.

63 »Die Freiheit des Christen« hieß der Vortrag, den Böckle 1968 auf den Salzburger Hochschulwochen gehalten hat.

64 Nethöfel, 22. Für Nethöfel erschließt sich auf diese wissenschaftlich-biographische Weise die »Dimension der Geltung neu, weiter und reicher«.

konzentriert sie sich aber nicht auf die biographisch-bibliographischen Reaktionen, sondern auf die kognitiven Probleme, die diese indizieren – die vorliegende Studie will eine kognitive Genealogie erstellen. Die aus der systematischen Betrachtung vorgenommene Unterscheidung zwischen Grundfragen des Glaubens – Grundfragen der Ethik – Grundfragen des Rechts macht sich eine werkimmanente Auffälligkeit zu nutze; die Schriften legen thematisch wie historisch die Untersuchung in den drei Schritten nahe. Es wird keine Interessenscheidung beim Autor angenommen – Ethik, Glauben und Öffentlichkeitsbezug gehören bei Böckle unverzichtbar zusammen.

Böckle stellt sich zur Aufgabe, eine einzelne, auf einer Offenbarungsreligion fußende Ethik – nämlich die christliche – universal relevant zu denken. Aufgrund seiner theologischen und philosophischen Präsumptionen reduziert er sein Konzept auf Grundbeziehungen wie Gesetz und Gnade, Gebot und Gewissen, Schuld und Sünde, die den kommunikativen Diskurs nicht zuletzt dadurch befruchten, dass sie helfen, menschlicher Grenzen ansichtig zu werden.⁶⁵ Böckles Denkweise repräsentiert eine Grundform theologischer resp. menschlicher Wirklichkeitsbewältigung.⁶⁶

Viele Texte Böckles zur konkreten Ethik muten überwiegend öffentlich-rechtsethisch (rights-talk⁶⁷) an. Der Anschein, als ob die religiöse Dimension letztlich nur Sittlichkeit im Subjekt transzendental begründe, lässt sich erst entkräften, wenn man sittliches Handeln wie Böckle selbst als genuinen Glaubensakt begreift. In Böckles Denken ist die ethische Reflexion ein Schlüssel zur Dogmatik. Eine Ansicht, die bei ihm z.B. dazu geführt hat, es als christliche Aufgabe zu betrachten, handlungswillig und -fähig zu bleiben »wider alle Resignation«⁶⁸. Für Böckle ist die Handlungsfähigkeit eine Gnade, die er handelnd würdigen will. Der Schöpfungsauftrag Gottes *drängt* ihn zum Mitwirken in weltlichen Dingen.

Auch in einem soziologischen Sinne kann man bei Böckles Konzept von der »Glaubenssache« sprechen, den Platz der »Gerechtigkeit« in einer Wertordnung festzulegen. Die streitbare Aufmerksamkeit, die seinem freiheitsorientierten Ansatz zuteil wird, zeigt, dass der Ethik eine Leidenschaft eigen ist,

65 Böckle nimmt an, dass das Christentum kein eigenes sozialetisches Modell besitzt, vgl. *Maximale und minimale Verpflichtung in der Kirche*, in: *Civitas* 21 (1965), 125–137. Vgl. damit verwandt Karl Rahner, *Grenzen der Amtskirche*, in: *RahnerS VI* (1964), 499–520.

66 Angesichts der Kritikanfälligkeit, die dem abstrakten Autonomiebegriff geistesgeschichtlich eigen ist, scheint m.E. die Berücksichtigung biographischer Notizen nützlich. Die Erstellung des theologisch-wissenschaftlichen Profils Böckles besitzt also teils den Charakter einer Motivstudie.

67 Vgl. Mary Ann Glendon, *Rights Talk: The Impoverishment of Political Discourse*, New York 1991.

68 *Normative Grundlagen der Sicherheitspolitik*, 13.

die bestimmte Vorstellungen vom Humanen kategorial polarisiert. Nach dem moralischen Imperativ, der Böckles Vorstellungen bewegt, ist die christliche Ethik verpflichtet, positiv zur Entscheidungsfähigkeit zu stimulieren und zwar zur ›menschlichsten‹, die bei aller Abwägungsunsicherheit zu realisieren ist.

1.4 Arbeitsweise der Studie

Die chronologische Unterteilung des Oeuvres Franz Böckles in drei Teile dient dem systematischen Interesse der vorliegenden Studie. Sie ist in ihrer Formalisierung das Strukturmedium, mit dem wir die kognitive Genealogie unternehmen. Sie berücksichtigt z.B. nicht den zeitlichen Abstand zwischen Böckles Entwicklung eines Textes und dessen Veröffentlichung. Wo es dem Anliegen der Arbeit nutzt, wird die Studie die formale Dreiteilung aufgeben und ältere oder jüngere Texte in die Untersuchung miteinbeziehen.

Die Studie erarbeitet moraltheologische Motive und ihre Gegenmotive in einer Langzeitsicht und händigt sie empirisch-bibliographisch reflektiert zur Anwendung aus. In Böckles Unternehmungen, sich zu den geistigen Bedeutungssystemen seiner Zeit zu positionieren, werden zeitgenössische Fragestellungen vordiskutiert. Geht man davon aus, dass es zum besseren Verstehen, wer wir sind, einer strukturellen Vorstellung bedarf, wie wir geworden sind, ist ein Untersuchungsobjekt wie Böckles Oeuvre von hohem Wert, da es textlich gut erschlossen ist und eine diachrone Analyse zulässt.⁶⁹

Böckles Bedeutung ist für den heutigen sittlichen Diskurs grundlegend unter der Annahme, dass man von einer Moderne sprechen kann. Böckle ist ein moderner bzw. modern-optimistischer⁷⁰, kein spätmoderner Autor. Bis zuletzt ist er davon überzeugt, dass wenn ›keine dogmatisch-ideologischen Standpunkte verfochten, sondern sachlich und argumentativ gerungen wird, unter vernünftigen Menschen Lösungen gefunden werden [können], die in ihrer allgemeingültigen Menschlichkeit überzeugen‹⁷¹. Böckle ist ein Autor,

69 Das Verhältnis zu Werten besitzt eine zeitliche Struktur. Indem im Verlauf der Studie die kontroverstheologischen Reflexionen der Nachkriegszeit zu Wort kommen, die geistigen Transformationen des Zweiten Vatikanums, die kritischen Theorien der 1968er Jahre, die gesellschaftlichen Meinungsbilder bezüglich ›Abtreibung‹, ›Wiederaufrüstung‹ und ›Apparatemedizin‹ oder das Ende des katholischen Milieus, lassen sich Kritiken rekapitulieren, die derzeit einmal geäußert die strukturelle Entwicklung des Faches, näherhin der heutigen westeuropäischen Moraltheologie beeinflusst haben.

70 Zu der Zeit, zu der Erich Fromm die ›Furcht vor der Freiheit‹ in seinem gleichnamigen Bestseller (Frankfurt am Main 1966) als Geist der autoritätshörigen Gesellschaft ausmacht, tritt Böckle mit einer Theorie nach außen, die menschliches Scheitern als heilend untergriffen darstellt.

71 *Bilanz meines ethischen Bemühens*, 97.

der die Befreiung des Menschen zu seinem eigenen Sein als ein die Menschheit als Gattung verbindendes Unternehmen versteht.⁷²

⁷² Vgl. zu den Bedingungen einer modernen Ethik des Selbst Lois Mc Nay, Die Ethik des Selbst, in: Politische Theorie, Differenz und Lebensqualität, hg. v. H. Nagl-Docekal/ H. Pauer-Studer, Frankfurt a.M. 1996, 350–396.

TEIL I
Glaube und Ethik
Die Bedeutung des Glaubenserlebnisses
für die Glaubensnorm

2. Die Schriften von 1953–1965

2.1 Bibliographischer Überblick

Absolut gesehen umfasst die erste Phase innerhalb Böckles Werk die wenigsten Titel. Zu Beginn steht Böckles Dissertation über den paulinischen Gebrauch des Begriffs ›Fruchtbarkeit‹⁷³. In ihr finden sich die theologischen Themen, die Böckles Texte in den folgenden Jahren bestimmen: Überlegungen zur Anthropologie des Römerbriefs (v.a. Röm 2,14) und deren Entsprechungen in der Existentialphilosophie seiner Zeit. Die theologische Essenz seiner Überlegungen findet sich in einer Aufsatzsammlung zur Ethik in ökumenischer Sicht⁷⁴, die zudem einen Einblick erlaubt in Böckles Kenntnis der evangelischen Theologie. Vergleicht man die Textsammlung mit den zeitlich späteren »Grundbegriffe[n] der Moral«⁷⁵, fällt auf, dass letztere, obwohl zeitlich später, hinter den existenzethischen Stand der ökumenischen Aufsätze zurückfallen, da sie einem traditionellen Vorlesungsaufbau folgen. An dieser Gleichzeitigkeit der Ansätze wird eine Umorientierung des Faches deutlich, die sich bei Böckle im Paradigma der ›Person‹ manifestiert, d.h. in einer Philosophie, die von der einmal geborenen, am Fühlen und Entscheiden erkennbaren einzigartigen Existenz bestimmt ist. Böckle betreibt ethische Theologie. Die »Fragen der Theologie heute«⁷⁶, die Böckle mitformuliert und herausgibt sowie die von ihm mitpublizierte Festschrift für seinen Vorgänger in Bonn, Werner Schöllgen, informieren über die damaligen Probleme und Lösungsvorschläge des Faches.⁷⁷

Schließlich lassen sich 37 Aufsätze dieser Zeit zuordnen. Sie zeigen, auf welche Gebiete Böckle seine Moraltheologie anwendet. Er veröffentlicht sechs lexikalische Artikel⁷⁸, elf Aufsätze zur Sexualmoral⁷⁹, vier Aufsätze

73 Die Idee der Fruchtbarkeit in den Paulusbriefen, Freiburg 1953.

74 Gesetz und Gewissen. Grundfragen theologischer Ethik in ökumenischer Sicht = Begegnung 9, Luzern/ Stuttgart 1964.

75 Grundbegriffe der Moral, Aschaffenburg 1966. Das Buch folgt dem Vorlesungszyklus der frühen 1960er Jahre. Im Gegensatz zu der späteren ›Fundamentalmoral‹ wird das ›Gewissen‹ noch als gesonderter Traktat behandelt. Es gibt einen eigenen Anhang zur Auseinandersetzung mit der evangelischen Situationsethik.

76 Fragen der Theologie heute, hg. mit J. Feiner/ J. Trütsch, Einsiedeln 1957.

77 Moral zwischen Anspruch und Verantwortung, hg. v. F. Böckle/ F. Groner, Düsseldorf 1964.

78 Es handelt sich um die moraltheologischen Beiträge zu den Stichwörtern Existenzethik, Formalismus, Glaube, Integrität, Kasuistik und Naturrecht in der zweiten Auflage des LThK (1959–1962).

zum Lebensrecht Ungeborener⁸⁰, vier zur ökumenischen Ethik⁸¹; zwei zur Stellung der Gesundheit⁸² innerhalb der katholischen Anthropologie sowie zwei Aufsätze zum Sakrament der Buße⁸³. Seine Positionen finden sich gebündelt in dem Aufsatz »Worin besteht das unterscheidend Christliche einer christlichen Ethik?«⁸⁴.

Böckles frühe Texte werden im Folgenden in vier Gruppen behandelt. Zuerst werden theoretische Grundlagen seiner Arbeit unter den Punkten Biblische Ethik (Kapitel 3) und Personale Ethik (Kapitel 4) zusammengestellt. Die theologischen Reformen, die dabei zur Sprache kommen, konzentrieren sich auf die Bedeutung der Situationsgebundenheit wie der Personalität der Ethik. Anschließend werden die Ordnung der Welt (Kapitel 5) und der ekklesiologische Bezug zu ihr (Kapitel 6) besprochen, wie sie in den Texten Böckles artikuliert werden. Praktisch geht es in Böckles Arbeit darum, das Moralprinzip ›Liebe‹ so auszuarbeiten, dass der Mensch in seinem »grundsätzlichen transitus vom Sünder zum Gerechten«⁸⁵ zur Darstellung kommt und ihm die sittliche Autorität zuteil wird, derer er im modernen Diskurs bedarf.

2.2 Die historischen Bezüge

Der Beginn ist nicht einfach für Franz Böckle. Als er 1952 »vom Bischof aus einer äußeren Notsituation heraus aufgefordert [wird], den Lehrstuhl für Moralthologie in Chur zu übernehmen«⁸⁶, spricht die europäische Moral-

79 Ich nenne exemplarisch: Um die geschlechtliche Erziehung der Jugend. Zur Diskussion um die Keuschheit, in: Schweiz. Kirchenzeitung 125 (1957), 49–51; Die sittliche Bewertung sterilisierender Medikamente, in: Herder Korrespondenz 16 (1962), 470–473; Verantwortete Elternschaft aus katholischer Sicht, in: Handbuch der Elternbildung, hg. v. A. Hardegger, Einsiedeln 1966, 472–492.

80 Vgl. z.B. den Diskussionsbeitrag zu dem Aufsatz von H.J. Gamm über Schwangerschaftsunterbrechung, in: ZEE 6 (1962), 115f.

81 Die Artikel entsprechen mehr oder weniger wörtlich der Vortragsreihe Gesetz und Gewissen. Sie heißen Gesetz und Evangelium, Gebot und Ordnungen, Das Verhältnis von Norm und Situation, Sünder und Sünde. Vgl. auch den Artikel Grundprobleme evangelischer Ethik in katholischer Sicht, in: Catholica 15 (1961), 1–24.

82 Vgl. Stellung der Gesundheit in der katholischen Morallehre, in: Arzt und Christ 8 (1962), 140–147.

83 Zur Theologie des Bußsakramentes, in: Materialmappe Fastenopfer der Schweizer Katholiken, Chur 1963, 1–12; vgl. den selben Titel in: Kölner Pastoralblatt 15 (1963) 369–374.

84 Worin besteht das unterscheidend Christliche einer christlichen Ethik? in: Civitas 23 (1967), 225–237; vgl. Ja zum Menschen, Bausteine einer Konkreten Moral, aus dem Nachlass hg. v. G. Höver, München 1995, 9–23.

85 Gesetz und Evangelium, 19.

86 Verantwortlich leben – menschenwürdig sterben, 16.

theologie keine disziplinierte Sprache. Der redliche Umgang mit der Beichtpflicht der Gläubigen ist nach wie vor erkennbares *Movens* der meisten theologischen ›Sittenlehren‹⁸⁷. Ihre aktorientierte Ausrichtung ist es mit schuld, dass dem im Neuen Testament ausgebildeten Böckle seine Ernennung zum ›Schock sondergleichen‹⁸⁸ wird. Denn trotz ihrer kasuistischen Genauigkeit⁸⁹ verstand die damalige Moraltheologie wenig von den menschlichen Nöten, erinnert sich Böckle vierzig Jahre später aus Anlass der Verleihung der Ehrendoktorwürde der Medizinischen Fakultät der Universität Bonn am 1. Juni 1991. Die aus der scholastischen Theologie stammende Aufgliederung der menschlichen Tat in ihre Bestandteile ›Objekt‹, ›Umstände‹ und ›Zweck‹ brachte in der Praxis nicht immer die sittliche Klarheit, die sich der junge Promovent in Rom als Krankenhausseelsorger gewünscht hätte. Theologisch hilflos steht er dort den Ärzten gegenüber. »Was ich da zu sagen hatte, waren keine Antworten auf ihre Fragen und schon gar keine aus christlichem Geist erwachsenen Entscheidungshilfen für die ihnen anvertrauten Patienten.«⁹⁰

Dies ist die Situation, in der Franz Böckle in der Priesterausbildung tätig wird. Die Erklärungsbedürftigkeit der meisten universalkirchlich gebräuchlichen Lehrbücher seines neuen Faches macht die Arbeit mit dem thomistischen Erbe zu einer Übung in kritischer Relektüre. In den Anfangsjahren folgt Franz Böckle keinem spezifischen moraltheologischen System, sondern stellt dogmatisch-systematische Fragen an sein Fach. Die ersten Veröffentlichungen ziehen Bilanz und sondern die Prinzipien aus, derer die Moraltheologie *nicht* bedarf, um die Studenten zu seelsorgerischen und moralischen Entscheidungsträgern auszubilden. Was sind die Fragen der Theologie heute, was die Bestrebungen in der Moraltheologie?⁹¹ Was bedeuten Formalismus in der Ethik, Glaube und Integrität, Kasuistik und Naturrecht?⁹² Böckles Anfragen sind so grundlegend, wie das lexikalische Genre, in dem

87 Vgl. zur Grundgestalt der moraltheologischen Handbücher Josef Georg Ziegler, *Die Moraltheologie in: Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert III*, hg. v. H. Vorgrimler/ R. Vander Gucht, Freiburg 1970, 316–360, 324f. Vgl. zum damaligen Problem eines im Juridismus erstarrten Moralismus und dem Einfluss dieses Umstandes auf die Arbeit Böckles Franz Furger, *Zur Begründung eines christlichen Ethos*, 12, 22.

88 Das Gespräch mit Franz Böckle, in: *Verantwortlich leben – menschenwürdig sterben*, 15–30, 16.

89 Zur Komplexität des Begriffes ›Kasuistik‹ vgl. die zeitgenössischen Ausführungen bei Gustav Ermecke, *Zur Diskussion über aktuelle Moralprobleme in der Öffentlichkeit*, in: *Moral zwischen Anspruch und Verantwortung* (FS Schöllgen), 154–174, 164–167, bes. 166.

90 Bilanz meines ethischen Bemühens, 93f.

91 Vgl. den Titel seiner ersten Edition *Fragen der Theologie heute von 1957*.

92 Vgl. die jeweiligen Beiträge in der 2. Auflage des LThK, Band 4–7.

sie gedruckt werden. In ihnen manifestieren sich die theologischen und philosophischen Strömungen, die in Teil I dieser Arbeit zu Wort kommen und zeigt sich der Reformgeist des Zweiten Vatikanischen Konzils *avant la lettre*. Böckle nimmt verschiedene Impulse auf, ohne sich alles gleichermaßen zu eigen zu machen.

Zuerst die biblische Grundlage. ›Nachfolge‹ avanciert zu einem Schlagwort der Theologie überhaupt in den Anfangsjahren Böckles.⁹³ Nach einer Epoche der »dünnen Theologie« (Rahner) der Neuscholastik wird die Bibel nicht als ›Stoffquelle der Moralthologie‹ (fons theologiae moralis), sondern als Zeugnis der Selbstoffenbarung Gottes begriffen. Mit dem Geist der Liturgischen Bewegung⁹⁴ gewinnt der Glaubensakt in seinem raumzeitlichen Ausmaß fundamentalontologische und ekklesiologische Bedeutung. Nur liebend wisse der Mensch, »was Gott ist«⁹⁵.

Die katholische Moralthorie nimmt den Faden auf, indem sie den Status des Glaubenssubjekts personphilosophisch-theologisch bestimmt. Bei Böckle heißt dies im Ergebnis, dass die Person als ein subsistierendes Sein (Abbild) im Sein Christi (Ev Χριστω) definiert wird.⁹⁶ Gegen die unlautere Instrumentalisierung biblischer Passagen zu moralischen Zwecken vertritt Böckle die Abhängigkeit der Gesetzesnorm vom personalen Glaubenserlebnis.⁹⁷ Seine Paulusrezeption im Horizont der ›Person‹ hat in seiner Arbeit ein Erstarren der Gnadentheologie zur Folge. Denn die Gnade, wie es der Apostel schreibe, und nicht der Buchstabe drängt den Menschen zur Fruchtbarkeit im Werk. Das sog. ›Gesetz Christi‹ (Gal 6,2) stellt nach Meinung Böckles keine neue Gesetzesmaterie dar, sondern eine anthropologische Änderung, die sich in einer Moral des Geschöpfes zu entfalten hat. Erste und eigentliche Quelle von Moralität ist das individuelle Glaubenssubjekt. Dies ist auszuführen. Das folgende Kapitel gibt konkrete Beispiele an, in denen Böckles Moralthologie die ›Wahrheit im Sein‹ nicht unmittelbar in die Semantik einer kasuisti-

93 Vgl. Josef Fuchs SJ, Die Liebe als Aufbauprinzip der Moralthologie, in: Scholastik XXIX (1954), 79–87. Zur Problematisierung der ›Gottesherrschaft‹ als Moralprinzip im Kontext autonomer christlicher Moral vgl. Wolfgang Göbel, Okzidentale Zeit. Die Subjektgeltung des Menschen im Praktischen nach der Entfaltungslotik unserer Geschichte = Studien zur Theologischen Ethik 70, Freiburg 1996.

94 Vgl. z.B. die Mysterientheologie Odo Casels.

95 Hans Urs von Balthasar, Merkmale des Christlichen, BalthasarS 1 (1960) = Verbum Caro, 172–194, 189.

96 In seinem durch Christus versöhnten Abbilddasein hat der Mensch den Sünderstatus im Lutherschen Sinne verloren. Der ›Person‹-Begriff ist nicht von negativer Qualität. Vgl. zu der konzeptionellen Differenz, die mit der konfessionell unterschiedlichen Anthropologie einhergeht, Friede und moderner Krieg, in: Concilium 2 (1966), 381–387.

97 Vgl. Glaubenserlebnis und Gesetzesnorm, in: J. Rudin/ J. Rast, Religion und Erlebnis, Olten 1963, 77–98.

schen Argumentation überführt, sondern in Kategorien des menschlichen Miteinanders, die für eine spirituelle Sicht der Dinge offen ist.⁹⁸

1961 veröffentlicht Böckle in der Zeitschrift für Kontroverstheologie »Catholica« einen Artikel über die »Grundprobleme evangelischer Ethik in katholischer Sicht«⁹⁹. Im Gegensatz zu dem, was der Titel suggeriert, beginnt er seine Ausführungen mit einer Selbstbezeichnung. »Die katholische Moralkasuistik hinterlässt beim Andersgläubigen leicht den Eindruck, die persönliche Entscheidung des Katholiken bewege sich weitgehend überhaupt nur in der Anwendung fertiger Rezepte auf sein sittliches Handeln. Damit werde aber gerade das Wagnis des Glaubens aufgehoben und in sublimier Weise erneut der Weg des Gesetzes beschritten. Die äußere Gestalt der katholischen Moralverkündigung begräbt tatsächlich mehr ökumenische Hoffnung als wir gewöhnlich meinen.«¹⁰⁰ Die Annahme Böckles, Sittlichkeit sei ein genuiner Bekenntnisakt der unbedingten Nachfolge und keine Mimesis,¹⁰¹ besitzt ökumenisches Potential.

Böckle steht in Opposition zur antiprottestantischen Gesetzesbetonung; seine moderate Haltung ist von Gustav Söhngens ökumenisch sensibler Diskussion der christlichen Rechtfertigungsproblematik geformt.¹⁰² In seinen bemerkenswert ausführlichen Rezensionen evangelischer Autoren zum Leitgedanken »Gesetz und Evangelium« wird das ökumenische Gespräch in seinen personphilosophischen Unterschieden deutlich.¹⁰³ Auch die Themen der speziellen Moral behandelt er personalistisch.¹⁰⁴

98 Abhängig von der Textgattung können v.a. Abhandlungen Böckles aus seiner Churer Zeit Sittlichkeit spirituell beschreiben. Die in späteren Beurteilungen begegnende Trennung zwischen einer privaten und einer öffentlichen Sphäre ist in diesen Texten schwächer ausgebildet als in den Texten Böckles aus einer späteren Phase.

99 Grundprobleme evangelischer Ethik in katholischer Sicht, *Catholica* 15 (1961), 1–24.

100 Grundprobleme evangelischer Ethik in katholischer Sicht, 1.

101 Vgl. Hans Urs von Balthasar, der die »evangelische Nachfolge Christi« (ἀκολουθέω) von der »griechischen Nachahmung Gottes« (μίμησις θεοῦ) absetzt (Ders., *Merkmale des Christlichen*, 177).

102 Vgl. Gustav Söhngen, *Gesetz und Evangelium*, München 1957. Böckle hat bei Söhngen gelernt.

103 Vgl. *Gesetz und Gewissen. Grundfragen theologischer Ethik in ökumenischer Sicht = Begegnung 9*, Luzern/ Stuttgart 1964. Diese Aufsatzsammlung umfasst vier Vorträge Böckles, die folgende Titel tragen: *Gesetz und Evangelium*; *Gebot und Ordnungen*; *Das Verhältnis von Norm und Sittlichkeit*; *Sünder und Sünde*.

104 Vgl. *Die Stellung der Gesundheit in der katholischen Morallehre*, in: *Arzt und Christ* 8 (1962), 140–147; *Zur Theologie des Bußsakramentes*, in: *Materialmappe Fastenopfer der Schweizer Katholiken*, Chur 1963, 1–12.

Böckles Betonung der normativen Kraft des Glaubenserlebnisses berührt die pastorale katholische Praxis seiner Zeit.¹⁰⁵ Die vermittelnde Bedeutung von Wort, Schrift und Tradition wird transzendentaltheologisch hinterfragt. Böckle nimmt die Existenz eines personalen Erkennens (Intuition) an,¹⁰⁶ das sich nicht vergegenständlichen lässt. Er schreibt zur »Toleranz« und dazu, dass niemand die objektive Wahrheit habe.¹⁰⁷ Wo die Wahrheit, die Christus ist, den Christenmenschen »auf dem Weg hält von Erkenntnis zu Erkenntnis«¹⁰⁸, ende das Einspruchsrecht der Kirche dort, wo die Integrität der Personwürde in Gefahr steht. Böckles Artikel »Maximale und minimale Verpflichtung in der Kirche«¹⁰⁹ sowie seine liberale Meinung zur sog. Mischehe¹¹⁰ zeigen, wie eine moderne theologische Anthropologie unter Bezugnahme biblischer wie personalistischer Kategorien die normative Praxis des Lehramts verändern müsste.

Wie sehr die Art der Überlegungen an den philosophischen Diskurs der Zeit gebunden ist, zeigt eine kleine Literaturrecherche. Das Stichwort »Existenzialethik«¹¹¹ – in der zweiten Auflage (1959) des Lexikons für Theologie und Kirche von Böckle geschrieben – wurde in der dritten Auflage (1995) nicht mehr berücksichtigt. In der Zeit jedoch, die im Folgenden zu behandeln ist, wird die Existenzialethik, die eine »Unhintergebarkeit« des Individuums (vgl. S.Th. I 29) impliziert, als Komplement zur sog. »Essenzethik« aufgebaut. Die Existenz- oder Existenzialethik ist eine Individualethik im weiten

105 Vgl. Christliches Gebetsleben, Katholisches Pfarrblatt für Zürich und Umgebung 11, 12, 14, 17, 18, 35, 38, 40, März–November 1959.

106 Vgl. Bestrebungen in der Moraltheologie, 444.

107 Vgl. Toleranz als ökumenisches Problem, in: O. Cullmann/ O. Karrer, Toleranz als ökumenisches Problem = Einheit in Christus 2, Zürich 1964, 56–79.

108 Toleranz als ökumenisches Problem, 79.

109 Maximale und minimale Verpflichtung in der Kirche (1965); vgl. Zur Krise der Autorität, in: Theologisches Jahrbuch, hg. V. A. Dänhardt, Leipzig 1968, 239–249.

110 Die Mischehen in katholischer Sicht, in: Concilium 1 (1965), 318–321; Das Problem der Mischehe, in: Th. Filthaut (Hg.), Umkehr und Erneuerung. Kirche nach dem Konzil, Mainz 1966, 214–234; in: Lutherische Monatshefte 5 (1966), 340–346; Schweizer Rundschau 65 (1966), 459–469.

111 Die Existenzialethik ist Kind ihrer Zeit. Sie ist nach katholischem Verständnis ermöglicht durch die Gnadenexistenz des Menschen, wie Karl Rahner sie in seiner Theorie vom »übernatürlichen Existential« beschrieben hat. Der Mensch, weil dauerndes Subjekt des Heilswillens Gottes, lebe in einer Situation, die real-ontologisch immer mehr ist als Natur. Diese besondere menschliche Seinsweise bedürfe der existentiellen – nicht verallgemeinerbaren – Verwirklichung. Die ethische Theorie vom Wesen (essentia) des Menschen müsse diesem Gedanken Rechnung tragen.

transzendentaltheologischen Sinne, deren Bedeutung sich nicht als Gegenüber der Sozialethik erschöpft.¹¹²

¹¹² Vgl. dazu Karl Rahner, Über die Frage einer formalen Existentialethik, in: RahnerS II (1955), 227–246. Pointe der Existenzethik ist die Frage nach der transzendentalen Möglichkeit der kreatürlichen Aneignung des Guten.

3. Sittlichkeit im Spiegel der Bibel

In einer Verschränkung der neutestamentlichen mit der moraltheologischen Forschung hatte Fritz Tillmann 1936 eine fachliche Zäsur in der Moraltheologie eingeleitet. Seine erfolgreiche Sittenlehre »Die Idee der Nachfolge Christi« wählt bewusst nicht die Moralphilosophie zum Ausgangspunkt seiner Sittenlehre, sondern die Seinslehre der Evangelien. Das auf biblische Gehalte ausgerichtete Konzept Tillmanns prägt die Anfangszeit Böckles als Moraltheologe. Es begreift die Nachfolge Christi als »Prinzip der christlichen Persönlichkeit«¹¹³ und signalisiert Zurückhaltung gegenüber der naturrechtlichen Moral. Damit erlaubt es die Weiterführung der früh einsetzenden Bemühungen Böckles um eine ökumenische Erweiterung seines theologischen Horizonts.

Das damals mit »Kontroverstheologie«¹¹⁴ bezeichnete ökumenische Gespräch – ethisch noch »sehr spärlich«¹¹⁵ geführt – bestimmt die Stoßrichtung von Böckles ersten moraltheologischen Veröffentlichungen.¹¹⁶ Spätere Publikationen enthalten noch Elemente dieser Bemühungen, schneiden aber den Kern des kontroverstheologischen Disputs, die lutherische Frage nach dem rechten Verhältnis von »Gesetz und Evangelium«¹¹⁷ nicht mehr an. Böckles Vorsatz, theologische Ethik ökumenisch zu untersuchen, schließt inhaltlich bei seiner exegetischen Dissertation an, die vor seiner Tätigkeit in der Moraltheologie entstanden war. Die Arbeit hatte sich der Erörterung der Werkerechtigkeit gewidmet.

113 Fritz Tillmann, Die Idee der Nachfolge Christi = Handbuch der katholischen Sittenlehre III (2¹⁹³⁹), 8.

114 Vgl. zur Geschichte des Begriffs Heribert Smolinsky, Kontroverstheologie, in: LThK 6 (3¹⁹⁹⁷), 333–335 (dort auch Lit.).

115 Grundprobleme evangelischer Ethik in katholischer Sicht, 1.

116 Böckles Bereitschaft zum ökumenischen Gespräch äußert sich in der Zweiteilung vieler Aufsätze in »evangelische Anliegen – katholische Antworten«. Verschiedene evangelische Positionen werden unterschieden. Es ist die Rede von »reformatorischen« Anliegen (Grundprobleme evangelischer Ethik in katholischer Sicht, 5) oder von der »reformatorischen Theologie der Gegenwart« (Gebot und Ordnungen, 34). Böckle kennt ein »protestantisches Lager« (ebd.); generalisierend spricht er von »evangelischer Theologie«, so in der Einleitung zu Gesetz und Gewissen, 9. Im Folgenden wird dieser letzte Begriff in seiner übergreifenden Bedeutung verwendet.

117 Vgl. Albrecht Peters, Gesetz und Evangelium; vgl. Otto Hermann Pesch, Die Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin = Walberberger Studien der Albertus-Magnus-Akademie 4, Mainz 1967, 31–76.

Böckles frühe Ansätze, Sittlichkeit im Horizont der Offenbarung zu begreifen, werden von den strengen Theologoumena Karl Barths geformt.¹¹⁸ Die evangelisch schon länger gebräuchliche und nun auch in der katholischen Moral zur Anwendung kommende Bibelexegese übt dabei großen Einfluss aus. Unter Bezugnahme auf neutestamentliche Textpassagen wird die Entstehung von Sittlichkeit gleich einem Geschehen dargestellt. Glaubenserlebnis und Gesetzesnorm bilden eine unscheidbare Einheit. Damit lässt Böckles Schriftlektüre Ähnlichkeit mit einer sogenannten ›geistlichen‹ Lesart erkennen, wie sie aus der monastischen Auslegungstradition bekannt ist.¹¹⁹ Seine ›noetische‹ Herangehensweise an die Heilige Schrift, in der die Erkenntnis den Glauben notwendig voraussetzt,¹²⁰ legt Böckles Konzept zweifach fest. Erstens beschränkt sich Böckle, indem er die Betonung auf den Entscheidungscharakter des christlichen Glaubens legt, auf einen christlichen Zuhörerkreis. Zweitens wird er herausgefordert, die biblisch gebräuchliche, aber ethisch erklärungsbedürftige Kategorie ›Liebe‹ in sein Konzept zu integrieren. Im Folgenden muss untersucht werden, wie Böckle die *liebende*

118 Vgl. zur Sittlichkeit bei Karl Barth, KD III,4 (31969) §55,3 (= Das Tätige Leben). Christliche Sittlichkeit vollzieht sich, so Barth, im Verhältnis zu Jesus Christus, in dem »der Wille Gottes die Gestalt und den Umriß« hat, »in welchem er dann auch sonst als Wille Gottes erkennbar ist«. Jesu Christi Wirken (ἐργάζεσθαι) ist Zuwendung zum Gotteswort »par excellence«, es ist Verkündigung in Worten und Taten, es »richtet das Kerygma aus« (557). Jede Ethik, in der nicht die bekennende Person zentral steht, sondern eine natürliche Ordnung, verstoße gegen die Botschaft des Evangeliums, so Barth in dem programmatischen Vortrag ›Gottes Wille und unsere Wünsche‹, zuerst gehalten auf der Freien Reformierten Synode von 1934; abgedruckt in: Karl Barth, Theologische Fragen und Antworten = Gesammelte Vorträge 3, Zollikon 1957, 144–157. Diese Synode, vgl. BarthGA V (2000), 244 Fn. 3, verabschiedet eine von Barth verfasste Erklärung, in der die natürliche Theologie abgelehnt wird.

119 Im Mittelalter bestehen monastische und scholastische Bibelauslegung nebeneinander, wobei die scholastische Methode auf Grund der wachsenden Bedeutung der Sentenzenkommentare bald die auf die alexandrinische Schule zurückgehende monastische Methode dominiert. Für die ältere, von Origenes und Gregor dem Großen inspirierte Methode ist der geistliche Textsinn leitend. Sie wird im 12. Jh. exemplarisch durch Rupert von Deutz und Bernhard von Clairvaux vertreten. Homiletisch-pädagogische und meditative Interessen prägen sie. Für die scholastische Methode ist dagegen der Literarsinn erkenntnisleitend. Eine personale ganzheitliche Lesart steht nicht zentral. Nach Thomas von Aquin »war der geistliche Sinn nicht nur auf dem buchstäbl[ichen] begründet, sondern enthielt auch nichts für den Glauben Notwendiges, das die B[ibel] nicht irgendwo durch den buchstäbl[ichen] Sinn offenbarte« (H. Riedlinger, Bibel I.2 Geschichte der Auslegung, LexMA 2 [1983], 47–58, 53).

120 Zur Rolle des Glaubens für die christliche Moral vgl. Böckles Artikel Glaube, moraltheologisch.

Hingabe an Gott bzw. die Nachfolge Christi im *Liebesgebot* im Spiegel der Bibel versteht. Böckle entfaltet in seinen Überlegungen gleichsam eine Theologie der Ethik.¹²¹

Böckles Schriftdeutungen werden nachfolgend unter drei Aspekten entfaltet (3.2). Böckle konstruiert anhand der biblischen Aussagen über Jesus und Paulus zwei christliche Leitbilder. Erstens arbeitet er mit ihnen heraus, wie die ganzheitliche Entscheidung des Geschöpfes für Gott die Stellung des Subjekts prägt (1). Zweitens erläutert Böckle, was umgekehrt die Entscheidung Gottes für den Menschen für das menschliche Wirken bedeutet. Wer ist Erst- und wer ist Zweitursache der menschlichen Handlung? (2). Drittens zeigt er, warum keine werkgerechte Korrespondenz zwischen Handeln und Heiligung im Sinne von Leistung und Lohn besteht. Die Heilsbedeutung des ›Gesetzes‹ ändert sich (3).

Textgrundlage bilden ein Lexikonartikel zum Stichwort ›Glauben‹ (1960) sowie eine Einleitung zum Bußsakrament (1963/4), mit der in der Churer wie in der Kölner Pastoral gearbeitet wurde. Weiterhin werden eine kontroverstheologische Studie zum Verhältnis von Glaubenserlebnis und Gesetzesnorm (1963) berücksichtigt und begleitend eine späte Schrift zum Proprium Christianum (1967). Von besonderem Interesse sind zwei teilveröffentlichte Schriften zum Gebet (1959) aus dem Nachlass Franz Böckles.

Böckles ethisches Konzept ist intensiv von paulinischen Motiven durchzogen, die seine Vorstellungen von Freiheit, Erkenntnis und Liebe prägen. Im Rekurs auf die Soteriologie des Paulus, die er nach bestimmten zeitgenössischen Vorbildern interpretiert, entwickelt er seine anthropologischen Grundlagen. Auch bestimmt er die normative Tradition des Christentums anhand biblischer Zeugnisse. Böckles systematische Anfragen an die Bibel stehen in einer langen Tradition der Bibelauslegung vor allem des paulinischen Römerbriefs und der Bergpredigt des Matthäusevangeliums – aus ethischen Gründen. Deshalb ist es nützlich, wichtige Stufen der Genese der christlichen Schriftauslegung vorzustellen (3.1). Leitend ist die Frage, inwiefern Gottes Gesetz (*ius divinum*) im Wort der Bibel zu erkennen ist. Vor dem Hintergrund von Engführungen in der christlich-moralischen Schriftauslegung früherer Jahrhunderte wird der Platz von Böckles exegetischer Position ortbar. Aus dem Dargestellten wird ebenfalls ersichtlich, dass mit dem Bemühen um die rechte Lesart der Bibel grundsätzliche reformerische Anliegen einhergehen. Sie beziehen sich auf die Überlegung, welche Instanz dem Text der Bibel Autorität gibt: ist es der Autor, der Text selbst oder sein Adressat? Auf

121 Mit dieser Aussage wird unterschieden zwischen ›ethischer Theologie‹ und ›theologischer Ethik‹. Mit dem Terminus ›ethische Theologie‹ soll der deutliche Zusammenhang von Dogmatik und Ethik in Böckles Schriften der 1950er und 1960er Jahre auf einen Begriff gebracht werden.

der Suche nach Leitregeln christlich motivierter Sittlichkeit wird die Bibel von Böckle kritisch und prospektiv gelesen.

3.1 Die Inspirationslehre

Die Lehre der Inspiration und Irrtumsfreiheit der Bibel (Inerranz) hat verschiedene Stadien durchlaufen.¹²² Früh schon wird die Frage, welche Texte als göttlich inspiriert zu kanonisieren seien, zur Entscheidung, was christlich wahr ist und »der Erziehung der Gerechtigkeit« (2 Tim 3,16) dient.

Der Glaube an die Inspiration des Ersten Testaments wird von den urchristlichen Gemeinden aus der Geschichte Israels tradiert.¹²³ Im Zweiten Brief an Timotheus nennt der Verfasser Schriften, die »von Gott eingehaucht« (θεοπνευστος) sind (2 Tim 3,16). Diese Stelle wird gemeinhin als die älteste urchristliche Darstellung der Inspiration bezeichnet. Der Zweite Petrusbrief unterscheidet zwischen Irrlehrern und denjenigen, die »vom Hl. Geist getrieben« (υπο πνευματος αγιου φερομενη) im Auftrag Gottes sprechen (2 Petr 1,21). Die sog. Pastoralbriefe zeigen, wie die Schriftlesung »zur Belehrung, zur Widerlegung, zur Besserung, zur Erziehung in der - Gerechtigkeit«¹²⁴ (2 Tim 3,16) eingesetzt wird. Nach dem Tod der Augenzeugen und Augenzeuginnen sind es diese Schriftzeugnisse, mit denen die »Wahrheit« des Glaubens tradiert wird. In der Abwehr von Häresien und zu missionarischen Zwecken entstehen erste Sammlungen kanonisierungswürdiger Texte. Als älteste Zusammenstellung »inspirierter« Schriften gilt der Codex Muratori (um 200). Alttestamentliche Texte werden in die christliche Sammlung integriert, indem man sie im neuen Offenbarungsrahmen auslegt. Die Schrift wird im Lichte der Christusereignisse neu gelesen. Man sieht im Vergangenen die Vorausbilder oder »Typen« des Zukünftigen. Bei Klemens von Alexandrien und Tertullian finden sich die ersten Gesamtkompositionen beider Testamente.¹²⁵

122 Vgl. Heribert Haag, Die Inspiration der Heiligen Schrift, in: MySal 1 (1965), 335–357; Johannes Beumer, Die Inspiration der Heiligen Schrift = HDG I Faszikel 3b, Freiburg i.B. 1968; R. Gunse, The Authority of the Bible. Theories of Inspiration, Revelation and the Canon of Scripture, New York 1985.

123 Im Hebräerbrief heißt es: »Viele Male und auf vielerlei Weise hat Gott einst zu den Vätern gesprochen durch die Propheten« (Hebr. 1,1). Die Vorstellung göttlicher Inspiration ist gut belegt, vgl. die Texte vom Bundesschluss Ex 24,4 und Ex 32,16 bzw. Dtn 5,22; als prophetisches Beispiel zur ewigen Gültigkeit von Gottes Wort vgl. Jes 59,21.

124 Der sog. Zweite Pastoralbrief an Timotheus trägt den Charakter eines Testaments. Er wurde wahrscheinlich nicht zu Lebzeiten Paulus geschrieben. Gemeinsam mit dem Ersten Timotheusbrief und dem Titusbrief nimmt er Stellung zu Leitung und Amt in der Kirche.

125 Vgl. Beumer, 11.

Mit Werken wie Origenes' »Peri Archon« erreicht die theologische Schriftlesung eine systematische Stufe, die bis ins Mittelalter Bestand hat. Die v.a. in der Ostkirche bedeutsame Schule des Origenes lehrt in der Überzeugung, dass bibelexegetische Fehler entstünden, wo die Schrift nicht »geistlich«, sondern »nach dem bloßen Buchstaben aufgefasst wird«¹²⁶. Die Schrift wird als Medium begriffen, um den Menschen zu verwandeln.¹²⁷ In dieser Idee ist eine Kosmologie impliziert, die exemplarisch für Origenes' pädagogische Vorstellung von »Gotteskindschaft« ist. Danach steht Gottes Vorsehung von ihren ersten Anfängen unter einem pädagogischen Ziel und ist zugleich Vorsehung (προνοια) und Erziehung (παιδευσίς). Dank der großen Pädagogik Gottes transzendiere die wahre christliche Exegese die »Weisheit dieser Welt«¹²⁸. Origenes nennt nicht nur die prophetische Rede, sondern auch die Lehre der Evangelisten und Apostel »gottgehaucht« (θεοπνευστος) und »im Geiste de[s] Logos vorweg erschaut«¹²⁹.

Im Westen ist es Augustinus, der den biblischen Text renommiert gegen »einfältige« Missinterpretation schützen will. In Reaktion auf die Rigorismen der Donatisten und Manichäer gestaltet sich seine moralische Schriftexegese

126 PA IV 2,2; Origenes, Vier Bücher von den Prinzipien, hg., übers. u. mit kritischen und erl. Anmerkungen vers. v. Herwig Görgemanns und Heinrich Karpf = Texte zur Forschung 24, Darmstadt 1976, 701. Origenes wendet sich explizit gegen die jüdische, die marcionitische und die »einfältig christliche« (ebd.) Schriftauslegung.

127 Die rigorosen Lehren des Montanismus und Markionismus, die mit Hilfe der Schrift ihren ethischen Forderungen Dignität verschaffen wollten, widersprechen der Theorie des Origenes. Dieser wendet sich gegen die ekstatische Verbalinspiration. Entgegen Markion, der das Alte Testament und andere jüdische Schriften aus dem biblischen Kanon auszuschneiden versucht hatte, verteidigt Origenes die Inspiration der ganzen Heiligen Schrift; die Kirche sei mit den Patriarchen und Propheten des Alten Bundes begonnen.

128 Vgl. PA IV 2,6 (Görgemanns, 715). Die Schrift enthält die »Weisheit im Geheimnis«, wie Origenes in Bezugnahme auf 1 Kor 2,7 erklärt. Nach Eberhard Schockenhoff, Zum Fest der Freiheit. Theologie des christlichen Handelns bei Origenes = TTS 33, Tübingen 1990, 133, 103 besitzt Origenes ein »Freiheitsdenken« ganz eigener Art, das in seiner zeitgenössischen Umwelt kein Vorbild finde. Es erlaube ein neues Dialogverständnis zwischen Gott und Mensch. Die heutige Vorstellung, dass der Heilige Geist im Schriftsteller wie im Leser/ in der Leserin wirksam ist, wird durch Origenes' Lehre der pneumatologischen Dimension der Schriftlesung geformt. Origenes' Inspirationslehre versteht das inspirierte Gotteswort der Heiligen Schrift als »Wort« in den Worten des vom Geist erfüllten Menschen. Die »Propheten reden nämlich, indem sie von der Fülle nehmen, [...] und es gibt nichts, in der Prophetie oder im Gesetz oder im Evangelium oder im Apostel, was nicht von der Fülle wäre« (In Jeremiam 21,2, GCS 13, hg. v. E. Klostermann, Leipzig 1901, 195f. Zitiert nach Beumer, 17).

129 PA 3,3, 1 (Görgemanns, 256).

moderat.¹³⁰ Hinsichtlich des moralischen Schriftsinnes ist er für die allegorische Entschärfung derjenigen Bibelstellen, die weder zur Tugendhaftigkeit noch zur Wahrheit im Glauben beitragen.¹³¹ Gottes Geist negiere nicht das Selbstbewusstsein der biblischen Autoren, sondern diese seien Mitautoren des geschriebenen Wortes. »Gott spricht durch einen Menschen nach Art der Menschen, weil er auch in einem solchen Sprechen uns sucht.«¹³²

Die Kirche des Mittelalters unternimmt keine eigenen Versuche, die Inspirationslehre von Grund auf neu zu überdenken. Gemeinsam mit dem patristischen Traditionsgut wird die Autorität der Bibel anerkannt.¹³³ Mittelalterliche Autoren unterscheiden je nachdem, welche patristische Tradition sie rezipieren, zwischen einem dreifachen bzw. einem vierfachen Schriftsinn.¹³⁴ In beiden Systemen wird der moralische Schriftsinn, der die biblischen Gebote und Handlungen unter dem Gesichtspunkt der Sittlichkeit erörtert, tropologisch, »uneigentlich« genannt. Er unterscheidet sich wie folgt von den anderen Schriftsinnen:

Littera gesta docet, quid credas allegoria,
Moralis quid agas, quo tendas anagogia.¹³⁵

Die allegorische Lesart bezeichnet fortan nicht mehr den Gegensatz zur einfältigen Lesart, sondern eine spezifisch heilsgeschichtlich interpretierende Schriftlesung.¹³⁶ Diese doppelte, nämlich weite und enge Anwendung des Allegoriebegriffs ist Ausdruck einer wissenschaftlichen Interessenverschiebung. Indem die scholastische Lehrform »das ganze christliche Erbe, ein-

130 Vgl. Henning Brinkmann, *Mittelalterliche Hermeneutik*, Tübingen 1980, 243.

131 Aurelius Augustinus, *De doctrina christiana* III, X = PL XXXII: Neque ad morum honestatem, neque ad fidei veritatem.

132 Aurelius Augustinus, *De civitate Dei* 17,6 = PL XLVIII: Non autem quasi nesciat ubi sit, ita sibi hominem Deus quaerit; sed per hominem more hominum loquitur, quia et sic loquendo nos quaerit. Böckle nimmt in seinem Frühwerk über einige Verweisstellen aus der *Summa* des Thomas von Aquin Bezug auf Augustinusexegesen. Die augustinerische Tradition, vgl. Nethöfel, 169, verbindet ihn mit Karl Barth.

133 Vgl. Leo IX in seinem Brief »Congratulamur vehementer« an den Patriarchen von Antiochien: »Ich glaube auch, dass der allmächtige Gott und Herr der eine Urheber des Neuen und Alten Testaments, des Gesetzes, der Propheten und der Apostel ist« (DH 685).

134 Zu den einzelnen Schriftsinnen vgl. Henri de Lubac, *Exégèse médiévale: Les quatre sens de l'Écriture*, 4 Bde, Paris 1959–1964; Beryl Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Hammond 1964 (Oxford²1952).

135 Augustinus von Dacia fasst diesen Merksatz um 1260, vgl. Riedlinger. Nach Brinkmann, 171, stellt der Merksatz mittelalterliches Allgemeingut dar.

136 Vgl. Brinkmann, 244–259, mit einer Gegenüberstellung der Positionen von Friedrich Ohly und Henri de Lubac.

schließlich der diesem [Erbe] zugehörigen philosophischen Doktrinen«¹³⁷ zur Grundlage bestimmt, wird die Heilige Schrift zu einer Erkenntnisquelle neben der Väterliteratur und den Sätzen der philosophischen Analytik. In der Quaestionenliteratur wird das zunehmende Interesse an systematischen Fragestellungen anschaulich. Die ›Summa‹ versucht, die Gesamtheit der Theologie unter bestimmten spekulativen Fragen zu ordnen und den Willen Gottes in den Kategorien der menschlichen Vernunft abzubilden. Das Verständnis »des geistigen Baus«¹³⁸ der Offenbarung liegt nun vornehmlich in der Erkenntnis des Wortsinns. Der stärkere Kontakt mit der nichtchristlichen Welt fördert diese Entwicklung.¹³⁹

Die reformatorische Bewegung des 16. Jahrhunderts, in der die Lehrform der ›Disputatio‹ weit verbreitet ist, übernimmt zunächst die Inspirationslehre der Scholastik. Nach dem Bruch Martin Luthers mit der katholischen Kirche geht dies nicht mehr. Die Schrift avanciert zum einzigen Ordnungsprinzip (*sola scriptura*), ohne dass eine eigene Theorie der Schriftinspiration vertreten wird. Nachfolgend lässt sich die Tendenz beobachten, die Schrift verbalinspiriert zu verstehen.¹⁴⁰ Im 18. Jahrhundert bricht die evangelische Theologie weitgehend mit dem Modell der Verbalinspiration. Rationalismus und Pietismus hinterfragen auf je eigene Weise den Zusammenhang von Bibellegung und Dogmatik. Da das Subjekt als inspiriert gilt, bedarf es keiner institutionellen Inspirationslehre mehr. Die Verbalinspiration wird als ›Schriftmechanisierung‹ ausgeschlossen.¹⁴¹ Der Religionsphilosoph Schleier-

137 Wolfgang Kluxen, Thomas von Aquin, in: LThK 9 (2000), 1509–1517, 1510.

138 Die »Entschlüsselung der allegoria«, so Brinkmann, 230, führt »zum Aufbau des Glaubens: ad aedificationem catholicae fidei, wie Johannes Scotus sagt«. Die scholastische Unterscheidung von Zeichen erster (natürlicher) und zweiter (übernatürlicher) Ordnung erhöht die Bedeutung des Wortlautes (*litterae*), ohne seine Verbalinspiration annehmen zu müssen. Vielmehr gilt es, sich um den übertragene Sinn (*intelligentia spiritualis*) zu bemühen, vgl. ebd., 270f.

139 Die Begegnung mit der hebräischen und arabischen Wissenschaft und deren eindrucksvoller Rezeption der griechischen Philosophie bringt eine stärkere Beschäftigung mit Originalsprachen und die Konzentration auf den Literarsinn mit sich, vgl. Smalley, 292–308 (Aristotle and the letter) unter Anführung von Hugo von St. Victor.

140 Für die protestantische Theologiegeschichte zur Schriftinspiration hält Beumer, 51 fest, dass das Phänomen der Identifizierung von ›scriptura‹ und ›verbum‹ einem allmählichen Auseinanderrücken der Bedeutungen Platz macht. »Scriptura« und »verbum« rücken »je länger desto mehr auseinander [...] Die Folge ist, dass Melanchthon und seine Schüler das *verbum dei* aus dem dogmatischen Ansatz verschwinden lassen.«

141 Vgl. Beumer, 55 unter Verweis auf ›Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt‹ (HI²1830) II 277. E. Hirsch nennt exemplarisch S.J. Baumgarten (1706–1757), mit dem die evangelische Theologie »in das entscheidende Stadium des Übergangs vom Bibel-

macher, mit Sympathien für den Pietismus, lässt für das Verstehen von Bibeltexten keine anderen hermeneutischen Regeln zu als für andere Texte.

Gegen Schleiermacher und die sog. »positiv-liberale oder liberal-positive Theologie des Neuprottestantismus des Jahrhundertanfangs«, deren »Heiligtum« ein »Menschengott«¹⁴² sei, opponiert nach dem Ersten Weltkrieg die »dialektische« Theologie, die sich um die Zeitschrift »Zwischen den Zeiten« formiert. Die dialektische »Wort-Gottes-Theologie« spielt in Böckles Werdegang eine elementare Rolle. Ihr gehören deutsche und schweizerische evangelische Theologen an, darunter Karl Barth, Emil Brunner, Rudolf Bultmann und Friedrich Gogarten. Sie entstammen überwiegend dem Pfarramt und vertreten Fragestellungen, die den in der Priesterausbildung tätigen jüngeren Böckle beschäftigt haben werden.¹⁴³ Die dialektische Theologie hat keine einhellige Position zur Inspiration entwickeln können, bevor die Gruppe auseinanderfiel.

Für die katholische Kirche nimmt erst das Zweite Vatikanum Mitte der 1960er Jahre ausführlich Stellung zur Inspirationslehre. »Jegliche Erinnerung an alte Theorien einer Verbalinspiration soll ausgeschaltet werden, damit auch jede Form einer unpersonalen, mechanistischen Deutung der Entstehung

glauben zu einem Offenbarungsglauben getreten« sei (zitiert nach Beumer, 54). Um eine Einsicht in die thematisch relevanten evangelischen Hauptströmungen des 18. und 19. Jahrhunderts zu erhalten siehe HDG 3 (²1998), bes. Kapitel II, Der Pietismus, 97–115, und Kapitel V, Schleiermacher und Hegel, 147–156. Bezogen auf die dortigen Ausführungen, betonen alle der an sich sehr verschiedenen Reformbewegungen der protestantischen Orthodoxie die Eigenart und Wandlungsmacht des persönlichen Glaubenserlebnisses. Man ist weder bibel- noch kulturfeindlich, sondern inspirationskritisch i.S. einer Distanz gegenüber institutionalisierter Gnadenvermittlung. »Inspiration« wird als »causa efficiens« begriffen. Das heißt z.B. im pietistischen Verständnis, dass jeder Bibelleser/ jede Bibelleserin »unfehlbar« (positiv oder negativ) der »völlige[n] Charakterveränderung« (Beumer, 66) untertan sei. Schleiermacher bringt den Inhalt der Institutionenkritik in einem protestantisch-katholischen Lehrgegensatz auf den Punkt. Der Protestantismus, so Schleiermacher nach: M. Rade (Hg.), Die Leitsätze der 1. u. 2. Auflage von Schleiermachers Glaubenslehre nebeneinandergestellt, Tübingen 1904, § 24, mache »das Verhältnis des Einzelnen zur Kirche abhängig von seinem Verhältnis zu Christo«, während der Katholizismus umgekehrt »das Verhältnis des Einzelnen zu Christo abhängig [mache] von seinem Verhältnis zur Kirche«.

142 Karl Barth, Abschied: ZZ 11, 1933, 536 = Anfänge der dialektischen Theologie II, 313.

143 In den Worten Barths will der Kreis eine Theologie des Wortes schaffen, »wie sie sich uns als jungen Pfarrern von der Bibel her allmählich als geboten aufge-drängt hatte und wie wir sie bei den Reformatoren vorbildlich gepflegt fanden« (Barth, Abschied, 313).

der Schrift.«¹⁴⁴ Im Konzilsdokument ›Dei Verbum‹ weicht folglich das lateinische ›inerrantia‹ für Irrtumslosigkeit dem positiven Ausdruck ›veritas‹ für Wahrheit. Die Konzilsväter erneuern ihre Verbundenheit mit der patristischen Literatur unter Betonung der Mitwirkung der Hagiographen an der Entstehung der Bibel.¹⁴⁵ Die Beschlüsse des Konzils zur Schriftinspiration verändern auch die Bedingungen der Fachexegese. Die Notwendigkeit der historisch-kritischen Exegese wird anerkannt. Es wird gut geheißen, sowohl die literarische Gattung als auch den zeitgeschichtlichen Rahmen des Textes als Basis der Auslegung zu berücksichtigen. Außerdem soll die Schrift theologisch »in dem Geiste gelesen und ausgelegt werden, in dem sie geschrieben wurde«¹⁴⁶.

3.2 Die Bibel im Frühwerk Franz Böckles

Die Genesis des Inspirationsverständnisses ist durch die Zeit hindurch von einem dialektischen Zugang zum ›Geist‹ der Schrift geprägt, einer spirituell-konkreten Hermeneutik, der eine reflexiv-vermittelte Hermeneutik gegenübersteht. In allen Epochen scheint der Streit um den ›richtigen‹, erschöpfenden Umgang mit der Bibel auf eine theologische Umbruchszeit hinzuweisen. Zur Anfangszeit Böckles als theologischer Dozent ist eine biblische Bewegung populär, die jenen Abstand, der sich seit dem 16. Jahrhundert zwischen Spiritualität und scholastischer Theologie gebildet hatte, bewusst macht. Man sucht nach einem dynamischeren Verständnis von Tradition wider alle mechanische ›Verflachung‹ der neuscholastischen Theologie.¹⁴⁷ Die erneute

144 Aloys Grillmeier, Kommentar zum dritten Kapitel von »Dei Verbum«, in: Das Zweite Vatikanische Konzil, Dokumente und Kommentare II = LThK ²1967, 528–558, 531. Grillmeier berichtet von der Angst vieler Bischöfe, mit der Zugabe von Widersprüchen im biblischen Text würde die Autorität der Bibel gemindert. Erst die sechste Version des Kapitels 11 der dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung »Dei Verbum« wird beschlussfähig.

145 Wörtlich wird bekannt: »Da Gott in der Heiligen Schrift durch Menschen nach Menschenart gesprochen hat, muß der Schrifterklärer, um zu erfassen, was Gott uns mitteilen wollte, sorgfältig erforschen, was die heiligen Schriftsteller wirklich zu sagen beabsichtigen« (DV 12).

146 Grillmeier, 555. Nach Grillmeier überwiegt in DV 12 das systematische Interesse die Kenntnisnahme der exegetischen Probleme bei der Entzifferung der Textbotschaft.: »1. Weil alles unter dem salutis causa der inspirierten Schrift steht, ist jede historisch-kritisch erarbeitete biblische Aussage schon echter sensus pneumaticus. [...] 2. Jedes Suchen nach dem sensus plenior muß bei dem historisch-kritischen Ergebnis ansetzen, und dies nach legitimen theologisch-wissenschaftlichen Methoden. Eine vom echten sensus auctoris losgelöste Deutung ist Eise-gese, nicht Exegese« (552).

147 Vgl. Joseph Ratzinger, Einleitung und Kommentar zum Ersten und Zweiten Kapitel der Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung »Dei

Hinwendung zur Bibel formt das Ideal, wie eine christliche Gewissensprüfung auszusehen hat. Böckle präzisiert in den frühen Veröffentlichungen anhand des Handlungsmodells der ›Nachfolge Christi‹ die Aufgaben der christlichen Moral neu. Sein Schriftgebrauch lässt verschiedene Epochen der Inspirationsgeschichte aufleuchten, die auch in Böckles philosophischen Rekursen ihre Spuren hinterlassen.¹⁴⁸ Im Folgenden wird untersucht, welche Aussagen Böckle über die Anforderungen christlicher Existenz (3.2.1), über die Gerechtigkeit christlichen Handelns (3.2.2) und über die Hilfe, die ›das Gesetz‹ dabei dem Handeln bedeutet (3.2.3) tätigt.

3.2.1 *Das gottgerechte Sein des Menschen in biblischer Darstellung*

Der »*Entscheidungscharakter* des Glaubens«¹⁴⁹, so das Grundpostulat des damaligen Reformdiskurses, lässt sich nicht erschöpfend in den Kategorien der Sachlogik darstellen. Böckle betont die subjektive Evidenz des Glaubens und arbeitet daran anschließend die Bindung der Ethik an die Person heraus. Erkenntnis (γνῶσις) und Glaube (πίστις) werden zum unscheidbaren Ganzen,¹⁵⁰ mit Konsequenzen für beide Teile dieser Einheit. Da der Glaube als Vorgang verstanden wird, der mit der Erkenntnis einhergeht, erhält das Subjekt erstens in sittlichen Dingen Letztentscheidungsrecht vor jedem institutionellen Beschluss.¹⁵¹ Da zweitens die praktische Erkenntnis als Vorgang des Glaubens gilt, entsteht eine Grenze zur philosophischen Ethik. Die Wirklichkeit im Lichte des Glaubens zu erfassen, darauf kommt Böckle wiederholt zu sprechen, sprengt das philosophische Anthropologiedenken. Unter Hinweis auf die Theologie von Balthasars führt Böckle aus, worin s.E. die Unzulänglichkeit der Philosophie liegt: Nur von der offenbarten Liebe Got-

Verbum«, in: Das Zweite Vatikanische Konzil, Dokumente und Kommentare II = LThK² 1967, 498–528, 499.523f. Die Konzilsväter verabschieden 1966 einen Text, der Nachdruck auf die spirituelle Qualität der Bibel legt. Keine Überlieferung dürfe gegen die Bibel ausgespielt werden. Bibel und apostolische Überlieferung sprächen vom selben Heiligen Geist, aber nur die Heilige Schrift ›sei‹ Gottes Rede (DV 9).

148 Böckle führt besonders die Bibelauslegung der apostolischen Zeit an, der augustinischen Epoche, der Scholastik und Neuscholastik und die Zeit der dialektischen evangelischen Theologie nach dem Zweiten Weltkrieg.

149 Glaubenserlebnis und Gesetzesnorm, 79.

150 Hans Urs von Balthasar, BalthasarH 1 (1961), 123–210, 138, hat die spezifische Erkenntnisweise des neutestamentlichen πίστις-Glaubens ausführlich behandelt. Er weist auch darauf hin, dass Thomas, Anselm und Origenes die philosophische Erkenntnis nicht unabhängig vom intellectus fidei begriffen haben. Die »interne Vollendung des philosophischen Aktes in der Theologie« sei von ihnen vorausgesetzt worden.

151 Böckle führt Stellen aus dem Johannesevangelium an (Joh 1,49; 4,42), um Glauben und Tat aneinanderzubinden.

tes, die Menschengestalt annimmt und in Jesu Christi Treue bestätigt wird, »[v]on dieser Tat und nur von dieser Tat her weiss der Mensch zuverlässig, wie es um ihn steht: er weiss um seine Verlorenheit und seine Würde. Keine philosophische Anthropologie vermag den ewigen und unendlichen Wert der menschlichen Person positiv zu begründen; es hilft wenig, ob man dies mit Plotin, Thomas, Nikolaus von Kues oder mit Fichte, Maréchal und seinen Nachfolgern versucht. *Philosophie kann nur eine allgemeine Anthropologie entwerfen...*«¹⁵² Hinsichtlich der biblischen Kategorien hegt Böckle Bedenken bezüglich eines möglichen Sein-Sollensfehlschlusses in umgekehrter Richtung: der Philosophie fehle die notwendige »Substruktur«¹⁵³, um die religiöse Moral lehrhaft zu erfassen.

In einer mehrteiligen Artikelserie über das christliche Gebetsleben¹⁵⁴ erläutert Böckle die Eigenart des christlichen Ethos nach Art der patristischen Erbauung. Die besondere Einheit von Glaubensakt und Handlungsakt, die Böckle anzielt und die er im biblischen Doppelgebot verankert sieht, lässt er in einem Dreiklang zu Worte kommen, der die paulinische Tugendtrias Glaube – Liebe – Hoffnung imitiert. Böckle stellt den sittlichen Akt als eine Art ›work in process‹ dar, in der der Glaube sowohl seelische als auch geistige Elemente umfasst. Er spricht vom *Werk* im Glauben, von der *Arbeit* in der Liebe und der *Geduld* in der Hoffnung auf den Herrn Jesus Christus (vgl. 1 Thess 1,3ff.).¹⁵⁵ Die je individuelle christliche Identität entsteht für Böckle im *Glaubenserlebnis*, im affektiven Zugang zum Sein.¹⁵⁶ Im ›Erlebnis‹, so führt Böckle unter Zuhilfenahme der Religionspsychologie aus, »vollzieht sich eine eigenartige ›Synthese zwischen Ich-funktion und intuitivem Gedanken‹. Dabei bezeichnet die Ich-funktion eine *Beteiligung der ganzen Person*; ›denn immer ist hier das *Gesamt-Ich* aktiv, nicht nur ein Teil des Seelenlebens, wie etwa beim einfachen Denkvorgang‹ (81).«¹⁵⁷

In den näheren Ausführungen lässt Böckle dem gläubigen Handlungsakt verschiedene Kennzeichen zuteil werden, die von einer kognitiv-affektiven Vorstellung des Werterfassens zeugen. Jesu Beten offenbare, so Böckle, Gottesgemeinschaft, Dank und Gehorsam als Wesensmerkmale von so einschneidender Bedeutung, dass er sogar von einem vor Christus ›unbekannten‹ Beten spricht.¹⁵⁸ In Böckles Vision bestimmt das Kerygma die ganze Exis-

152 Worin besteht das unterscheidend Christliche einer christlichen Ethik?, 29.

153 Worin besteht das unterscheidend Christliche einer christlichen Ethik?, 29.

154 Vgl. Christliches Gebetsleben.

155 Die Dogmatik spricht von den drei eingegossenen ›theologischen Tugenden‹ Glaube – Liebe – Hoffnung.

156 Glaubenserlebnis und Gesetzesnorm, 80.

157 Glaubenserlebnis und Gesetzesnorm, 79 unter Bezugnahme auf Werner Gruehn, *Die Frömmigkeit der Gegenwart*, Münster 1956, 107.

158 Vgl. *Das Beten Jesu*. Wo der Text verallgemeinernd vom Christentum als der ›Religion des Gebetes schlechthin (Bousset)‹ (3) spricht, kommt die Introver-

tenz und deren Vollzug. Jesu Gebet belege, dass »Gebet und Dienst eine unzertrennbare Einheit der Wachsamkeit und der Bereitschaft [sind]. So ist das Gebet eine vielschichtige, unendlich breite Wirklichkeit des Lebens. [...] Leben lässt sich schwer definieren. Leben erlebt man im Tun und letztlich gilt: Nur wer tut, der wird verstehen!«¹⁵⁹

Das ›unterscheidend‹ Christliche des jesuanischen Betens, wie Böckle es versteht, und das Dank und Gehorsam als Resultate der Gottesgemeinschaft auch im sittlichen Sinne begreift, lässt sich aus der Serie über das christliche Gebetsleben und zwei Manuskripten seines Nachlasses gut rekonstruieren. Böckle veranschaulicht dort die innere Verflochtenheit von (sittlichem) Leben und Glaubensakt im Bild der *Gemeinschaft*. Gebet sei dienstbares Stehen vor dem Schöpfer, sei aber auch »geheimnisvolles Leben mit Gott« oder augustinisch, »Atem der Seele«. Die Gleichgestaltung in Jesus Christus, der durch seine Erlösungstat »das gestörte Gespräch« zwischen Gott und Mensch wieder aufgenommen habe, wird in seiner Vorbildhaftigkeit herausgestellt – Jesus Christus ist *der* Weg und *das* Beispiel in seinem dienstbaren Stehen vor Gott.¹⁶⁰ Eine Abhandlung zum Beten des Apostels Paulus zeigt, wie idealtypisch Böckle das meint. Obwohl Jesu Hinwendung zu seinem Gott aus einer einzigartigen Einheit gespeist ist, wird das paulinische Gebet durch die gleichen Kategorien (Dank und Gehorsam) charakterisiert wie das jesuanische Gebet.¹⁶¹

Gemeinschaft mit Gott ist im Duktus der Texte eine Wirklichkeit, die die Gemeinschaft mit dem Nächsten einschließt. Christliches Beten geschieht in einer ›Gebetssolidarität‹ d.h. im ununterbrochenen Gespräch der ganzen Kirche mit Gott und dem Mitmenschen. Böckle stellt, der patristischen Pädagogik verwandt, das persönliche Gebet in den kollektiven Rahmen der kirchlichen Gemeinschaft und bezieht damit das Geistwirken in der Kirche zurück auf die Gnade, die dem einzelnen Geschöpf zuteil wird. Individuelle und kollektive Heiligkeit kommen dadurch in den Blick.

Wenn Gebet Gottesbegegnung ist, kann es, so Böckle, eigentlich nur den *Dank* zum Inhalt haben. Schließlich geht es in allem Beten Jesu nur um die

tiertheit des kontrovers theologischen Diskurses, in dem sich Böckle bewegt, zu Tage. Das rhetorische Sprechen in Gegensätzen lässt die jüdische Perspektive unberücksichtigt. Soweit die Veröffentlichungen Böckles davon Zeugnis geben können, entspricht die exklusive Redeweise Böckles jedoch keiner bewussten exklusiven Denkweise. Vielmehr scheint es, dass an den Stellen, wo Böckle spezifisch Jüdisches kritisiert, er primär »etwas spezifisch Menschliches« meint, um es mit einem Wort von Rudolf Bultmann, *Christus des Gesetzes Ende*, in: *Ders., Glauben und Verstehen II*, Tübingen ⁵1968, 32–58, 38 auszudrücken.

159 Christliches Gebetsleben, 12 II.

160 Christliches Gebetsleben, 12 II.

161 Die maschinengeschriebenen Manuskripte *Das Beten Jesu* und *Das Beten des Hl. Paulus* gehören bibliographisch zusammen.

Ehre und Herrlichkeit des Vaters. »Kein Brot, keinen Fisch nimmt er zur Hand ohne zu danken«¹⁶², alle seine Heilungen sind vom Dankgebet begleitet. Böckle spricht nicht vom Bittgebet, sondern von der ›Gebetsallmacht‹, die aus dem Dank entsteht.¹⁶³ »Nur jenes Gebet, das sich vorbehaltlos dem Willen Gottes einordnet, ist in diesem Willen und durch ihn allmächtig, denn es will nichts anderes, als was Gott will.«¹⁶⁴ Sich Gott in dieser Art hinzugeben, bedürfe keiner exklusiven Befähigung; durch den Geist Gottes seien alle dazu bemächtigt. Als Beispiel für die damit einhergehende spirituelle Tiefe führt Böckle die Paulusbriefe an. Er zitiert Texte, die Paulus in der Gefangenschaft zeigen.¹⁶⁵ Die Drastik der ausgewählten Perikopen darf nicht davon ablenken, dass es Böckle im Kern nicht um die Darstellung körperlicher oder willentlicher Schwachheit geht, sondern um die Anwesenheit der Gnade noch im geringsten Tun. »Meine Gnade genügt dir, denn sie erweist ihre Kraft in der Schwachheit. [...] Deswegen bejahe ich meine Ohnmacht, alle Misshandlungen und Nöte, Verfolgungen und Ängste, die ich für Christus ertrage; denn wenn ich schwach bin, dann bin ich stark« (2 Kor 12, 6ff.). Sittlichkeit ist vor dem Hintergrund der Ausführungen weniger ein »Bemühen um Selbstvervollkommnung« als ein »Raumgeben der Macht und Herrlichkeit Gottes«¹⁶⁶ – frei von Werkgerechtigkeit, aber nicht machtlos. Christliche Lebensführung ist transzendent disponiert.

3.2.2 Gottes Wirken in der menschlichen Handlung im Corpus Paulinum

In Böckles dezidiert theologischer Einschätzung der menschlichen Handlung kommt der paulinischen Gnadenlehre, die ein Ineinandergreifen von göttlichem und menschlichem Wirken behauptet, zentrale Bedeutung zu. Ein erstes Mal begegnen wir dieser Tatsache in Böckles exegetischer Dissertation zur paulinischen »Idee der Fruchtbarkeit«¹⁶⁷. Er geht vom paulinischen Bekenntnis aus, dass der Mensch in Christus mitgekreuzigt worden ist, damit

162 Das Beten Jesu, 6.

163 Durch die Charakterisierung des Gebetes als Dankgebet muss Böckle die Inkongruenz auflösen, dass auch im Bittgebet der strikte Gehorsam der Kreatur gilt. Böckle löst den Widerspruch in theologischer Bezugnahme auf Gleichnisse des Matthäus- und Lukasevangeliums. Im Herrenwort »Um was immer ihr bittet und betet, glaubt, dass ihr es empfanget, und es wird euch werden« (Mk 11, 22f., vgl. Mt 21, 21f.), sieht er die Lösung des Dilemmas gegeben. Da echtem Beten die Gebetserhörung zwar eigentümlich ist, wolle es als echtes Beten gerade nicht den eigenen Willen, sondern den Willen Gottes.

164 Das Beten Jesu, 8.

165 Phil 1, 3–6.19; 2 Tim 4, 17f.; 2 Kor 12, 6–10.

166 Grundbegriffe der Moral, Würzburg 1966, 8.

167 Das Buch Die Idee der Fruchtbarkeit in den Paulusbriefen stammt aus dem Jahre 1953. Es werden hier ausschließlich zentrale Gedanken genannt, von denen sich nachweisen lässt, dass sie in späteren Schriften Böckles aufgegriffen werden.

er nicht Sklave der Sünde bleibe (Röm 6, 6). Diese durch Jesus Christus geschenkte Erkenntnis – getrieben vom Geist; in der Liebe – führt zur Vorstellung vom tugendhaften Handeln, das in Böckles gesamtem Werk leitend ist. Nicht das platonische Schema der vier Kardinaltugenden, sondern die kontroverstheologische Frage nach einer sittlichen Ordnung unter dem leitenden Gesichtspunkt der Liebe (vgl. Gal 5, 22; Eph 4, 32–5, 2; Kol 3, 12) prägt seine ethische Theorie.¹⁶⁸ Wenn der neue Mensch nur noch unter dem Gesetz der Gnade steht (vgl. Röm 2, 15), dann muss das ›geistige‹ Gesetz der Gnade die Zugangsweise zum Verstehen jeder Norm bedeuten. Die christliche Sittenlehre hängt folglich zuletzt vom Erkenntnisvermögen des begnadeten Subjekts ab.

Den »inneren Zusammenhang zwischen gnadenhafter Errettung und sittlicher Verpflichtung« habe niemand, referiert Böckle, so klar wie Paulus »gesehen und betont«¹⁶⁹. Wenn Paulus den Kolossern die Erkenntnis des göttlichen Willens »in aller geistgewirkten Weisheit und Einsicht« (συνεσει πνευματικη) wünsche, um »durch die Erkenntnis Gottes« (τη επιγνωσει του

168 Die paulinische Handlungslehre und Soteriologie steht so zentral in Böckles Konzept, dass er die Disposition zum wohlgefälligen Handeln an keiner Stelle im Sinne der antiken >αρετη< (Tugend) reflektiert (Der in der Antike geläufige Begriff >αρετη< konnte sowohl die >Vorzüglichkeit‹ des eigenen Handelns bezeichnen als auch die vorzügliche Ausstattung durch höhere Gewalt, und vielfach wurde beides gleichzeitig empfunden: Günstiges Schicksal ist Folge guter Leistung und umgekehrt: die Leistung ist Vorbedingung für das Gut, das alle erstreben, für das Glück. In der Sophistik wird der Tugendbegriff zu dem sittlichen Kardinalbegriff, als der er seither in ethischen Schemata gebräuchlich ist). Böckle behandelt die Frage der sittlichen Disposition als Verhältnisbestimmung eines christlichen Indikativs und Imperativs. »Gerade der je neue Entscheid des grundsätzlich Gerechtfertigten richtet sich an ein bewußtes Mitwirken bei all dem, was im Lichte der epignosis (Kol 1, 9; Phil 1, 9) als zu tun erkannt wird. Das reicht aber wesentlich ins Fruchtrbringen hinein.«, so Die Idee der Fruchtbarkeit in den Paulusbrieffen, 90 Fn. 237. Wäre alles Handeln Wirken Gottes ohne unser Mitwirken, dann wäre die Freiheit des Menschen eine leere Hülle. Unter dem Anspruch des Gesetzes aber, kann der Mensch auch widersagen. Gottes Wirken mechanisiert nicht, wie Böckle gegen Thielicke überlegt. Der evangelische Ethiker H. Thielicke, Theologische Ethik 1, 1951, 124f. unterscheidet bei Paulus zwischen zweierlei Imperativen: dem biologischen, »eigentlich nicht moralisierbaren« Imperativ und dem Sollensimperativ, diejenige Ausgangsposition zu gewinnen, die Gnade wirksam werden lässt. Vgl. zur gleichen Thematik Rudolf Schnackenburg, Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus, in: Münchener Theologische Studien I,1 (1950), 191, der Böckles Sichtweise zu diesem Gegenstand prägt.

169 Rudolf Schnackenburg, hier in einem Originalzitat, Biblische Ethik II. Neues Testament, in: Herders Theologisches Taschenlexikon 1, hg. von K. Rahner, Freiburg i.B. 1972, 299–304, 303.

θεου) »in jedem guten Werk Frucht«¹⁷⁰ zu bringen und zu wachsen (Kol 1, 9f.), dann ist damit die Ermächtigung der Kreatur zur Sittlichkeit ausgedrückt. In seiner Dissertation stellt Böckle der Kolosserstelle ein Zitat aus dem Philipperbrief zur Seite, welches das Wesen der Erkenntnis durch das Gnadengeschenk der Liebe näherhin erläutert: »Und um dies bete ich, dass eure Liebe [caritas/ αγάπη] noch immer reichlicher werde an Erkenntnis [εν επιγνωσει] [...], um das jeweils Bessere zu wählen [...] durch Jesus Christus« (Phil 1, 9–11). Der Skopus ist der gleiche. Gottes Liebe wirkt so innerlich, dass der Mensch aus der Gnade heraus wie aus sich selbst Frucht bringt.¹⁷¹ Diese Fruchtbarkeit, die aus der unlöslichen Vereinigung göttlicher und menschlicher Faktoren resultiert, ist »der imperativischen Einflußnahme nicht entzogen« und untersteht der »Frucht der Verantwortung des Gläubigen.«¹⁷²

Hinsichtlich des theologischen Charakters von Böckles ethischem Konzept, ist nun folgende Bemerkung Böckles zur paulinischen Ethik zentral: »Den Willen Gottes wahrhaft erkennen, heißt ihn tun; so bleibt die Erkenntnis nicht Selbstzweck, sondern zielt auf das Leben. [...] Darum ist dieser Lebenswandel selbst eine stets wachsende Frucht der Erkenntnis Gottes.«¹⁷³ Böckle sieht im paulinischen Gebrauch des Wortes »Erkenntnis« eine christliche Eigenart typisiert, einen sittlichen Imperativ, der dem Glauben inhärent

170 Die Übersetzung stammt von Böckle, *Die Idee der Fruchtbarkeit in den Paulusbriefen*, 23.

171 Böckle, *Die Idee der Fruchtbarkeit in den Paulusbriefen*, 79 Fn. 212 zitiert Hans Urs von Balthasar, Karl Barth, *Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln 1951, 374: »Wenn das Sein des Geschöpfes ein von Gott her gewolltes, begründetes und geschütztes ist, dann ist es dies, weil Gott mit ihm eine wirkliche Geschichte eingehen wollte, und Geschichte heißt Begegnung, Berührung, Austausch dessen, was jedem Partner das Eigenste ist. Hier werden, um des wirklichen Geschehens willen, die Seinsqualitäten unvermeidlich: reale Teilnahme, bleibende seinshafte Bestimmung (qualitas inhaerens).«

172 *Die Idee der Fruchtbarkeit in den Paulusbriefen*, 90f. Der junge Böckle steht im Schlusskapitel seiner exegetischen Dissertation auf moraltheologischem Boden. Nachdem er in seiner Analyse festgestellt hat, dass das Substantiv »καρπος« (Frucht) bei Paulus von dem Verb »περισσευειν« (überfließen) begleitet wird, kommt er anhand von Röm 5, 15.17.20 und Eph 1, 7–9 u.a. zu dem Ergebnis, dass Paulus das Gnadengeschenk der Liebe mit Hilfe des Verbs »περισσευειν« dynamisiert. Paulus gebrauche es entgegen der »klassischen Literatur«, die mit dem Verb »überreich sein/ machen« meint, in einer zweiten Bedeutung, die dem lateinischen »abundare« entspreche im Sinne von »überfließen/ überströmen«. Damit drücke Paulus zweierlei aus: »zunächst den Reichtum, das Übermaß der Gnade Gottes, und dann die Fruchtbarkeit der göttlichen Gnade im Menschen. In diesem Sinne können wir »περισσευειν« einen typisch neutestamentlichen Begriff nennen« (44).

173 *Die Idee der Fruchtbarkeit in den Paulusbriefen*, 25.

ist und in dem sich der Glaube verwirklicht. Wer glaubt, soll handeln. Auf diese Strukturaussage Böckles wird zurückzukommen sein.

3.2.3 Das Gesetz

Böckle widmet sich in »Glaubenserlebnis und Gesetzesnorm« – einem für sein Frühwerk maßgeblichen wie charakteristischen Text – ausführlich den Bedeutungen von »Gesetz« im Neuen Testament. Wie sich zeigt, übersetzt der Artikel aus einem größeren zeitlichen Abstand heraus die Grunderkenntnisse von Böckles Doktorarbeit in die systematische Theologie.

Zuerst geht es ihm um die Existenz bestehender Gesetze.¹⁷⁴ Wenn der Mensch, der innerlich ermächtigt ist zum Guten, nur noch unter dem Gesetz der Gnade steht (Röm 6, 15), ist der Rang bestehender Normen, die ebenfalls Ausdruck des Willen Gottes sind, neu zu überlegen. Böckle bestätigt die Kontinuität zwischen dem Alten und dem Neuen Gesetz. Er fasst Jesu Schriftkritik als ein innerjüdisches Phänomen auf.¹⁷⁵ Das mosaische Gesetz wird in seiner Gebotsfunktion belassen, die weil die *lex Christi* den Zugang zum Gebotenen eröffnet, d.h. dessen Verstehensweise bestimmt. Böckle untermauert seine Überlegungen mit repräsentativen Bucherscheinungen der 50er Jahre, darunter der Exegeten Heinrich Schlier, Rudolf Schnackenburg und Wolfgang Trilling.¹⁷⁶

Im Zusammenhang der kontroverstheologischen Abhandlungen kommt Böckle auch auf die sog. »verklagende«¹⁷⁷ Funktion des Gesetzes zu spre-

174 Vgl. zum Gebrauch alttestamentlicher Gebote im Neuen Testament Wim Weren, *De Tien Woorden in het Nieuwe Testament en de Rabbijnse Literatuur*, in: K.-W. Merks/ N. Poulssen/ W. Weren, *Weg of Wet? Over de tien woorden*, Boxtel, Brugge 1989, 33–69.

175 Vgl. *Glaubenserlebnis und Gesetzesnorm*, 85 Fn. 14. Dort weist Böckle in einer religionsgeschichtlichen Bemerkung, die er von Trilling aufgreift, auf Rabbi Hillel hin. Dieser habe schon vor Christus Toragebote auf das Grundgebot der Liebe und auf Gottes Willen zurückgeführt, ohne dass es zum Schisma gekommen sei. Jesus habe also keine inhaltlich isolierbare ethische Lehre gestiftet, sondern Schriftkritik in einer Auslegungstradition geäußert, die Schriftkritik zulasse. Böckles Verweis auf Hillel, der nachweisen soll, dass bereits zur Zeit der Bergpredigt eine Tradition bestand, die Vätergesetze im Doppelgebot der Liebe und dem Gehorsam gegenüber Gott zusammenzufassen, entschärft die konfessionelle Frage, die in Fn. 46 angesprochen worden ist.

176 Vgl. Heinrich Schlier, *Der Brief an die Galater*, Göttingen 1949; ders., *Der Brief an die Epheser*, Düsseldorf 1957; Rudolf Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, München 1954; Wolfgang Trilling, *Das wahre Israel, Studien zur Theologie des Matthäusevangeliums = Erfurter Theologische Studien 7*, Leipzig 1959.

177 Vgl. zum Begriff Martin Luther, WA 39 I, 434,3; Otto Hermann Pesch, *Art. Antinomismus*, in: LThK 1 (1993), 762–766. Franz Böckle erörtert die auf Lu-

chen. Diese in der evangelischen wie katholischen Theologie bekannte Denkfigur lehnt sich an Gal 3, 19–21 an: »Was soll nun das Gesetz? Es ist hinzugekommen um der Sünden willen, bis der Nachkomme da sei, dem die Verheißung gilt, und zwar ist es verordnet von Engeln durch die Hand eines Mittlers. Der Mittler ist nicht eines Einzigen Mittler, Gott aber ist nur Einer.«¹⁷⁸ Gemäß dieser Sentenz, so legt es die Sündenlehre Martin Luthers aus, »verklagt« das Gesetz den Menschen durch die Notwendigkeit seiner Existenz und die Unmöglichkeit, es zu halten.¹⁷⁹ Am Gesetz wird offenbar, wie hoffnungslos sündig der Mensch ist. Böckle, in dessen Texten die Theologie der Verklagung eine untergeordnete Rolle spielt, konkretisiert anhand dieser Denkfigur die theologische Ermahnung, sich vor moralischer Selbstgerechtigkeit in acht zu nehmen.¹⁸⁰

Seit Paulus heißt die Gesetzeskritik Jesu Christi ebenfalls ›Gesetz‹; sie erhielt in der Tradition der Christenheit den Namen ›Neues Gesetz‹.¹⁸¹ In dieser Konnotation des biblischen Gesetzesbegriffs zeigt sich am signifikantesten, wie Böckle Sittlichkeit versteht. In Böckles Ausführungen besitzt das ›Neue Gesetz‹ den Charakter eines pneumatologisch fundierten Handlungsprinzips, das zwei Phasen umfasst. Zuerst sei das Geforderte durch die »Stimme des Geistes« zu prüfen, dann das Erkannte als »Erfüllung in der Liebe«¹⁸² nach dem Maßstab der »größeren« Gerechtigkeit umzusetzen.¹⁸³ ›Liebe‹ wird hier nicht als partikulares Handlungsprinzip gebraucht. Ein

thers Unterscheidung von Gesetz und Evangelium zurückgeführte Lehre nur am Rande. Beachtlich ist, wie er bezugnehmend auf den Alttestamentler Martin Noth (in *Glaubenserlebnis und Gesetzesnorm*, 88 Fn. 19) bereits vorkonziliar das mosaische Gesetz rechtfertigt. Nach Noth, *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, München 1957, sei das ›werkgerechte‹ Verständnis eine Erfindung der »jüngsten Teile des AT« und dort »vor allem der nachkanonischen rabbinischen Literatur« (*Glaubenserlebnis und Gesetzesnorm*, 88 Fn. 19).

178 Die Bibel nach Martin Luther, hg. v. der Deutschen Bibelgesellschaft Stuttgart, Stuttgart 1982.

179 Vgl. den Römerbriefkommentar Luthers WA 56, 231,6; 229, 21ff.

180 Vergleiche ähnlich Rudolf Smend/ Ulrich Luz, *Gesetz*, Stuttgart u.a. 1981, 91ff. zum Festhalten am Gesetz als Akt des Selbststruhms; vgl. Hans Hübner, *Das Gesetz bei Paulus*, Göttingen 1978, Kap. 2.3: Die neue Funktion des Nomos.

181 Vgl. Röm 8: Das Neue Gesetz vermittelt den Geist und den Sohn und kritisiert hier in ›νομος‹ (Gesetz) eine weisheitlich verstandene Tora. Vgl. zum Wortfeld der paulinischen Gesetzeskritik Reinhold Liebers, *Das Gesetz als Evangelium*, AThANT 75 (1989), hier bes. 186f.

182 *Glaubenserlebnis und Gesetzesnorm*, 89.

183 »Während sich die Forderung des Gesetzes gegenüber dem unerlösten Menschen vor allem als verklagend erweisen mußte, ruft und ermächtigt das in Christus für uns erfüllte Gesetz den erlösten Menschen zur Heiligung in der Christusunachfolge.« Vgl. Mt 8, 22; 9, 9; 10, 38; 16, 24; 19, 21; Joh 1, 43; 12, 26; 19, 21. *Glaubenserlebnis und Gesetzesnorm*, 90.

anderer Text der frühen Veröffentlichungsperiode Böckles soll deshalb ihre Urteilsweise veranschaulichen. Eine Materialhilfe zur Theologie des Bußsakraments, in der sich Böckle zur sittlichen Bedeutung des Sakramentenvollzugs äußert, erhellt die Denkfigur, die hinter seiner Darstellung des christlichen Urteilsprinzips steht. Dort heißt es, der Sakramentenvollzug, der verbindlicher Teil des christlichen Lebens sein sollte, begründe keinen »zusätzlichen Pflichtenkreis der Moral (Pflichten des Spenders und des Empfängers!)«. Die Sakramente bildeten vielmehr »die Grundlage der ganzen Sittlichkeit.«¹⁸⁴ Für Böckle versichern die Sakramente den Menschen der Gabe der Gerechtigkeit¹⁸⁵, weil sie Ausdruck der Hoffnung auf die aufbauende Kraft des Heiligen Geistes im Leben sind. Die Anwesenheit des »Geistes«, so die biblische Botschaft, ermächtigt den Menschen zu sittlichem »Mitwerken«¹⁸⁶. Das Maß dieser christlichen »Liebe«, die damit nicht nur das Ziel, sondern auch den Grund der Sittlichkeit bedeutet, ist das Maß des gütigen Herrn und nicht des hartherzigen Knechts (Mt 18, 23–35).¹⁸⁷ Beispiele Böckles dokumentieren, wie sich die pneumatologische Herleitung auf seine Normgebung auswirken kann. Gemessen am neutestamentlichen Gesetzesmaß ist für Böckle »Beten nicht mehr Pflicht, sondern Notwendigkeit für echte Liebe. Der Sonntag ist nicht ein gewalttätiges Kirchengebot, sondern ein Geschenk der Liebe Gottes an den in sich selbst verkrampten Menschen. Keuschheit ist nicht das unverständliche Nein gegen die natürlichen Lebensfreuden, sondern die große Voraussetzung aller schenkenden Liebeshingabe.«¹⁸⁸ Hier werden keine Normen begründet, sondern in ihrer »tieferen« Gültigkeit affirmiert. Diskursive Übereinkunft ist nicht das erste Ziel.

184 *Zur Theologie des Bußsakramentes*, 1.

185 Vgl. *Glaubenserlebnis und Gesetzesnorm*, 94.

186 Der Begriff »Mitwerken« am Wirken Gottes geht im Werk Böckles zurück auf Hans Küng, vgl. ders. *Rechtfertigung, Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*, Einsiedeln 1957, 257. Böckle ist sehr angetan von Küngs Auslegung, vgl. *Gesetz und Evangelium*, 28, genauso wie Karl Rahner, *RahnerS IV* (¹1964), 237.

187 Vgl. *Glaubenserlebnis und Gesetzesnorm*, 97.

188 *Glaubenserlebnis und Gesetzesnorm*, 97.

4. Sittlichkeit im Spiegel der Person

Die paulinischen Aussagen über das Wesen des Menschen, dass der Mensch »Kreatur ist, dass er Sünder ist, dass er in Christus neu geschaffen wurde zu guten Werken, die Gott zuvor bereitet hat, dass wir in ihnen leben sollen«¹⁸⁹, werden von Böckle in philosophische Aussagen über die ›Natur‹ der *Person* übertragen. In transzendentalphilosophischen Erläuterungen spricht Böckle über die ›wesenhafte Einmaligkeit‹¹⁹⁰ des von Gott angesprochenen Menschen und begründet theologische Ethik vom ›personalen Sein‹ aus. Konkret erschließt Böckle die begriffliche Rede vom Sein als ›Person‹ unter dreierlei Aspekten: Der Mensch besitzt sich selbst in einem Leib (Subsistenz). Indem der Mensch zu handeln beginnt, verhält er sich nicht mehr nur zu sich selbst, sondern zu allem, was außer ihm besteht. Er besitzt sich nun im vollen Sinne (Existenz). Die Tatsache, dass er sich in seinen Handlungen verantwortlich und seine Handlungen an einem idealen Maßstab auszurichten weiß, ist Zeichen seiner Offenheit über das Endliche hinaus (Transzendenz).

Böckles Argumentation nimmt Rekurs auf eine breite Beschäftigung mit der ›Aufgegebenheit‹ des Menschen durch die europäische Philosophie der 1920er und 1930er Jahre, die den Menschen in einer »fließend[en]«¹⁹¹ und doch natural »vorgegebene[n]« Um- und Mitwelt sich selbst zur Aufgabe gestellt sah. Diese philosophische Strömung hatte als »Existenzphilosophie« neue Wege des Philosophierens beschrritten und dazu die konkrete, rational wie intuitiv erkennende Existenz des Menschen zum Ausgangspunkt genommen.¹⁹² Der philosophische Paradigmenwechsel, der mit dieser neuen Sicht einhergeht, wird theologisch unterschiedlich rezipiert. Wenn Böckle die erkenntnistheoretische Grundlage seiner Arbeit darlegt, rekurriert er auf katholische Entwürfe, die in der Linie der ›nouvelle théologie‹¹⁹³ stehen. Die

189 *Das Personverständnis in der Moraltheologie*, 172.

190 Vgl. M. Müller, *Person und Funktion*, in: PhJb 69 (1961/2), 371–404, 376.

191 Karl Rahner, *Zur »Situationsethik« aus ökumenischer Sicht*, in: RahnerS VI (1965), 537–554, 542. In den existentialphilosophischen Redewendungen der Zeit gebärdet sich der Mensch ›welt- und lebensgestaltend‹, ›sich gewinnend‹ und ›sich verfehlend‹, ›offen‹ und ›unabgeschlossen‹.

192 Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit* = Ders., Gesamtausgabe 2, Frankfurt am Main 1977 (Erstausgabe 1927).

193 Um die Jahre des Kriegsendes herum schwelt zwischen Vertretern des Dominikanerordens und der Gesellschaft Jesu ein Konflikt über die Frage, wie weit die Theologie ihre eigene Historizität zu reflektieren habe. Die Parteiungen gehen

›nouvelle théologie‹ verknüpft Impulse des Personalismus und der Lebensphilosophie mit dem Instrumentarium einer historisch-kritischen Thomasinterpretation und der Relecture der Kirchenväter. Mit ihr verbunden werden Namen, wie de Lubac, Daniélou, Chenu, Congar oder von Balthasar. Außerdem nimmt Böckle, nicht methodisch, aber motivisch, wie zu zeigen ist, in seiner theologischen Kritik sog. ›situationsethische‹ Ergänzungen auf, die mit dem ›Person‹-Begriff eine streng responsorische Glaubensexistenz vertreten. Das Christliche wird zur »Lebenshaltung«¹⁹⁴, in der sich der Mensch »sola gratia«¹⁹⁵ in eine kollektive Heilsgeschichte eingebettet sieht. Anknüpfend bei der Annahme der relationalen Veranlagung des Menschen, wird für Böckle das Liebesgebot zur Summe der schriftlichen Offenbarung und zum Leitprinzip der Ethik.

Zur thematischen Orientierung folgt eine Übersicht über die personphilosophischen Konzepte, die von Böckle in seiner frühen Schaffenszeit rezipiert werden (4.1). Böckle gebraucht die Bezeichnung, dass ein Geschehen personal ist, stets im kritischen Sinne (4.2). Dabei besteht ein inhaltlicher Unterschied, ob er katholische (4.2.1) oder evangelische (4.2.2) Meinungen kritisiert. Das leib-geistige Verständnis seines Personbegriffs (in den Wortfeldern Subsistenz-Existenz-Transzendenz) wird dabei ausgeleuchtet.

Aufschlussreich für die folgenden Abschnitte ist der Artikel »Bestrebungen in der Moralthologie« aus dem Jahre 1957 und »Das Personverständnis in der Moralthologie« (1966). Böckle hält den letztgenannten Text als Referat auf einer Tagung mit Joseph Ratzinger, der dort das christliche Menschenbild aus der Sicht der Dogmatik vorstellt. Außerdem kommen im weiteren Artikel der speziellen Moral zur Sprache, nämlich »Grundprobleme evangelischer Ethik in katholischer Sicht« (1961), »Stellung der Gesundheit in der katholischen Morallehre« (1962) und »Das Verhältnis von Norm und Situation« (1964). Alle Texte bezeugen, wie Böckle während des Konzils,

durch beide Gemeinschaften; Auslegungen des Thomas von Aquin bilden den Ausgangspunkt. Die Enzyklika ›Humani Generis‹ (1950) bezieht Partei in dem Streit, in dem sie ein Evolutionsverständnis verkündet, das die historisch-kritischen Thesen der ›nouvelle théologie‹ verurteilt. Erst durch das Zweite Vatikanische Konzil, das Hauptvertreter der Gruppe zu Konzilstheologen beruft, erfährt die ›Neue Theologie‹, »die im Gleichklang mit den stets veränderlichen Erdendingen« meint »sich selber ändern zu müssen« (nova theologia, quae cum universis semper volventibus rebus, una volvatur, semper itura numquam perventura, vgl. Pius XII vor der Generalversammlung der Societas Jesu, AAS 38 [1946] 381–385, 385), ihre späte amtskirchliche Wertschätzung.

194 *Worin besteht das unterscheidend Christliche einer christlichen Ethik*, 12. Das »unterscheidend Christliche« ist ein feststehender Begriff, der die besondere Lebenshaltung, die mit der Gegenwart von Gottes Herrschaft rechnet und durch das christliche Liebesideal geprägt ist, ausdrückt.

195 Vgl. *Worin besteht das unterscheidend Christliche einer christlichen Ethik*, 16.

aber auch schon davor, den ökumenischen Diskurs fachlich berücksichtigt. Mit »Friede und moderner Krieg«¹⁹⁶ wird ein Vortrag angeführt, mit dem Böckle thematisch über die Konzilsbeschlüsse hinausblickt. Den Geist des Konzils reflektiert auch der bereits zitierte Artikel »Worin besteht das unterscheidend Christliche einer christlichen Ethik?«¹⁹⁷.

4.1 Böckles Texte und die Diversität der personalistischen Entwürfe

Der ›Personalismus‹ ist eine geistesgeschichtlich breite Strömung der Moderne, unter der seit dem 19. Jahrhundert sehr heterogene Entwürfe zusammenfasst werden.¹⁹⁸ Sie beginnt mit den religionsphilosophischen Entwürfen Friedrich Schleiermachers, Franz von Baaders und Søren Kierkegaards. Nach dem Ersten Weltkrieg werden mit dem Attribut »personalistisch« die Arbeiten der »Dialogiker« bezeichnet – hier wären die Arbeiten von Martin Buber, Eberhard Grisebach, Franz Rosenzweig oder Gabriel Marcel zu nennen.¹⁹⁹ Die davon abweichende dialektische Wort-Gottes-Theologie rekurriert ebenfalls auf das personale Ich-Du-Es-Gefüge, indem es die Ungleichartigkeit zwischen dem Ich und dem Du Gottes zu einem zentralen Thema macht.

Für Böckle ist der Personalismus *der* »wirkkräftige Faktor der Erneuerung«²⁰⁰ der kirchlichen Moral in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Personalistische Kategorien finden in den Kommentaren des Zweiten Vatikanischen Konzils Verwendung. Rückblickend haben die personalistischen Philosophien großen Anteil an der Erneuerung der Moraltheologie und regen die sog. ›Existenzialethik‹ an. Das gesellschaftliche Wohlwollen, das vielen personalistischen Konzepten entgegengebracht wird, entspringt der allgemeinen Ansicht, die religiöse und soziale Erziehung habe stärker die individuelle Entwicklung zu berücksichtigen.

Böckles Interesse am Personalismus folgt genau diesem Motiv. Böckle sieht die Möglichkeit und die Notwendigkeit, mit dem ›Person‹-Begriff die Moralität und Sozialität in der menschlichen Selbstwerdung fassen zu können. »In der Theologie der Gegenwart«, gibt Böckle in einem medizinethischen Artikel Auskunft, »zeigt sich eine auffallende Parallelentwicklung

196 *Friede und moderner Krieg*

197 *Worin besteht das unterscheidend Christliche einer christlichen Ethik?*

198 Der Personalismus steht in dem Ruf, eklektisch zu sein, wie Gerhard Gloege, *Der theologische Personalismus als dogmatisches Problem. Versuch einer Fragestellung*, in: *KuD* 1 (1955), 23–41 seinerzeit formuliert. Dass das Thema trotzdem für die Theologie unumgebar ist, beweist die Fachzeitschrift ›Kerygma und Dogma‹ mit der Herausgabe eines ganzen Heftes zu diesem Thema bereits im Jahr ihrer Gründung.

199 Vgl. zum Begriff und seiner Heterogenität M. Theunissen, *HWP* 7 (1989), 338–341.

200 *Bestrebungen in der Moraltheologie*, 425.

zur Medizin, es handelt sich um die Entdeckung oder Wiederentdeckung des Subjektes, der Person. Die Moralthologie hat sich von einer reinen Aktmoral oder gar einer Sündenlehre abgewandt, sie will keine Symptombehandlung mehr treiben, sie entwickelt vielmehr wieder eine Lehre vom Menschen, von seiner gottgewollten Gestalt und Selbstverwirklichung.«²⁰¹ In Kompensation der kasuistischen Notwendigkeit, das »konkrete Seiende« als den »bloße[n] Fall des allgemeinen Sittlichen«²⁰² zu reflektieren, unternimmt es Böckle, die theologische Aussage, dass jeder Mensch in der ihm aufgetragenen Weise dem individuellen Ruf Gottes zu antworten habe, personalistisch zu überdenken.²⁰³

Aus Böckles transzendentaltheologischem Personverständnis resultiert eine Existenzethik, die nicht zu verwechseln ist mit der seinerzeit paradigmatisch durch Eberhard Grisebach verkörperten aktualistischen ›Situationsethik‹. Grisebach führt die Ereignishaftigkeit der personalen Begegnung konsequent in einer situativen Ethik aus. Seine kritische Ethik »Gegenwart«²⁰⁴ beginnt bei der elementaren Frage, »ob das ethische Feld überhaupt innerhalb unseres Wesens aufgewiesen werden kann?«²⁰⁵ Ihr folgt eine skeptische Abhandlung darüber, warum der Mensch angesichts seiner Gebundenheit an die Kontingenz der politischen, kulturellen und technischen Sphäre gar nicht zu einer konsistenten Allgemeindarstellung sittlichen Handelns gelangen könne. Konsequent bestimmt Grisebach deshalb den Augenblick der moralischen Herausforderung zur größten Erfahrungseinheit der Ethik. Nur das vergängliche, gegenwärtige ›Jetzt‹ der Begegnung, so Grisebach, präge die Sittlichkeit. ›Wesensethik‹, die versucht, zu universalen Konventionen darüber zu kommen, was gutes und was schlechtes Verhalten ausmacht, lehnt er als Vergegenständlichung von Sittlichkeit ab.²⁰⁶ Grisebachs

201 *Stellung der Gesundheit in der katholischen Morallehre*, 140.

202 Karl Rahner, Über die Frage einer formalen Existenzethik, in: RahnerS II (1964), 227–246, 236 (Erstveröffentlichung 1955).

203 Vgl. *Existenzethik*, 1301.

204 Eberhard Grisebach, *Gegenwart*, Eine kritische Ethik, Halle 1928.

205 Grisebach, 18. Grisebachs Arbeit ist in ihrem Kern eine überaus konsequente Anwendung des pädagogischen ›Korrelationsprinzips‹, das einen wechselseitigen Informationsprozess zwischen Lehrenden und Lernenden verlangt; sie oder er sollen sich in der Auswahl der Unterrichtsinhalte affizierbar zeigen für die Fragen und Themen der Schüler/innen. Grisebach will in der Anwendung des Korrelationsprinzips einem philosophischen Zirkelbeweis entgehen: denn »der Ausgangspunkt einer Philosophie [gewinnt] nicht dadurch an Zuverlässigkeit, wenn man immer wieder zu ihr zurückkehrt. [...] Man kommt in Wirklichkeit nicht von der Stelle, wenn man in sich selbst beharrt« (454).

206 Norm und Prinzip werden von Grisebach nicht unterschieden, da beides denkerische Synthesen darstellen. Die Antinomie der Wahrheit aber, die z.B. die »genialisch(en)« Entwürfe Hegels und Schellings, des Idealismus und des Realismus,

Feststellung, Prinzipienethik sei als Produkt eines erinnernden, nicht erlebenden Ichs notwendig imperative Sollensbegründung und deshalb ungenügend, löst eine lebhafte Debatte zwischen der katholischen und evangelischen Ethik über die Möglichkeit allgemeiner ethischer Aussagen aus. In seinen Texten nimmt Böckle das Anliegen Grisebachs auf, die Unmittelbarkeit der moralischen Erfahrung nachhaltiger in der Morallehre zu berücksichtigen.²⁰⁷ Anders als Grisebach versteht er die philosophische Bedeutung der Situation als Teil einer existenzethischen Präzisierung der thomanischen *reditio completa*-Philosophie.²⁰⁸

Obwohl die existenzethischen Überlegungen, die Böckle anstellt, auf dem Boden des katholisch gebräuchlichen Substanzverständnisses wachsen, formt sich seine theologische Sicht in der Lektüre der so genannten ›Dialektiker‹ und evangelischen Theologen Karl Barth und Emil Brunner.²⁰⁹ Gemäß

der transzendentalen Methode *und* der phänomenologischen möglich macht, »erschüttert ein für allemal den Glauben an die Zuständigkeit der theoretischen und spekulativen Erkenntnis und an die Verwirklichungsmöglichkeit ihrer wissenschaftlichen Ergebnisse und Normen in der Gegenwart«; Grisebach, 281f. Böckle teilt Grisebachs Konklusionen nicht, wiewohl seine Kritik an der Naturrechtsentwicklung – vgl. *Das Naturrecht im Disput* – mit der gleichen skeptischen Hermeneutik die Wirkungsgeschichte philosophischer Ideen problematisiert.

207 Es spricht für die theologische Offenheit Böckles, dass er sich undogmatisch mit den Inhalten der Situationsethik beschäftigt, vgl. seinen Artikel *Existenzethik*. Zum Zeitpunkt des Erscheinens (1959) des Artikels war die Situationsethik innerhalb der katholischen Kirche bereits verboten, vgl. AAS 44 [1952], 413ff.

208 In Ver. 1,9 führt Thomas aus, dass die geistigen Substanzen in einer vollständigen Umkehr zum eigenen Wesen zurückkehren (redeunt ad suam essentiam reditione completa). Die Fähigkeit des Intellekts, das sinnlich Wahrgenommene zu beurteilen und damit »den Erkennenden erst zum Subjekt, d.h. zu einem zu machen, der bei sich selber und nicht beim andern ist«, diese Möglichkeit ist für Thomas »die metaphysisch entscheidenste Auszeichnung des Intellekts gegenüber der Sinnlichkeit«, so Karl Rahner, *Geist in Welt*, München 1957, 130. Rahner teilt das jüngere thomistische Anliegen, Subjektwerdung in der Auseinandersetzung mit der Sinnenwelt situativ und unter Einfluss zeitgenössischer Seinstheorien darzustellen. In seiner Arbeit geht er darauf ein, dass für Thomas das Wissen vom Dasein Gottes die Eröffnung des Seins voraussetze.

209 Vgl. zur dialektischen Theologie im 20. Jahrhundert HDThG (1998), 237–251. Böckles Interesse an der Erkenntniskritik Barths spiegelt Böckles eigene Substanzkritik. Wie Barth wehrt sich Böckle gegen eine Analogia-entis-Philosophie, die Gott und Mensch »im suarezianischen Sinn« – so Karl-Heinz Menke, *Analogia Fidei*, in: LThK 1, (1993), 574–577, 576 – unter einen univoken Seinsbegriff zusammenfasst. Seine Wertschätzung Barths und Brunners drückt sich m.E. darin aus, dass er beiden Autoren die Fähigkeit nachsagt, zwischen Sein und sittlichem Sein theologisch zu unterscheiden. So möchte ich Böckles Ausführungen in *Das Verhältnis von Norm und Situation*, 64, interpretieren, beide Autoren

der Theorie der dialektischen Theologie wohnt jeder Form der ›natürlichen‹ Prinzipienethik die Gefahr inne, das interpersonale Geschehen des Glaubens und die Tatsache, dass letztlich nur Gottes Gerechtigkeit Recht spricht, zu leugnen. Ethik wird infolgedessen unter die Pflicht gestellt, ohne »Objektivierung des Du durch das Ich; der Ableitung des Ich aus dem Du; und der Aufhebung von Ich und Du in das ›Zwischen‹ der Beziehung«²¹⁰ zu arbeiten. Im Zusammenhang mit diesem Anspruch erhält die Gegenwart der sittlichen Handlung im Grenzfall Vorrang vor der ethischen Norm. Karl Barths strenge Erkenntniskritik, die unter Berufung auf den unbedingten Willen Gottes jede analoge Urteilsfähigkeit zwischen Gott und Mensch verneint, ist verantwortlich für Böckles Behutsamkeit, die übernatürliche Berufung des Menschen zur Gotteserkenntnis philosophisch darzustellen. Böckles Hinweis, dass sich jedes konstruierte Naturrecht seines Charakters als »theologische Hilfskonstruktion«²¹¹ bewusst sein müsse, ist im Zusammenhang seiner Barthrezeption zu sehen.

Der Personalismus, wie er von Böckle katholischerseits vorgefunden wird, kennzeichnet mit ›personal‹ die eigenständige geheimnisvolle Existenzweise des Individuums. Der katholische Theologe Romano Guardini hat diese personale Sichtweise pädagogisch fruchtbar machen können.²¹² Böckles stark praktisch-philosophische Interessen am Personbegriff nehmen keinen Bezug auf die Phänomenologie Schelers, die Guardini inspiriert, sondern orientieren sich an der jesuitischen Arbeitsweise der ›nouvelle théologie‹. Böckle ver-

nähmen zwar allgemeine Normen an, wüssten aber darum, dass »diesen Normen nur eine richtungweisende Funktion zukommt, die niemals gesetzlich missverstanden werden darf«. Eher verweisend spricht Böckle über Friedrich Gogarten. Nach einer zeitgenössischen Einschätzung von Gloege, 29 ist Gogarten der einzige (evangelische) Theologe, »der zu einem eigenständig durchformten personalen Denken gelangt« sei. Der spekulative Gesamtentwurf Gogartens, der das ›Miteinander‹, wie Hunold, Ethik im Bannkreis der Sozialontologie: eine theologisch-moralanthropologische Kritik des Personalismus, Bern 1974, 64, analysiert, zur einzigen »konstitutiven Vollzugsweise menschlichen Personseins« macht, könnte dem damaligen Böckle in seiner Eigenständigkeit und in seiner Verneinung jeglichen funktional-sachhaften Umgangs von Menschen zu fern stehen.

210 Karl-Heinz Menke, Personalismus III. Systematisch-theologisch, in: LThK 8, (31999), 57–59, 58.

211 *Bestrebungen in der Moralthologie*, 443.

212 Vgl. Romano Guardini, *Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen*, Würzburg 1939. Böckle kommt in *Bestrebungen in der Moralthologie*, 428 auf Guardini zu sprechen. Er nennt Guardinis Verdienste explizit, nimmt aber inhaltlich kaum Bezug auf den Autor Guardini, bei dem die philosophische Anthropologie Max Schelers zum Tragen kommt. Zum Personverständnis Guardinis vgl. Bruno Kurth, *Das ethische Denken Romano Guardinis, Gehorsam gegenüber Gott und Freiheit des Geistes*, Paderborn 1998, 139–183.

steht die Person als leibhaftes, menschliches Ganzes – *eigenständig, sich selbst verwirklichend* und *auf den anderen hingeordnet* –²¹³ nicht responsorisch zur Natur (Scheler), sondern als realontologische Gottebenbildlichkeit in der menschlichen Natur. Alle Schichten des Menschen müssen nach Böckle »von der *Person* aus« gedacht werden und nicht umgekehrt. »Kein Bereich und keine Schicht im Menschen kann anders als menschlich verstanden werden.«²¹⁴

4.2 Die Person und die Ontologie des Seienden

Böckle integriert die existentielle, an die Erfahrung geknüpfte Vorstellung von Sittlichkeit auf der Basis der thomanischen ›Person‹-Definition in seine Moralthologie. Er thematisiert konzeptionelle Engführungen in der katholischen Ethik genauso wie nominalistisch-voluntaristische ›Übertreibungen‹ der evangelischen Theologie²¹⁵. Mit Hilfe der transzendentalphilosophischen Überlegungen von Johannes Baptist Lotz²¹⁶, der eine ›Onto-logie‹ der Person auf Basis der Summa des Thomas entwickelt, trägt er auf eine zeitgemäße Art der Annahme Rechnung, der individuelle Mensch sei eine substantielle Einheit von Person und Natur, die ihn unter zwei »Werdegesezte« stellt, ein »allgemeines« und ein »individuelles«²¹⁷. Fortschrittlich für seine Zeit ist der Versuch, Freiheitspostulat und Naturordnung in einer Theologie der Selbstoffenbarung zusammen zu denken. Böckle konzipiert den Schutz der Würde »von oben her«, vom Schöpfungsakt«²¹⁸ der individuellen Substanz; da der Mensch die aktuierte Möglichkeit der Selbstoffenbarung Gottes in seinem Leib *sei*, besitze der Mensch in seiner Kreatürlichkeit die Fähigkeit zum Gutsein.²¹⁹ Böckles Ausführungen zur ›Person‹, die »selbst ein Ganzes«, aber

213 Von Balthasar, Merkmale des Christlichen, 186 spricht über den Zustand des ›subsistenten‹ Seins, wo er vom Individuum redet, das »in sich selbst keinen Stand hat« und in seinen »Urgrund« zurückdrängt, dem »reinen esse« »jenseits der Spaltung von Essenz und Existenz«.

214 *Das Personverständnis in der Moralthologie*, 178.

215 Vgl. *Das Personverständnis in der Moralthologie*, 186.

216 Vgl. Johannes Baptist Lotz SJ, Person und Ontologie, Scholastik XXXVIII (1963), 335–360.

217 Art. *Existentialethik*, 1302.

218 *Bestrebungen in der Moralthologie*, 429 mit Verweis auf A. Schüler, Verantwortung, Vom Sein und Ethos der Person, Freiburg 1948 und Romano Guardini, Welt und Person.

219 Nethöfel, 161 spricht zu recht von der Schutzfunktion der thomistischen Vernunftbegründung, die bei Böckle die Verflüchtigung des Sittlichen verhüten soll.

auch »Teil eines Naturganzen«²²⁰ sei, verbindet die Gattungsidee mit den heilsgeschichtlichen Implikationen von Röm 2,14.²²¹

4.2.1 Katholische Aporien

Gemäß Böckle animiert der ›Person‹-Begriff die katholische Moral, das in der antiken Philosophie grundlegende Fundament der abendländischen Moraltheologie als eine subjektorientierte Seinslehre zu entfalten, die ihren immanenten Erkenntnismodus in einer konsequenten Lehre vom Individuum ausarbeitet. Der »Ontologie des Seienden unter der Vorherrschaft des Dinges [wird] eine Ontologie des Seins unter der Vorherrschaft der Person gegenübergestellt«²²². Unter diesen philosophischen Vorzeichen komme das christliche Ethos angemessen zur Geltung, das Böckle – unter Verweis auf v.a. paulinische Theologie – im Liebesgebot verdichtet. Böckle will durch Integration der ›Person‹-Idee die katholische Ethik davor bewahren, den »Sinn der Liebe«²²³, d.h. der ›Liebe‹ als sittlichem Aufbauprinzip, durch Theorie zu entstellen. Seine systematische²²⁴ Herangehensweise an die biblischen Quel-

220 *Das Personverständnis in der Moraltheologie*, 173.

221 Eine Theologie der Gnade kann bis in die Annahme des »Grenzphänomens« ›anonymes Christentum‹ führen, wie Karl Rahner es in ders., *Die anonymen Christen*, in: *RahnerS VI* (1965) 545–554, 552 ausgelegt hat. Die Spannung, die zwischen der Annahme eines strukturellen Gerechtfertigtseins und einer noch ausstehenden Errettung besteht, lässt sich bei Böckle in: *Das Verhältnis von Norm und Situation*, 72f. beobachten, wo Böckle den Ausdruck ›Sein in Christus‹ einmal gegenüber Getauften und einmal als allgemeine anthropologische Kategorie verwendet.

222 *Das Personverständnis in der Moraltheologie*, 174 in Anführung einer These von Lotz. Vgl. ders., 344. 358. Lotz nimmt eine sog. ›Onto-logie‹ der Person an. Während das Seiende als das »Untergeschichtliche« das ontisch Seiende bedeute, das nicht zum ausdrücklichen Vollzug des Seins kommt, sei die Person dasjenige Sein, das im Selbstvollzug zum Sein durchzudringen vermag.

223 *Bestrebungen in der Moraltheologie*, 48 unter Bezugnahme auf Emil Brunner, *Das Gebot und die Ordnungen*, Zürich 1939, 102. Böckles Ausführungen thematisieren nicht, was unter dem ›Liebesprinzip‹ zu verstehen ist. Sie setzen eine ethische Diskussion voraus, in der Autoren wie Otto Schilling, *Lehrbuch der Moraltheologie 1*, München 1928; Odon Lottin, *Principes de Morale I*, Louvain 1946; Fritz Tillmann, *Die Verwirklichung der Nachfolge Christi*, Düsseldorf 1936; Gérard Gillemann, *Le primat de la charité en théologie morale*, Louvain 1952 und Bernhard Häring, *Das Gesetz Christi*, Freiburg i.B. 1954 engagiert sind. Unter dem ›Liebesprinzip‹ wird auch das Prinzip der ›Caritas‹ verstanden.

224 Vgl. *Grundprobleme evangelischer Ethik in katholischer Sicht*, 20. Es ist eine Leistung der ›nouvelle théologie‹, die Historizität des Naturrechts zur Darstellung gebracht zu haben, u.a. unter Verweis auf biblische Brunnen. Die systematische Entfaltung bestimmter Theologumena unter Hinzuziehung verschiedenster Texte der Heiligen Schrift zeugt dabei von der scholastischen Ausbildung der

len macht Sittlichkeit zu einer »gelebten«²²⁵ Wahrheit. Die indikativische Liebes- und Gnadenzusage, die dem Menschen in Christus ausgesprochen wurde, betreffe die konkrete Heilsexistenz »*dieses* Menschen, *dieser* Person, *dieses* einmaligen individuellen Menschen«²²⁶. Es ist für Böckle das Verdienst der evangelischen Rechtfertigungslehre, die Moralthologie durch ihr Gottesbild vom »ens concretissimum« wieder »echte sittliche Verantwortung«²²⁷ gelehrt zu haben. Wenn die katholische Moral im natürlichen Sittengesetz tatsächlich ein ›Humanum‹ erkenne, argumentiert Böckle, sei auch die spezifische christliche Bedeutung des Humanums als eine »durch Schöpfung und Erlösung in Christus gegebene Einheit im begnadeten Geschöpf«²²⁸ methodisch besser zu berücksichtigen. Die konkrete Natur des Menschen ist für Böckle kein Akzidens in der moralischen Beurteilung,²²⁹ sondern bestimmend für die ›Wahrheit der Dinge‹ - die der konkrete Mensch in Erfüllung seiner Pflichten gegenüber der Welt herausstellt.

Mit explizitem Bezug auf den evangelischen Theologen Emil Brunner spricht Böckle in seinen frühen Texten vom ›Gehorsam‹ des christlichen Subjekts. »Die ›Form‹ des Willens, der Gehorsam ist alles«²³⁰. Böckle artikuliert damit keinen Kadavergehorsam, aber die strenge Bindung an das im Glauben als wahr Erkannte. Christliche Identität gebietet hier, sich mit Leib und Seele vom Inhalt des Gebotes leiten zu lassen. Dieses Gebot ist »kein abstraktes Gesetz, kein vorauswißbares, kodifizierbares ›Programm‹, sondern das Sich-bestimmen-lassen durch das Du in seiner konkreten Lage. So ›materialbestimmt‹ ist die Liebe, daß man, was sie tun soll, in kein Sche-

Autoren. In der Scholastik hatte die ›lectio‹, die Lektüre der Heiligen Schrift durch die vorherrschende Form der *Textanalyse* einen »technischen und berufsmäßigen Charakter« angenommen. Vgl. Marie-Dominique Chenu, in: *Handbuch Theologischer Grundbegriffe II*, Artikel Scholastik, München 1963, 478–494, 483. Der Schriftbezug der Theologie war nicht eigentlicher Gegenstand der Quaestio. Dieser wurde mehr »in obliquo vorgebracht«. Es wurde davon ausgegangen, dass gerade so der Textsinn »in seiner Selbstverständlichkeit deutlich« werde. Vgl. Karl-Wilhelm Merks, *Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie* = MSS 5, Düsseldorf 1978, 49.

225 *Das Personverständnis in der Moralthologie*, 176.

226 *Das Personverständnis in der Moralthologie*, 175.

227 *Das Verhältnis von Norm und Situation*, 61.62.

228 *Das Personverständnis in der Moralthologie*, 177. Das relationale Verhältnis zwischen Gott und Mensch wird, verschieden von der evangelischen Theologie, im Sinne irreversibler Stabilität verstanden: der Ich-Du-Bezug sei immer schon von Gott begonnen und der angesprochene Mensch deshalb unabhängig vom Sündenfall (infralapsarisch) in seinem Sein angenommene Person.

229 Böckle rekurriert auf Karl Rahners ›Natur‹-Begriff als einem ›übernatürlichen Existential‹, in: *Über das Verhältnis von Natur und Gnade*, RahnerS I (1954), 323–345.

230 *Das Verhältnis von Norm und Situation in kontroverstheologischer Sicht*, 89.

ma fassen kann.«²³¹ Dieses ›kenotische‹ (preisgebende), auf äußerlichen Halt verzichtende Verständnis von christlicher Moral, das Böckle existential-ethisch begründet, setzt der Ethik epistemologische Grenzen. Zuletzt bleibt die Person inkommunikabel. Aus der heilsgeschichtlichen Perspektive, stellt Böckle in Übereinstimmung mit Brunner fest, könnten allgemeingültige Normen richtigen und gerechten Verhaltens im »universalen Schuld- und Unheilszusammenhang« der Welt »nur sehr schwer festgestellt werden«²³².

4.2.2 Überwindung evangelischer Aporien

In Opposition zu einer speziellen Richtung evangelischer Persontheologie, die aufgrund der Latenz des göttlichen Gesetzes Ethik dialektisch begreift, sieht Böckle die eigentliche Reformaufgabe des Personalismus in der theologisch korrekten Begründung der Synthese von kreatürlicher Sittlichkeit und Gottes vollkommener Güte (analogia entis).²³³ Die Menschwerdung Gottes in Jesus soll theologisch als Standpunkt begriffen werden, der die Ethik berechtigt, den Menschen in der Logik des Seins zu beschützen. Die Stärkung der Individualität darf nicht den Verzicht auf normative Ethik nach sich ziehen. Böckle versteht ›Person‹ immer auch als eine schöpfungsmäßig gegründete, objektive Größe, die nicht mit ihren Akten identifiziert werden darf. Der sittliche Akt sei vielmehr ein ›konstitutives Zeichen«²³⁴ der Person und in diesem Sinne Teil seiner Personwerdung.

Böckle gründet seine Thesen auf die Persondefinition des Thomas von Aquin (S.Th. I q. 29, 1), die er im Duktus der Seinstheorien der Zeit einführt. Er verhandelt Individualität (s.u. ›Subsistenz‹) und Identität (s.u. ›Existenz‹) geschieden. Diese Stufung, die die thomanische Vorlage zulässt, bietet sich Böckle als Weg, Essenz- und Existenzethik komplementär zu denken.²³⁵

231 Das Zitat aus Emil Brunner, *Das Gebot und die Ordnungen*, 33, ist abgedruckt in: *Das Verhältnis von Norm und Situation in kontroverstheologischer Sicht*, 89.

232 *Grundprobleme evangelischer Ethik in katholischer Sicht*, 20. Böckles Ansatz zeigt hier einen Antipaternalismus, der in dieser Zuspitzung nicht typisch ist für sein Werk. Siehe unten, 70, Böckle mit einer etwas anderen Sichtweise von Brunners Arbeit.

233 Damit der Mensch die Liebe, die Gott selbst ist, empfangen kann (und damit die Forderungen, die dieser Liebeserfahrung implizit sind), muss der Mensch eine ›Kongenialität‹ für solche Liebe haben. Vgl. zu dieser Überlegung Karl Rahner, *Über das Verhältnis von Natur und Gnade*, 338f., vgl. zu ihrer Entfaltung bei Böckle *Friede und moderner Krieg*, 384.

234 *Das Personverständnis in der Moraltheologie*, 184.

235 Zur schwierigen Definition von ›Komplementarität‹ vgl. *Friede und moderner Krieg*, wo Böckle ein Wort der Evangelischen Kirche Deutschlands zitiert, in dem von dem Problem gesprochen wird, dass bestehende Gegensätze zwischen der theologischen und der ethischen Einschätzung von Krieg mit dem Begriff ›Komplementarität‹ wegdiskutiert werden könnten (384).

Kennzeichnend für seine »existenzphilosophische« Thomasinterpretation, die sich auf Lotz stützt, ist, dass die ›Weltoffenheit‹ des Menschen zur Sprache kommt. Der »freie reditus der Kreaturen zu Gott«²³⁶ wird dargestellt als Entwicklung des Menschen zu seinem eigenen sittlichen Wesen im Bezug zum Sein und Vollzug des Seins.²³⁷

Die Eigenständigkeit (Subsistenz²³⁸) der Person

Böckle führt die ›Person‹-Definition des Thomas erstens an, um über *das Einzelne als Seinshaftes* in der geistigen Ordnung zu sprechen. Auf dieser primären Ebene wird keine Aussage über die persönlich-willentliche Entwicklung des Menschen als ›ens morale‹ getroffen, sondern es wird die metaphysische Struktur des Lebendigen postuliert.²³⁹ ›Person‹ sei immer dort, »wo eine vernunftbegabte Substanz den Grund ihres Individuell-Seins und ihres Tätig-Seins in sich selber habe« (S.Th. I q. 29,1). Mit dem Personbegriff wird »jenes Minimum«²⁴⁰ ausgesagt, das den Menschen als Menschen in seiner ›dignitas‹ konstituiert: dass der Mensch seiner Natur nach Individuum sei, und dass ihm das Prinzip der Bewegung und Erkenntnis inhärent sei. Das Theorem, das Böckle mit dem scholastischen Terminus ›Subsistenz‹ nennt, bildet den Hintergrund, vor dem seine Rede vom ›individuellen‹ Anruf Gottes das *ursprüngliche* Personsein des Menschen meint.²⁴¹ Noch bevor die Person zu Bewusstsein kommt, so das Verständnis Böckles, ergreift die Geistnatur Mensch, weil sie vom Sein zum Seinsvollzug gerufen ist, ihre

236 Merks, Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie, 74.

237 Vgl. Lotz, 74.

238 Mit dem Begriff der ›subsistierenden‹ Substanz wird ausgedrückt, dass der Mensch bleibend abhängig ist von einem transzendenten Grund, dem er seinen Selbststand verdankt. Thomas unterscheidet zwischen dem ›modus substantiae‹, der nur Gott zukommt und dem ›subsistere‹ der menschlichen Person.

239 Böckle steht im Substanzdenken der aristotelisch-thomanischen Metaphysik, in dem dem ontogenetischen Werdeprozess die subsistierende Substanz der Seele zugrunde gelegt wird. Vgl. zum Substanzbegriff S.Th. I, q. 3,5 ad 1.

240 Ludger Honnefelder, Der Streit um die Person in der Ethik, 252f.

241 S.Th. I q. 29,1 resp: Allgemeines und Besonderes gibt es in jeglicher Gattung; in einer besonderen Weise aber findet sich das Individuelle in der Gattung der Substanz. Denn die Substanz trägt den Grund ihres jeweiligen Individuellseins in sich selbst (per se ipsam), während die Akzidenzien individuell sind durch ihr Subjekt (per subjectum), das die Substanz ist (quod est substantia). Darum tragen die Individuen aus dem Bereich der Substanz vor allen anderen Individuen einen besonderen Namen, nämlich ›hypostases‹ oder ›primae substantiae‹. Das Besondere und Individuelle findet sich noch vollkommener im Bereich der vernunftbegabten Substanzen, die ihr Tätigsein beherrschen (quae habent dominium sui actus) und aus eigener Initiative agieren (per se agunt). Sie erhalten den besonderen Namen ›persona‹.

Leiblichkeit (in einer ›reditio completa²⁴²) – sie wird individuell. Rahner interpretiert diesen Zustand theologisch als das übernatürliche Existential des Menschen. Der Mensch als ›Person‹ sei schon in der Anlage »dauerndes Subjekt der Heilsseelsorge«²⁴³.

Die Selbstverwirklichung der Person (Existenz)

Zur vollen Konstituierung seiner Person kommt der Mensch aber erst im aktuellen Vollzug des Seins. In der ›Person‹-Idee, wie Böckle sie rezipiert, bestehen zwei Formen zu existieren: erst- oder vollkonstituiert (Lotz), als ursprüngliche oder als endgültige Person (Rahner). In der endgültigen Person entfaltet sich in seiner Vollständigkeit, was der Mensch als vernunftbegabte Substanz dauernd ist. Da der Mensch noch vor jedem eigenen Akt der ›Heiligung‹ durch Gottes Gnade in Christus aus der Ordnung der Erbsünde in die Ordnung des Heils gestellt gedacht wird, ist auch sein Handeln keine »Krankheit zum Tode« mehr.²⁴⁴ Unter Bezugnahme auf das System des Thomas von Aquin wird die Gnade zur ›qualitas‹ des Menschen.²⁴⁵ Leibliche

242 Vgl. zur ›reditio completa‹ Ver 1,9. Lotz will die reditio als ein »onto-logisch« vorbewusstes Innestehen in »der Wahrheit des Seins« (Lotz, 343) verstanden wissen, wie er in kritischer Rezeption von Martin Heidegger, »Über den Humanismus« ausführt. Nach Lotz könne so in der ›reditio‹ von einer »Überwindung des Gegensatzes von Individualität und Essentialität im Akte« gedacht werden oder von der »Gegensatzeinheit, die in etwa besagen würde: wesenhafte Einmaligkeit« (343). Paradox an dieser Onto-logie der Person, so Lotz, ist das »gegenseitige Bedingungsverhältnis«, das zur Person gehöre: »durch ihren Selbstvollzug ist das Sein eröffnet, und durch die Eröffnung des Seins ist ihr Selbstvollzug ermöglicht; immer zeigt sich das eröffnete Sein als der Logos oder Grund des bestimmten Seienden, als das sich die Person darstellt« (345).

243 Karl Rahner, Art. Existential, übernatürliches, in: LThK 3 (²1959), 1301, vgl. zur Idee des ›übernatürlichen‹ Existentials Rahners Erörterungen in: Über das Verhältnis von Natur und Gnade.

244 Die Redewendung geht auf einen Römerbrief-Kommentar Karl Barths zurück.

245 Otto Hermann Pesch, Die Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin, Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs = Walberberger Studien der Albertus-Magnus-Akademie 4, Mainz 1967, 520f., erläutert die Annahme der Gnadenexistenz der (menschlichen) Natur wie folgt: Das neue Leben in Christus sei in der Theologie des Thomas die gnadenhafte Verwandlung des menschlichen Willens von der Sünde weg zurück auf Gott. Und zwar im Sinne einer personalen Treuehandlung Gottes an sich selbst. Ginge man von der unvollendeten Natur als Gottes Wille aus »und daß in diesem Sinne die Gnade absolut ›zusätzlich‹ wäre, dann stünde man vor dem im Hinblick auf die Vorsehung Gottes nur schwer zu lösenden Rätsel, daß gerade das ranghöchste unter den sichtbaren Geschöpfen hinsichtlich seiner Naturvollendung gegenüber den in ihrem Naturbestand durchaus vollendeten [...] untermenschlichen Kreaturen proportional gesehen in unerträglicher Weise ins Hintertreffen geriete.

Einschränkungen in der Umsetzung der transzendentalen Freiheit oder menschliches Scheitern können nach dieser thomistischen Vorstellung die prinzipielle Gutheit der Schöpfung nicht korrumpieren.

Mit der ›Person‹-Idee wird ein Moment der Unnachvollziehbarkeit Bestandteil von Böckles Menschenbild. Die innere Teilnahme am Akt, »das Sichhineingeben der Person in Intensität und Liebe«²⁴⁶ wird als Seinsvollzug dargestellt, der eine nur objektive Erfassung übersteigt. Böckles anthropologische Thesen aktualisieren das scholastische Postulat vom ›Geheimnis der Person‹²⁴⁷. Aus der theologischen Annahme, der Mensch sei in seinem Wesen übernatürlich modifiziert, resultiert eine Grenze der ethischen Theorie, eine Grenze, die anzeigt, dass zwischen theoretischer und praktischer Wahrheit ein Unterschied besteht. Theologisch gesehen, erklärt Böckle, ist nicht sicher aussagbar, dass die intelligible Freiheit real zur Todsünde fähig sei. Wirkliche Selbstverfügung, so Böckle, wird es vielleicht erst »im letzten total personalen Akt, den wir Tod nennen« geben. Vorher lasse sich nicht völlig ausschließen, dass die auf das Gute ausgerichtete Natur verhindere, dass die »ursprüngliche Freiheitstat jene Intensität erhält, die für die schwere Sünde notwendig wäre«²⁴⁸.

Die Verantwortlichkeit der Person (Transzendenz)

Die Person steht »abgrenzend in Beziehung«²⁴⁹ zu dem, was sie nicht ist. Ihre Fähigkeit, sich auf andere zu beziehen und grundsätzlich antwortfähig zu sein, entspricht ihrer Berufung zur Sittlichkeit. Die Möglichkeit, sich einer

[...] Nun kann freilich die Gnade unmöglich in der Funktion des ›Mittels‹ zum ›Zwecke‹ der Naturvollendung aufgehen. [...] Wenn es Gnade gibt und wenn die Natur daher in einer *positiven* Zuordnung auf die Gnade steht, dann muß die Gnade als Ziel der Natur angesehen werden. Da aber die Gnade dieses nicht sein kann gemäß der Eigenmacht der Natur selbst, muß sie der Natur von außen, das heißt durch *geschichtlich-freien* Beschluß Gottes als Ziel zubestimmt sein. [...] Aus der Tatsache, daß Gott sich selbst zur gnadenhaften Gemeinschaft schenkt, muß geschlossen werden, daß er auf deren geschichtliche Verwirklichung hin die Natur erschaffen hat.«

246 *Das Personverständnis in der Moralthologie*, 184. Böckles Ausführungen tragen bisweilen Züge einer intuitiven Ethik, so in *Existenzialethik*, 1304: Der Mensch ›spüre‹, wie er eigentlich sein müsste. Er »empfindet deutlich, dass er einem echten personalen Leben nur genügen kann, wenn er sich erst einmal zu einer grundsätzlichen Einstellung zu den religiösen und sittlichen Werten durchgerungen hat«.

247 Zur Inkommunikabilität der Person vgl. Thomas von Aquin, S.Th. II q. 3, 1 ad 2.

248 *Das Personverständnis in der Moralthologie*, 185. Zur Schwierigkeit, das Verhältnis von Heilmöglichkeit und Heilwirklichkeit zu bestimmen, vgl. weiter unten Kapitel 5: Die Ordnung der Welt.

249 *Das Personverständnis in der Moralthologie*, 185.

Antwort zu widersetzen, verweist auf den Subjektstatus der Person, sie muss sich nicht sittlich verhalten, sie *soll* es. Dass Böckle in diesem Sollensanspruch mehr sieht als einen kategorischen Imperativ, zeigt in seinen frühen Schriften der kontrastreich gestaltete Vergleich mit der Pflichtethik Immanuel Kants.²⁵⁰ »Weder der kategorische Imperativ noch die idealistische Identitätsmetaphysik«, so Böckle, ließen Raum »für eine echte personale Verantwortung«²⁵¹. Als Spiegelbild seiner Intentionen ist Böckles Kritik, trotz ihrer argen Schematik, von Interesse. Böckle versteht den Sollensanspruch, unter dem der Mensch steht, als eine »imperativisch zur Tat drängend[e]«²⁵² Glaubensäußerung. Die Möglichkeit der Aneignung des göttlichen Wortes im Glauben (*analogia fidei*) ist aber ein wirklichkeitserschließendes praktisches Geschehen, das seine Gewissheit, wenn auch diskursiv vermittelbar, nicht diskursiv bezieht.

250 Die Schematik seines Kantbildes steht im Horizont der Zeit und wird später revidiert. Vgl. z.B. die Kantsicht Werner Schöllgens, die deutlich macht, wie sehr die kantianische Philosophie durch die Pflichtvorstellungen des Dritten Reiches in Verruf geraten war. Schöllgen sah sowohl »die preußisch soldatische Moral« von einem ablehnungswürdigen »gesinnungsethischen« Kantianismus geprägt (ders., *Schuld und Verantwortung*. Nach der Lehre der katholischen Moralthologie, Düsseldorf 1947, 39), als auch das Ethos der Bürokratie in der NS-Zeit (vgl. ders., *Der Richter und das Gesetz*, in: *Aktuelle Moralprobleme*, Düsseldorf 1955, 220–229).

251 *Bestrebungen in der Moralthologie*, 436. Ein »echtes« sittliches Verhältnis (vgl. 437) im Horizont der Substanzmetaphysik ist inhaltlich unbeschreibbar.

252 *Das Personverhältnis in der Moralthologie*, 176.

5. Die Ordnung der Welt

Thema der zurückliegenden Kapitel war die Frage nach dem Grund und Rang der natürlichen Befähigung des Menschen zur Erfüllung des Gebotes Gottes unter der Spannung von ›Gesetz‹ und ›Evangelium‹. Es wurden schriftbezogene und personphilosophische Interpretationen vorgestellt. Sie bilden die Elemente von Böckles Konzept, das im frühen Stadium ausdrücklicher als später in der Form ›ethischer Theologie‹ zu Tage tritt. Im Folgenden soll noch der »dritte Gebrauch des Gesetzes«²⁵³ in die Betrachtung miteinbezogen werden – das *natürliche* Recht, das neben der dogmatisch konnotierten ›lex vetus‹ und ›lex nova‹ eine außerreligiöse Größe darstellen kann, wenn auch nicht per definitionem muss.²⁵⁴ Im Unterschied zu den verdienstlichen Geboten der ›größeren‹ Gerechtigkeit erörtert das ›Naturrecht‹ allgemein gültige Grundgesetze für die Menschheit. Da der Begriff ›Naturrecht‹ an das jeweilige Naturbild gebunden ist, das ihm als Erfüllungsgestalt zugrunde gelegt wird, ist das Begriffsfeld ›Naturrecht‹ inhaltlich weit und undifferenziert.²⁵⁵ Neben einer theologischen Variante existiert eine Tradition

253 Vgl. Wilfried Joest, *Gesetz und Freiheit, Das Problem des Tertius usus legis bei Luther und die neutestamentliche Paränese*, Göttingen 1951.

254 Vgl. zum Begriff ›Naturrecht‹ Ludger Oeing-Hanhoff, *Der Mensch: Natur oder Geschichte? Die Grundlagen und Kriterien sittlicher Normen im Licht der philosophischen Tradition*, in: *Naturgesetz und christliche Ethik*, München 1970, 11–47; Friedo Ricken, *Art. Naturrecht I*, in: *TRE XXIV* (1994), 132–153. Zur Einführung in das antike und mittelalterliche Verständnis von ›Natur‹ bzw. ›Naturrecht‹ Felix Flückiger, *Geschichte des Naturrechts I. Altertum und Mittelalter*, Zollikon/ Zürich 1954; Ludger Honnefelder, *Naturrecht und Geschichte. Historisch-systematische Überlegungen zum mittelalterlichen Naturrecht*, in: Marianne Heimbach-Steins (Hg.), *Naturrecht im ethischen Diskurs*, Münster 1990, 1–27; zum neuzeitlichen Gebrauch vgl. Otfried Höffe, *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*, Frankfurt a.M. 1987; Wolfgang Kersting, *Recht, Gerechtigkeit und demokratische Tugend. Abhandlungen zur praktischen Philosophie der Gegenwart*, Frankfurt a.M. 1997.

255 Der Ordnungsbegriff ›Natur‹ (φύσις) wird gemeinhin auf die Sophistik zurückgeführt, als Teil des Gegensatzpaares φύσις – νόμος, das Gewachsene – das Gesetzte. Trotz der heterogenen politischen und ethischen Vorstellungen der Sophisten zur φύσις, nahmen alle sophistischen Autoren an, dass mit ›Natur‹ zunächst die dem Menschen gegebene Anlage in Abgrenzung zum Akzidentiellen und Konventionellen gemeint sei. Vgl. zur Bedeutungsvielfalt von ›Physis‹ und ›Nomos‹ in der Sophistik, George B. Kerferd und Hellmut Flashar, *Nomos, Physis und Arete bzw. Natur-Physis-Antithese*, in: Friedrich Ueberweg, Grund-

im nichtreligiösen Völkerrecht und in der philosophischen Anthropologie.²⁵⁶ Alle drei Formen treffen sich in der Bemühung, einen unverzichtbaren natürlichen Kern als Basis für das Zusammenleben der Menschen zu bestimmen.²⁵⁷ Auf dem Gebiet des theologischen Naturrechts wird der evangelische Theologe Emil Brunner, dessen Ideen Böckle einen Artikel widmet, über den deutschsprachigen Bereich hinaus prominent.²⁵⁸ Brunner hatte 1943 das Buch »Gerechtigkeit«²⁵⁹ veröffentlicht, in dem er die Erkenntnismöglichkeit von Schöpfungskonstanten und die »Natürlichkeit« bestimmter gesellschaftlicher Grundgesetze annimmt. Zwischen Brunner und Böckle scheint in der Darstellung sittlich relevanter Ordnungsprinzipien große Übereinstimmung zu bestehen. Böckles ausführliche Besprechung von Brunners Werteideen weisen in diese Richtung. Böckle verfolgt aber nur in erster Instanz die Diskussion bestehender materieller Wertetheorien. So genannte »Tugendpflichtenlehren«, wie er sie im Zusammenhang mit der Kirchenvätertheologie zur Sprache

riss der Geschichte der Philosophie, Die Philosophie der Antike 2/1 hg. v. H. Flashar, Basel ²1998, 11–19. Die spätere Philosophiegeschichte hat das sophistische $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ sowohl präsitlich als auch moralisch verstanden.

- 256 Das neuzeitliche Naturrecht ist eine politische Theorie, die auf einer rationalen Sozialanthropologie aufbaut; vgl. exemplarisch den »Leviathan« von Thomas Hobbes (1588–1679), der den menschlichen Machttrieb thematisiert. Nach Hobbes bedarf es einer Staatskultur, um die individuellen Egoismen zu ordnen; vgl. weiterhin »De jure naturae et gentium« von Samuel Pufendorf (1632–1694), der als erster zwischen physischen und moralischen Rechten und Pflichten unterscheidet und damit die angelsächsische »Staatsphysik« von Hobbes spezifiziert. Davon zu unterscheiden sind die deutschsprachigen philosophischen Wertelehren von Max Scheler und Nikolai Hartmann, Ethik, Berlin ³1949 (Erstausgabe 1926), die ebenfalls Sozialanthropologien sind. Beiden Autoren wird nach dem Zweiten Weltkrieg erneut große Aufmerksamkeit entgegengebracht, gerade weil sie nicht naturrechtlich argumentierten.
- 257 Vgl. Wolfgang Kersting, Das starke Gesetz der Schuldigkeit und das schwächere der Gütigkeit, in: Ders., Recht, Gerechtigkeit und demokratische Tugend, Frankfurt a.M. 1997, 74–120 zu den Pflichtentheorien des frühen modernen Naturrechts. H. D. Schelauke gibt einen Überblick über die Einflüsse von Rechtsphilosophen auf das katholische Naturrechtsdenken zur Zeit der Gründung der Bundesrepublik Deutschland, vgl. ders., Naturrechtsdiskussion in Deutschland (1945–1964), Köln 1968; naturrechtsphilosophische Werke sind J. Funk, Primat des Naturrechts, Wien 1952; W. Geiger, Grundrecht und Rechtsprechung, München 1959. Vgl. zum Thema weiterhin Franz Furger, in: Zur Begründung eines christlichen Ethos – Forschungstendenzen in der katholischen Moraltheologie = Theologische Berichte IV, Einsiedeln 1974, 11–87, hier 48ff.
- 258 Vgl. *Gebot und Ordnungen*.
- 259 Emil Brunner, Gerechtigkeit. Eine Lehre von den Grundgesetzen der Gesellschaftsordnung, Zürich 1943.

bringt, spielen keine konstituierende Rolle in seinen Ausführungen.²⁶⁰ Konzeptionell zeigt Böckles Arbeit viel tiefere Bezüge zum Brunnerschen Gegenpart, dem evangelischen Theologen und Naturrechtskritiker Karl Barth.²⁶¹ Dieser Umstand, der sich nicht auf den ersten Blick eröffnet, bildet den hermeneutischen Schlüssel zu Böckles ethischem Konzept. Mit der Rezeption Karl Barths verbindet sich in Böckles Texten die Frage nach der Möglichkeit menschlicher Erkenntnis und Gerechtigkeit mit der Frage nach dem Platz der Soteriologie in der Moraltheorie. So gilt denn Böckles Interesse vielmehr dem *Status* des Naturrechts im allgemeinen und dem ›natürlichen Sittengesetz‹²⁶² im besonderen. Die Theologie Barths hält Böckle dazu an, das In-

260 Es ist eine alte Kirchentradition, Tugendlehren, den stoischen Vorbildern ähnlich, zur sittlichen Erziehung zu verbreiten. Eine dezidierte Stoa-Rezeption bietet Ambrosius' ›De officiis ministrorum‹ = PL 16 von 386. Der Kirchenvater Ambrosius (339–397 n.Chr.) erstellt eine erste systematische Pflichtenlehre des Christentums. Er überträgt Ciceros ›De officiis‹, nach Ricken, Naturrecht, 139, die wichtigste Quelle für die Naturrechtslehre der Stoa, in seine von der Heiligen Schrift geleitete Moral- und Aszetiklehre. Aus den mittleren Pflichten Ciceros werden die Gebote des Dekalogs, worin einmal mehr die Vorordnung des Neuen vor dem Alten Gesetz dokumentiert wird. Die absoluten Pflichten ergeben sich aus der imitatio Christi, wie Ambrosius sie vorbildlich in der Bergpredigt Mt 5 ausgeführt sieht (Vgl. Off. m. I, 233–235). Ambrosius, so Roland Sauer, Studien zur Pflichtenlehre des Ambrosius von Mailand, Würzburg 1981, 11 bietet ein in sich geschlossenes, logisches Modell zur Bewertung ethisch positiver Handlungen unter Bezug auf eine Zentralstelle in der Lehre Jesu. Von der Stoa ist über Cicero nur das Wortmaterial entnommen, der Inhalt ist völlig verändert«. Die Lehre von den Kardinaltugenden, bei Ambrosius in der Fassung pietas, caritas, prudentia und iustitia, ersetzt nicht die Funktion des Gewissens. Aber die biblische Auskleidung der Pflichten habe, so Sauer, den kasuistischen Zug der Stoa verstärkt (ebd.).

261 Böckle referiert eine Anzahl evangelischer Autoren, konzentriert aber seine Erörterungen auf die Schweizer (sic!) Emil Brunner und Karl Barth. Die beiden Theologen hat eine theologische Freundschaft verbunden, die an der Frage der Möglichkeit der natürlichen Ordnungen zerbricht. Eine komprimierte Einleitung in die evangelischen Schulen, wie sie zur Zeit Franz Böckles zu unterscheiden sind, bietet H.-H. Schrey, Die Protestantische Ethik der Gegenwart, in: V. Redlich, Moralprobleme im Umbruch der Zeit, München 1957. Böckle beschäftigt sich mit der Barthschen Position durch seine Bekanntschaft mit dem Theologen Hans Urs von Balthasar. Böckles ursprüngliche Idee, eine Dissertation zum Werk Karl Barths zu schreiben, soll sich seinem persönlichen Kontakt zu von Balthasar verdanken.

262 Bei Böckle sind vier Definitionen von ›Sittengesetz‹ gebräuchlich: (1) Die prima principia; die synderesis, das Gute zu tun und das Böse zu lassen; (2) das Sittengesetz als Summe derjenigen sittlichen Normen, die der Mensch aus der Natur der Dinge Kraft seiner natürlichen Vernunft als sittlich erkennt; (3) das Naturrecht als jener Sektor des Sittengesetzes, der sich auf die Gerechtigkeit in den

strument der Analogie vorsichtiger zu gebrauchen, wenn es um die Beurteilung personalen Seins geht, und unter Berücksichtigung der letzten Uneinholbarkeit der sittlichen Begegnung zu sehen.²⁶³ Böckle entfaltet deshalb die sittliche Bestimmung allen Daseins in Jesus Christus, »auf den alles, als auf das Haupt, im Himmel und auf Erden, in personaler Weise zurückgeführt werden [muss]«²⁶⁴, in einem Gesetzesverständnis, in dem sich der moralische Wert nach dem personalen Sinnwert richtet.²⁶⁵ Aber anders als Barth distanziert er sich nicht einfach vom Naturrecht. Das ›Evangelium‹ wird bei Böckle zur Metapher für die Erlaubnis, das individuelle Eigensein zum *Inhalt* der sittlichen Forderung zu bestimmen. Mit seinem Interesse für Barth öffnet sich Böckle für eine Theologie, in der das Willensmotiv das Gottesbild beherrscht.²⁶⁶

Ausgehend von Böckles ethischer Einschätzung des Gesetzesverständnisses ›lex in et sub evangelio‹ (Emil Brunner) und ›lex ut forma evangelii‹ (Karl Barth) wird Böckles Vorstellung von kreatürlicher Wertigkeit dargestellt. Ihr theoretisches Fundament besitzt sie in der thomistischen Gleichung, das Naturrecht sei die ›nova lex evangelii‹;²⁶⁷ Böckle deutet die Erkenntnisfähigkeit des Menschen gemäß der thomistischen Analogielehre. Der epistemische Status wertender Urteile wird bestimmbar. Mit inhaltlichen Wahrheitsaussagen hält sich Böckle zurück.

Im Weiteren wird nun die Naturrechtsdiskussion ökumenisch entfaltet (5.1), um daraufhin (5.2) Böckles Gesetzesverständnis (1) und die daran gekoppelte Anthropologie (2) in seinen theologischen Bezügen darzustellen. Das Kapitel schließt mit einer Definition der ›Wahrheit der Dinge‹ nach Böckle (5.3). Zugrundegelegt werden die Veröffentlichungen, die in den beiden vorherigen Kapiteln zur Sprache gekommen sind.

5.1 Die Zwei-Reiche-Lehre

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts avanciert die lutherische Unterscheidung des weltlichen Regiments einerseits vom Predigtamt andererseits zu einem

zwischenmenschlichen Beziehungen und deren sachhaft erfassten Forderungen bezieht; (4) die legitime Inanspruchnahme des objektiven Rechts, vgl. *Gebot und Ordnungen*, 33.

263 Vgl. zur »Transzendenz« als echtem Gegenüber, »als ganz und wahrhaft Anderes, als eigentliches Draußen« Karl Barth, KD III/4 (1951), 549.

264 *Bestrebungen in der Moraltheologie*, 438 in Anführung von Hans Urs von Balthasar, Drei Merkmale des Christlichen, in: WuW 4 (1949), 408.

265 Vgl. *Das Ethos der Liebe*, 27.

266 Vgl. die gleichlautende These bei Flückiger, 385.

267 Vgl. Gustav Söhnngen, *Gesetz und Evangelium*, Frankfurt/ München 1957.

kulturkritischen Begriff der evangelischen Theologie.²⁶⁸ Das sog. Zwei-Reiche-Modell, das in verschiedenen sozialetischen Varianten in Umlauf kommt, grenzt die Existenz- und Erkenntnisordnungen ›Schöpfung‹ und ›Schöpfer‹, ›Welt‹ und ›Gott‹ voneinander ab. Es soll als Muster dienen für den christlichen Umgang mit der Welt. Aufgrund der überkonfessionellen Präsenz Karl Barths, durch den diese Diskussion angeregt worden war, wirkt die Frage, auf welche Autoritäten das Evangelium verpflichtet, auch in der katholischen Lehre nach.²⁶⁹ Bei Böckle taucht diese Thematik in der Überlegung auf, die Christusnachfolge existenzethisch zu verstehen. Die Frage nach dem Gesetz Christi entfaltet er als »erlebten Dynamismus«²⁷⁰ auf Gott hin.

Der Konflikt zwischen Karl Barth und Emil Brunner

Aus Böckles Vorträgen »zu einigen zentralen Fragen, die die evangelische theologische Ethik der Gegenwart an die katholische Moralthologie stellt«²⁷¹, wird ersichtlich, dass für Böckle die evangelische Theologie der Aufgabe, dem Individuum Verantwortung nahe zu bringen, in seiner Zeit besser nachgekommen ist als die katholische Sittenlehre.²⁷² In seinen theologisch-ethischen Ausführungen zu den evangelischen Ansichten von Gebot,

268 Vgl. zum Beginn der Rezeption Ernst Wolf, *Martin Luther. Das Evangelium und die Religion*, München 1934. Laut Wolf hat Luther zwischen der natürlichen Gotteserkenntnis, die Erkenntnis Gottes aus dem Gesetz ist (*cognitio legalis*), und der Kenntnis des Gesetzes als Gesetz Christi, die mit der ersten Form nicht zu vergleichen ist, differenziert. »Wie das Evangelium [geeigneter wäre der Ausdruck ›Botschaft‹, denn es geht in der Folge um ein alttestamentliches Zitat] mit der Verheißung: ›Ich bin der Herr, dein Gott‹ den Fiktionismus des Gottesbildes in der natürlichen Religion richtet, so richtet es durch die Gnadenbotschaft: ›Christus hat unsere Sünden getragen‹ den Illusionismus des moralistischen und eudämonistischen Gottesverhältnisses in der natürlichen Religion« (ebd., 19). Mit Hermann Diem, *Luthers Predigt in den zwei Reichen = Theologische Existenz heute 6*, München 1947, bekommt der Begriff inhaltlich feste Konturen. Vgl. zur Entwicklungsgeschichte Hans-Walter-Schütte, *Zwei-Reiche-Lehre und Königsherrschaft Christi*, in: HCE 1 (1978), 339–353.

269 In der Geschichte der Moralthologie hat man die Disziplin u.a. nach dem Prinzip der Caritas systematisiert oder nach dem Prinzip der Christusnachfolge. Vgl. P. Hadrossek, *Die Bedeutung des Systemgedankens für die Moralthologie in Deutschland seit der Renaissance*, München 1950; Rudolf Hofmann, *Moralthologische Erkenntnis- und Methodenlehre*, München 1963, §11; Klaus Demmer, *Moralthologische Methodenlehre*, Freiburg 1989, 53–70.

270 *Das Personverständnis in der Moralthologie*, 177.

271 Vorwort zu *Gesetz und Gewissen*.

272 Vgl. *Bestrebungen in der Moralthologie*, 437; *Grundprobleme evangelischer Ethik in katholischer Sicht*, 21.

Gesetz und Ordnungen sind folgende binnenevangelische Trennlinien zu beachten.

Es gibt namhafte evangelisch-ethische Entwürfe, mit denen sich Böckle beschäftigt und die unter Scheidung der besonderen von den gängigen Pflichten allgemeine weltliche Ordnungsstrukturen oder Mandate benennen.²⁷³ Motiv vieler Autoren dieser sog. moderaten Situationsethik ist das Erlebnis der Desorientierung in einem totalitär-politischen System. »Wir wissen, wie fatal ein individuelles Hören auf die Gottesstimme ist, die so frei, so souverän, aber auch so widerspruchsvoll reden kann.«²⁷⁴ Mit Hilfe sozialontologischer Kategorien werden deshalb ethisch relevante Institutionen definiert und als allgemein schützenswert postuliert. Der in der evangelischen Tradition verbreitete Vorbehalt gegenüber der natürlichen Theologie wird für die besondere, ethische Grenzsituation reserviert. Emil Brunner vertritt diese Haltung. In der ethischen Grenzsituation gebe kein Naturrecht Halt; dort habe sich die vorgabenlose kerygmatische Pflicht zu bewähren.²⁷⁵ In anderen Theorien führt die Theologie der individuellen Berufung dazu, sich völlig der

273 Vgl. die Überlegungen von Emil Brunner, *Das Gebot und die Ordnungen* und Dietrich Bonhoeffer, *Ethik*, hg. von E. Bethge, München 1949.

274 Hendrik van Oyen, »Gesetz und Solidarität«, in: ZEE 1 (1957), H. 1., 2–17, 6. Der Herausgeber der Zeitschrift für Evangelische Ethik van Oyen stößt sich in seinem Artikel an der Rigorosität Barths, strenggenommen keinen Gegensatz zwischen Norm und Situation zu kennen. Der nach dem Krieg entstandene Artikel gebraucht in einer veränderten ethischen Situation andere, weniger gesinnungsgerichtete Worte als Barth, der in den Zeiten des Krieges mit programmatischen Reden wie »Gottes Wille und unsere Wünsche« bekannt wird. Zur Zeit des Dritten Reichs war ausdrucksstarkes Auftreten gefragt, das sich nicht durch fremde Normen verunsichern lässt: »Ob wir Gottes Offenbarung wirklich auch noch anderswo als in der Heiligen Schrift zu suchen haben? Ob das Alte Testament wirklich weniger oder vielleicht gar nicht Heilige Schrift ist neben dem Neuen? [...] Ob ein getaufter Jude wirklich ein »Christ anderer Art« und darum in einer deutschen Kirche nur geduldet und zur Verkündigung des Evangeliums in einer deutschen Kirche ungeeignet ist?« (144f.). Für die Zeit nach dem Krieg, aus der van Oyens Zitat stammt, muss man von dem gegenteiligen »Affekt« ausgehen. Vgl. Karl Rahner, *Über die Frage einer formalen Existentialethik*, 228. Während »im katholischen Lager« (*Bestrebungen in der Moraltheologie*, 438) Schwierigkeiten gesehen werden, zu absoluten Sätzen zu kommen, wächst auf der Seite evangelischer Juristen die Tendenz, gegen das Versagen der Weimarer Verfassung Menschenrechte naturrechtlich zu verwurzeln.

275 Vgl. zum Begriff »Bewährungsprobe« Helmuth Thielicke, *Theologische Ethik II/2*, Tübingen 1958. Nach van Oyen, 9 verursacht die große Bedeutung der »Ecce homo«-Gestalt in der evangelischen Ethik, dass der Bewährungsprobe großes Gewicht zukommt.

normativen Ethik zu enthalten.²⁷⁶ Im Folgenden sollen die zwei evangelischen Autoren²⁷⁷ Emil Brunner und Karl Barth als Vertreter unterschiedlicher sittlicher Theorien zu Wort kommen. Ihre Meinungsverschiedenheit bildet die Negativfolie zu Böckles eigenen Erwägungen, ob und wie strukturgebende »Existentialien« anzunehmen seien.²⁷⁸

Karl Barth lehnt einen rational-analytischen, »cartesianischen« Zugang zur normativen Ethik prinzipiell ab. Eine allgemeine Offenbarung des Sittlichen sei nicht aus der Naturordnung deduzierbar, weil eine Naturordnung nicht geschieden von der Erlösungsordnung denkbar sei. Zwischen »Natur und Gnade kann es nach Barth kein konjunktives »und« geben«²⁷⁹. Gegen Denkstrukturen, die aufgrund ihres Abstraktionsniveaus die Signatur einer »zeitlosen Philosophie« (philosophia perennis) tragen, wie v.a. thomistische Moralsysteme des 19. Jh., thematisieren Barths Texte die Souveränität Gottes, der Macht hat über sein Gesetz. Keine Norm stehe unabhängig von der Situation, betont Barth. Für Barth ist die Erkenntnis geschöpflicher Existenz »Erkenntnis in Form von Anerkennung, Erkenntnis unter dem Gesetz des Glaubens und des Gehorsams. Das unterscheidet sie formal von aller auf unser Ich- und Welt- und Gottesbewußtsein begründeten Erkenntnis.«²⁸⁰ Barth kennt keine »analogia entis«, die nicht »analogia fidei« ist, d.h. Erkenntnis in Form von Anerkennung. Barths Erkenntnisprozess beginnt in Umkehrung des cartesianischen Ausgangspunktes: »Weiß einer, durch Gott selber

276 Vgl. Barths Diktum, KD IV,1 (1953), 411: »Das ist sicher: in dem Maß, als der Mensch um Gesetz und Sünde auch »von Natur« und also (weil ihm Gottes Gesetz ins Herz geschrieben sei) aus sich selbst zu wissen meint, in dem Maß wird seine Erkenntnis beider faktisch nicht mehr Glaubenserkenntnis sein.« Vgl. zu den Schwierigkeiten der zeitgenössischen Ethik, mit der Naturrechtskritik der Barth'schen Schule umzugehen, Ulrich Körtner, Siebzig Jahre nach Barmen, ZEE 48 (2004), 2–6.

277 Die »Polyphonie« der evangelischen Ethik, so ein Ausdruck Thielickes, Theologische Ethik II/2, 759, legt es nahe, Böckles ökumenische Bezugnahmen auto-renorientiert darzustellen.

278 Böckles wenige Angaben zu existentialen Grundstrukturen (»Grundstruktur der Kreativität, die Tatsache, daß wir nicht Schöpfer, sondern Geschöpf sind« in: *Das Personverständnis in der Moraltheologie*, 187), sind inspiriert von der Rahnerschen Idee einer formalen Existenzialethik.

279 *Gebot und Ordnungen*, 47.

280 Karl Barth, KD III/1 (1945), Die Lehre von der Schöpfung, 400. »Erkenntnis in Form von Anerkennung« darf hier nicht im hegelschen Sinne verstanden werden. Die theologische Dialektik Barths finde, so von Balthasar, gerade dort nicht statt, wo sie für Hegel vorhanden ist: im Verhältnis zwischen Gott und Kreatur, vgl. Hans Urs von Balthasar, Karl Barth, 244. Dieses Verhältnis steht unter dem »Erkenntnisprinzip« der Tat, vgl. KD II/1, 305: »Gott ist der, der nicht nur allein in seiner Tat zu finden, sondern der darum allein in seiner Tat zu finden ist, weil er allein in seiner Tat der ist, der er ist.«

belehrt, um Gott selber und seine Existenz, dann weiß er also eben damit auch um sich selbst [...] und um seine Umwelt und ihre Existenz.«²⁸¹

Ganz entgegen der Arbeit Barths hat sich *Emil Brunner* ausführlich mit der Möglichkeit beschäftigt, protestantische Anthropologie und Theologie dahingehend zu korrelieren, dass weltliche Grundgüter benannt werden können. Nach Brunner verschließt sich die real gewordene göttliche Selbstmitteilung nicht dem Weg der natürlichen Erkenntnis. Es sei möglich, Naturkonstanten der Schöpfungsordnung einzusehen.²⁸² Unter diesen Naturkonstanten gebe es einige, die dem menschlichen Bereich und deshalb »zugleich der Sphäre der menschlichen Freiheit und Entscheidung«²⁸³ angehören. Brunner nennt die Ehe, die Gemeinschaft der Arbeit und des Wirtschaftslebens, die Volks- und Rechtsgemeinschaft im Staat.²⁸⁴ Diesen Grundgüterkatalog sichert er mit biblischen Schriftverweisen ab, ohne Anspruch auf Unveränderlichkeit zu erheben. Brunner hält nicht die Existenz einer Naturordnung für fraglich, sondern deren Inhalt: »Die Frage kann niemals heißen: *Gibt* es ethisch maßgebende Schöpfungsordnungen, sondern nur: welche sind sie, und welche Ordnungen sind *lediglich* vom Menschen gesetzte?«²⁸⁵ Der Mensch lebe ja ganz offensichtlich in Ordnungen. Seien sie auch aufgrund »der Menschen Hartnäckigkeit verdorben«, blieben sie doch in ihrer

281 Barth, KD III/1, 400. Vgl. zum theozentrischen Ansatz von Barths Anthropologie Friedrich W. Graf, Die Freiheit der Entsprechung zu Gott, in: Die Realisierung der Freiheit, hg. v. T. Rendtorff, Gütersloh 1975, 76–118.

282 Bei Brunner findet sich das Beispiel des Astronomen Kepler, der die *wirkliche* Schöpfung Gottes in seinen naturwissenschaftlichen Ergebnissen habe bewundern können, vgl. Emil Brunner, Dogmatik II, Die christliche Lehre von Schöpfung und Erlösung, Zürich 1972 (erstmal erschienen 1950), 36.

283 Brunner, Dogmatik II, 36. Es gebe Gemeinschaftsordnungen, »die allem geschichtlichen Leben als unveränderliche Voraussetzungen zugrunde liegen« (38).

284 Vgl. Emil Brunner, Das Gebot und die Ordnungen, 194–198. Nach Dietrich Bonhoeffer, Ethik, 70–74, den Böckle mit ähnlicher Intention erwähnt wie Brunner, gibt es schriftgetreu vier »Mandate« Gottes für die Welt: Arbeit, Ehe, Obrigkeit, Kirche. Über diese Mandate übe die Welt ihre Beziehung zu Christus aus. In einem Urbild-Abbild-Verhältnis weist die Ehe auf das Verhältnis Christi zu seiner Gemeinde hin und die Familie auf den dreifaltigen Gott. Die Arbeit symbolisiert den schöpferischen Dienst Gottes und Christi an der Welt und die Obrigkeit ist für den Schutz der menschlichen Würde verantwortlich.

285 Vgl. Brunner, Dogmatik II, 37.

Existenz strukturell vorgegeben.²⁸⁶ Keinen anderen Sachverhalt meine Jesus, wenn er über eine Ordnung ›von Anbeginn an‹ (vgl. Mt 19,8) spreche.²⁸⁷

Nachdem Brunner im Mai 1934 sein Buch »Natur und Gnade. Zum Gespräch mit Karl Barth« veröffentlicht hat, bricht die Freundschaft.²⁸⁸ Für Karl Barth ist Brunners Grundgüterkatalog Produkt einer »theologia naturalis-Pädagogik«, die er »unmöglich als harmlos verkräften«²⁸⁹ kann. Brunners Vorstoß, trotz der Annahme der ›verderbten‹ Vernunftnatur (›corruptio naturae‹) Grundgüter zu katalogisieren, bleibt umstritten. Bei Böckle findet sich z.B. die Anmerkung Helmut Thielickes, Brunners Ordnungen seien nichts anderes als die makrokosmischen Spiegelungen des menschlichen Herzens.²⁹⁰

286 Die radikale Gottebenbildlichkeit in der Liebe und Gottverbundenheit sei radikal verloren, weswegen der Mensch aus sich seine Verantwortlichkeit immer nur missbrauchen könne. Vgl. dazu Böckles Darstellung in *Gebot und Ordnungen*, 37.

287 Karl Barth-Emil Brunner, Briefwechsel 1916–1966 = BarthGA V (2000), 246. Bei allen Autoren, die in diesem Kapitel zu Wort kommen, richtet sich die Auswahl der Schriftzitate signifikant nach sozialetischen Interessen. Das Gesetz, nach Walter Küneth, Politik zwischen Dämon und Gott. Eine christliche Ethik des Politischen, Berlin 1954, 141, eine »um des Falles willen notwendig gewordene Institution«, wird zum Gegenstand der Frage, wie verderbt der Mensch sei.

288 Emil Brunner, Natur und Gnade. Zum Gespräch mit Karl Barth, Tübingen 1934. Barth nennt die Gründe dafür in seinem Text »Nein! Eine Antwort an Emil Brunner«, München 1934.

289 Barth-Brunner-Briefwechsel, 249. In einer Relecture von Barths Gegenschrift »Nein! Eine Antwort an Emil Brunner« notiert Brunner, Barth-Brunner-Briefwechsel, 559.451.454, umgekehrt folgende Fragen: »Ist Röm 1,19f ein Irrealis, oder aber zwar ein Realis, aber ein durch die Sünde nicht wirklich werdender?« (A.4); »Was hat B für eine Lehre vom Gewissen der Ungläubigen und worauf gründet er seine Lehre von der Verantwortlichkeit?« (B.7) und »Es ist mir unverständlich, warum Barth daran keinen Anstoß nimmt, daß ich die formale imago als Verantwortlichkeit definiere. Dagegen daran, daß ich ihr eine gewisse Erkenntnis des Gesetzes vindiziere. Die Gesetzeserkenntnis ist ja gerade das Formale, das Wesen der Vernunft als Vernunft. Was ist Vernunft ohne Gesetz? Das praktische Vernunftgesetz gehört zum Wesen des Menschen als Menschen, das was ihn von der Katze unterscheidet« (E.7).

290 Vgl. Helmut Thielicke, Theologische Ethik II/1, Tübingen ²1959, Nr. 695. Thielicke anerkennt den Nutzen von Normen für den menschlichen Alltag. Im Augenblick der existentiellen Bewährung halte die Norm den Glauben ab. Für Thielicke beginnt die ›Ethik‹ erst in der sog. ›Grenzsituation‹. In der Grenzsituation z.B. des Schwangerschaftsabbruchs kehrten sich die Verhältnisse um. Für diese Situation plädiert Thielicke lieber grundsätzlich für den Verzicht »eine[r] sachliche[n] Abklärung« der ethischen Forderung, »weil sich dann der Angeforderte doch nur auf sein Recht tun etwas einbilden würde.« Für Thielicke, der theologisch auf Karl Jaspers Philosophie reagiert, ist das Denken in Grenzsituationen so zentral, dass »die Ethik dabei nicht die sogenannte ›Lösung‹ der

5.2 Die Position Böckles

»Kennt der neue Bund überhaupt noch allgemeinverpflichtende sittliche Gesetze?«²⁹¹ Ohne den innerevangelischen Disput über das ethisch Gebotene in Christus sind weder die Haltung Böckles zur Bedeutung des »sittlichen Naturgesetzes« noch die Zielsetzungen seiner Anthropologie zu erfassen.

5.2.1 Das Gesetz

Angeregt durch den ökumenischen Diskurs erörtert Böckle die katholische Position zum Naturgesetz nicht an S.Th. I–II q. 94 zur ›lex naturalis‹, sondern im Rahmen der Verhältnisbestimmung von ›Gesetz und Evangelium‹. Er rezipiert die thomanische Deutung des Neuen Gesetzes (›nova lex‹) und begreift ›das Gesetz‹ in Entsprechung zum neutestamentlichen Gnadengesetz, wie es Thomas in der S.Th. I–II q. 106,1 beschreibt. Bezugnehmend auf Röm 2,14 kommt Thomas zu dem Schluss, dass die ›nova lex‹ »hauptsächlich«²⁹² ein innerliches unformuliertes Gesetz (lex indita non scripta) sei, das dem Menschen durch Gnade zu seiner Natur hinzukommt, damit der Mensch aus sich selbst heraus erkenne. Die Römerstelle 2,14f., »wenn die Heiden, die das Gesetz nicht haben, doch von Natur tun des Gesetzes Werk, so sind sie, obwohl sie das Gesetz nicht haben, sich selbst Gesetz; denn sie beweisen, des Gesetzes Werk sei geschrieben in ihrem Herzen, da ja ihr Gewissen es ihnen bezeugt«, ist ein Gründungstext des Naturrechts. Die Quaestio des Thomas versteht ihn wie folgt: Der Apostel Paulus erkläre, dass das Gesetz des Geistes auf zweifache Weise eingegeben sei – nach Art der Natur und als gnadenhafte Zugabe (superadditum) zur Natur. So helfe das Gesetz zu erkennen *und* das Erkannte zu erfüllen (q. 106,1 ad 2). Natur und Gnade werden also in erster Instanz unterschieden, ein Hauptkritikpunkt Barths. Entsprechend seiner Kritik an Brunner führt die Idee, das Bewusstsein für das Gute gehöre

Grenzsituation zu lehren [hat], sondern ›das Verstehen und Bestehen‹ eines unlösbaren Dilemmas« (Nr. 796). Böckle führt Thielicke an in *Das Verhältnis von Norm und Situation in kontroverstheologischer Sicht*, 92.

291 *Gesetz und Gewissen*, 8.

292 »Et ideo principaliter lex nova est ipsa gratia Spiritus Sancti« (S.Th. I–II q. 106,1). Erst zweitrangig (quasi secundaria) sei das neue Gesetz ein geschriebenes Gesetz, da nämlich, wo es die Gnade vorbereitet. Thomas erörtert die Universalität der ›nova lex evangelii‹ auf der Basis der aristotelischen Regel »Ein jeglich Ding scheint das zu sein, was in ihm das Vorzüglichste ist« Aristoteles, Nic. Ethik 9,8 (= 1168 b 31). Wiewohl Thomas darauf achtet, dass das mosaische Gesetz (lex vetus) in seiner Würde verbleibt, kommt ihm seine notwendige Bedeutung erst durch die Einholung in die ›lex nova‹ des Geistgesetzes zu (vgl. zum status ›veteris legis‹ Merks, *Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie*, 344–345).

zum Besitz der menschlichen Natur, in den ethischen Deduktionismus.²⁹³ Unter Wahrnehmung der Kritik Barths an Brunner differenziert Böckle deshalb die thomanische Vorlage wie folgt. Da »im Zusammenhang der gesamten paulinischen Rechtfertigungslehre niemals ein Tun des Guten aus eigener Einsicht und Kraft gemeint sein«²⁹⁴ kann, ist auch das Naturgesetz so zu denken, dass in ihm die Gnade der erlösenden Kraft Christi wirksam ist.

Böckle weist darauf hin, dass es im thomistischen System – anders als es das interkonfessionelle Stereotyp behauptet – keine »natürliche« Erkenntnis im engeren Sinne gebe. Gemäß Thomas stehe natürliche Erkenntnis keineswegs »im Gegensatz zum Gnadengesetz des Glaubens«, sondern »in innerer analoger Einheit mit dem Gnadengesetz«²⁹⁵. Böckle interpretiert Thomas in »größerer Nähe«²⁹⁶ zur Theologie des Paulus und Augustinus, als es die Rezeption der aristotelischen Philosophie vermuten lässt. So kommt Böckle zu der Annahme, dem übernatürlich modifizierten innerlichen Gesetz entspreche nicht ein faktischer Sollensspruch, sondern die *tätige Erkenntnis* »in innerer Beziehung zum Glauben als erkennender Tateinheit mit Gott«²⁹⁷. Diese Lesart ist ohne die Rezeption Barths nicht denkbar.

Böckles Rede vom Gesetz, die eigentlich eine Rede zur moralischen Befähigung des Menschen ist, besitzt eine optimistische Tönung, wie sie auch in der Reformpädagogik seiner Zeit anzutreffen ist. Die »Erlösung durch die Gnade Christi«²⁹⁸ wird analog zu der Vorstellung des Erkenntnisvollzugs des

293 Barth wirft Brunner einen »Thomismus« vor (Barth-Brunner-Briefwechsel, 249).

Im System des Thomas kann das personal Seiende das Gute für sich und für andere selbständig ergreifen (vgl. dazu S.Th. I-II, q. 91,2). Es besitzt eine eigene Wahrheit, weil eine metaphysische Möglichkeit dazu (die Seele des Menschen als Ziel allen Erkenntnisvermögens) angenommen wird (vgl. De Ver I 2). Vgl. zum transzendentalphilosophischen Horizont der Zeit Karl Rahner, Geist in Welt, München ²1957.

294 *Gebot und Ordnungen*, 52.

295 *Gebot und Ordnungen*, 56.

296 *Gebot und Ordnungen*, 56. Vgl. ähnlich Gottlieb Söhngen, Gesetz und Evangelium, Frankfurt a.M. 1957.

297 *Gebot und Ordnungen*, 56.

298 *Gebot und Ordnungen*, 57 mit Zitat von Karl Rahner, Würde und Freiheit des Menschen, in: RahnerS II (1955), 247–277, 256. Die Lehre vom christlichen Geistgesetz in der Theologie des Thomas zeigt einen Unterschied zur aristotelischen Verhältnisbestimmung von Materie und Form. Bei Thomas unterliegt das Sein des Menschen *zwei* Einschränkungen: Seiendes beim Menschen heißt Natur des Menschen. Und es bedeutet konkretes Seiendes. Beides zusammen unterstellt, dass das Prinzip des Daseins nicht der Substanzcharakter ist (keine Form), sondern ein Daseinsakt (*actus essendi*), der sich zur Form verhält wie der Akt zur Potenz (vgl. Kurt Flasch, Thomas von Aquin, Stuttgart 1985, 288f.). In dieser Konkretisierung des Seins besitzt der Mensch – so die thomistische Analogielehre – Anteil am Sein überhaupt und ist deshalb wahr.

Individuums als *Personwerden* dargestellt. Religiöse und existenzethische Motive gehen ineinander über. ›Liebe‹ ist hier zugleich Wirk- und Erkenntnisprinzip. Dass Böckle dabei dem gegenüber allgemeinen Wertfeststellungen kritischen Theologen Barth soviel Gewicht zuerkennt, steht im Zusammenhang mit dem Bild, das Hans Urs von Balthasar von Karl Barth entworfen hat. Böckles Texte zeigen eine deutliche Prägung durch den »Leitfaden«, den von Balthasar durch das »vielschichtig[e] und perspektivisch[e]«²⁹⁹ Werk Barths gezogen hat, und der eine Entwicklung von der ›Dialektik‹ zur ›Vollgestalt der Analogie‹ markiert. Gleich dem ›nachdialektischen‹ Barth, der, wie von Balthasar meint, moderater als in den ersten Römerbriefkommentaren formuliere, versteht Böckle den Menschen als einen »Freund Gottes«³⁰⁰, der trotz seiner kreatürlichen Beschränkung befähigt ist, der Entscheidung Gottes ähnlich zu werden.³⁰¹ Barths »ausgesprochen augustinischer Freiheitsbegriff«, der primär in der Intimität der göttlichen Freiheit seinen Raum findet, gibt einer Konkretheit des Religiösen Ausdruck, die auch in Böckles existenzethischer Theologie begegnet. Für Böckle ist Freiheit keine »neutrale Drehscheibe« eines ›liberum arbitrium‹, sondern [...] das Stehen innerhalb des geheimnisvollen Raumes, in welchem Selbstbewegung und Gehorsam, Gegenübersein und Nachfolge sich gegenseitig bedingen und erklären«³⁰². Aber anders als Barth schließt Böckle die Möglichkeit, die kreatürliche ›Mitwirkung‹, die auch vom späteren Barth anerkannt wird, mit Hilfe existenzialer Kennzeichen näher zu bestimmen, nicht grundsätzlich aus. Böckle behauptet zwei Seiten des menschlichen Seins, zum einen die theoretisch uneinholbare (der Mensch als ›Individuum ineffabile‹), zum anderen die allgemeine ideenhafte. Nach Böckle besteht also innerhalb der Existenzethik die Möglichkeit der Formalisierung. Es sei die »Aufgabe der Moraltheologie, die Grenzen aufzuzeigen, innerhalb derer sich der Mensch in seiner Liebe verwirklichen muß«³⁰³. Barth hat diese Problemstellung der

299 Hans Urs von Balthasar, Karl Barth, Köln 1951, 67.

300 Nach von Balthasar, Karl Barth, 140, kommt Barths analoge Sichtweise des Menschen in Band 7 der KD zur Vollgestalt. Dort äußere Barth einen »Lobgesang« auf die Möglichkeit, in der Gnade, im Bitten mit Gott zu herrschen; das sog. »Mitwirken mit Gottes Vorsehung«, vgl. KD VII, 52.

301 Vgl. von Balthasar, Karl Barth, 117. Von Balthasar verweist in diesem Zusammenhang auf KD VI, 161.

302 Von Balthasar, Karl Barth, 140. Vgl. Trutz Rendtorff, *Der ethische Sinn der Dogmatik. Zur Reformulierung des Verhältnisses von Dogmatik und Ethik bei Karl Barth*, in: Ders., *Die Realisierung der Freiheit*, 119–134. Für Barth, so Rendtorff, ist »die Konstitution des Subjekts als zentrales Thema der Ethik zuerst Thema der Dogmatik« (124).

303 *Das Personverständnis in der Moraltheologie*, 187.

speziellen Moral nicht entfaltet.³⁰⁴ Massive nominalistische Bedenken halten ihn davon ab, ethische Schutzregeln zu bestimmen. Im Falle des Schwangerschaftsabbruchs z.B. heißt dies konkret, dass sich Barth, für den der Lebensschutz nach eigenem Bekunden ein göttliches Gebot ist, einer ethischen Erwägung enthält.³⁰⁵

5.2.2 Die Wiederherstellung der Kreatur

Böckle stellt seine Ausführungen darüber, dass der Mensch geschaffen sei ›gemäß dem Abbild‹ und ›um seine Verantwortung wissend‹,³⁰⁶ unter die anthropologische Feststellung, der Mensch sei ›wiederhergestellt‹³⁰⁷ in »rechtschaffener Gerechtigkeit und Heiligkeit« (Eph 4,24). Das paulinische Bild formt das Rückgrat von Böckles Konzept. Es symbolisiert für ihn die in der Quaestio 106 der thomanischen Summa angesprochene prinzipielle Befähigung zur sittlichen Selbständigkeit. Gleichzeitig lässt es in seiner christologisch-soteriologischen Prägung die menschliche Existenz als ein ›Sein-in-Nachfolge‹ erscheinen. Textstellen, in denen Böckle Bezug auf die Patristik und deren Verständnis der ›Wiederherstellung‹ nimmt, helfen, die soteriologische Qualität dieser Konnotation von ›Sein‹ zu erfassen. Sie erhellen die

304 »Explizite Ethik« habe bei Barth mit dem Problem »eines zweiten, anderen Subjektes neben oder außer Gott zu tun« (Rendtorff, *Der ethische Sinn der Dogmatik*, 124).

305 Vgl. KD III/4, *Schutz des Lebens*, Zollikon/ Zürich 1953, 453–538, 489, wo Barth seine Ausführungen zum Schwangerschaftsabbruch mit dem Satz zusammenfasst, dass »das menschliche Wort nie das letzte Wort sein« dürfe. In Barths (katholisch so gesehenen) nominalistisch-voluntaristischen Zeichnung ist Gott der Regent, der die willentliche Tötung menschlichen Lebens nicht ausschließt. »Von woher sollte die absolute These begründet werden, dass Gott niemals und unter keinen Umständen etwas anderes als die Erhaltung eines keimenden Menschenlebens wollen und von Mutter, Vater, Arzt und den anderen Beteiligten fordern könnte? Könnte er, dessen Wille es ja sein kann, dieses keimende Menschenleben auch auf andere Weise sterben zu lassen, es nicht einmal auch in der Weise sterben lassen wollen, dass diese anderen Menschen ihm nun eben dabei mit ihrem Tun dienen müssen?« (479f.). Hingegen nimmt Böckle, *Das Personverständnis in der Moraltheologie*, 187 an, dass dem Menschen »das Verfügungsrecht über Leib und Leben nicht zusteht«.

306 Vgl. *Gebot und Ordnungen*, 49, 52.

307 Der Terminus wird von Böckle gebraucht, vgl. *Gebot und Ordnungen*, 49–51, um die Aussage von Kol 3,10 (par Eph 4,24), die Erkenntnis sei nach dem Ebenbild des Schöpfers erneuert (*ανανεωω*), zusammenzufassen. Es ist bezeichnend, dass von Balthasar die gleiche positive Beschreibung von Kreatürlichkeit im Werk von Karl Barth ausmacht, vgl. ders., *Karl Barth*, 374. Böckle handelt schon früh, bereits in seiner ersten Veröffentlichung *Fruchtbarkeit in den Paulusbrieffen*, 79 Fn 212, von der Soteriologie der ›Wiederherstellung‹ und der diesbezüglichen Barth'schen Darstellung durch von Balthasar.

Dignität, die Böckle mit den Begriffen ›Wiederherstellung‹ und ›Kreatürlichkeit‹ verbindet. Die in der Patristik übliche heilsgeschichtlich-allegorische Lesart des Alten Testaments (der Fall Adams) im Lichte des Neuen (die Erneuerung in Christus) habe, so Böckle, stets die gleiche Figur wiederholt: »In Christus ist die ursprüngliche Natur in ihrer Vollkommenheit und Gerechtigkeit wieder sichtbar geworden.« In der patristischen Theologie gelte im Lichte des ›Christusereignisses‹ das Naturgesetz als Recht des Ursprungs wiedereingesetzt, um nun, »im Reiche Gottes wieder vollkommen befolgt«³⁰⁸ zu werden. Die Tatsache, dass Böckle das mosaische Gesetz »identisch«³⁰⁹ versteht mit dem Liebesgebot und dem Naturrecht, indem er ein in Jesus Christus gegebenes gemeinsames Wirkprinzip annimmt, das an Pfingsten »in die Herzen«³¹⁰ geschrieben wurde, bleibt unter dem Vorbehalt, dass die anzunehmende »Heilswirklichkeit« des Menschen immer konkret zugeteilte »Heilmöglichkeit«³¹¹ ist. In Böckles Veröffentlichungen nach 1965, in denen die Naturrechtsdebatte an neuer Intensität gewinnt, aber nicht mehr unter der Vorordnung des Evangeliums besprochen wird, bleibt Karl Barth präsent. Er steht für die Mahnung, dass die Anwendung des Analogiebegriffs soteriologisch gründlich zu überlegen sei.

5.3 Die Wahrheit der Dinge

Böckles Aufsätze bieten wenig Anschauungsmaterial zu Normen, die »ihrer Natur nach allgemein« und deshalb »göttliches Gebot«³¹² sind. In der Wirklichkeit, »in der Wahrheit der Dinge«³¹³ zeige die gläubige Liebe (*αγαπη*) ihren Ursprung in Gott v.a. dadurch, dass sie »nicht einfach in unsere

308 *Gebot und Ordnungen*, 51. Wenn auch das patristische Alt-Neu-Schema, das Böckle hier heranzieht, eine schwierige antijüdische Wirkungsgeschichte besitzt, ist Böckles Intention nicht abwertend und in systematischer Hinsicht interessant.

309 *Gebot und Ordnungen*, 53. Böckle bezieht sich auf einen historischen Befund bei Flückiger, 287. Vgl. zur Gleichsetzung von Gnadengesetz und *usus tertius legis* *Grundlagen der moraltheologischen Beurteilung*, 179.

310 *Grundprobleme evangelischer Ethik in katholischer Sicht*, 9.

311 *Gesetz und Ordnungen*, 56, Fn. Der Mensch antizipiert seine metaphysische Natur, wo er sich im Sein aktualisiert. Vgl. zum Horizont von Böckles Verständnis des Zusammenhangs von Schöpfungs- und Erlösungsordnung Klaus Demmer, *Ius Caritatis*, Rom 1961. Böckle, *Gebot und Ordnungen*, 54, weist darauf hin, wie Demmer in seinem Buch über das augustinische Naturrecht das Denkmodell erörtert, Gottes Weltordnung sei eine »faktische Einheit der zwei sachlich unterscheidbaren (und auch mit ihrer faktischen Einigung unterschiedenen), aber faktisch nicht geschiedenen und trennbaren Ordnungen (Schöpfungs- und Erlösungsordnung).«

312 *Grundbegriffe der Moral*, 80; vgl. *Gebot und Ordnungen*, 50; *Die sittliche Bewertung sterilisierender Medikamente*, 471.

313 *Das Personverständnis in der Moraltheologie*, 176.

Rechnungen ein[geht]«³¹⁴. Seine Zurückhaltung, »die aus der Neuschöpfung sich ergebenden Konsequenzen«³¹⁵ für das ethische Verhalten gegenüber dem Mitmenschen inhaltlich zu bestimmen, ist so durchgängig, dass man auf dem Hintergrund seiner theologischen Aussagen annehmen möchte, Böckle schaffe bewusst eine ›leere‹ Größe. Nach Durchsicht seiner Texte lässt sich festhalten, dass Böckle nur analytische Urteile zitiert, wie z.B. »das allgemeine Gesetz sagt, jede eigenmächtige Tötung unschuldigen menschlichen Lebens sei sittlich unerlaubt« und »keine sakramental geschlossene und vollzogene Ehe zweier Getaufter [ist] wieder auflösbar«³¹⁶. Außerdem spricht er von universaler Verbindlichkeit hinsichtlich des Dekalogs und der goldenen Regel.³¹⁷

Die Verbindlichkeiten, die für Böckle aus der Schöpfungsordnung resultieren, stehen in seinen Texten unter dem Anspruch des ›Menschlichen‹, wie unter einer regulativen Idee. »Was gegen die Schöpfungsordnung ist, wir könnten auch sagen, was echter Menschlichkeit widerspricht, kann auch nicht in der Linie des Erlösungssinnes liegen.«³¹⁸ In dieser Aussage ist umgekehrt enthalten, dass Böckle von »Schöpfungsordnung« nicht als einer biologisch-physiologischen Faktenlage spricht,³¹⁹ sondern von einer Heilswirklichkeit im Sinne des Hebräerbriefes. Die Gleichsetzung der ›Schöpfungsordnung‹ mit ›echter Menschlichkeit‹, die Böckle vornimmt, insinuiert eine personale Ordnung. Die Wahrheit der Dinge erschließt sich kontextuell, in einem inneren Abwägungsverhältnis von Motivation, Wahrnehmung und Vernunft. In einem Text zur medizinischen Ethik stellt Böckle fest, der »kranke Mensch« fordere »eine ärztliche Therapie, die sich an den natürlichen Seinsgesetzen orientiert«. Er meint damit ein inneres Verständnis des Arztes für diese Gesetze. Von diesem motiviert, sei »[g]erade dem Arzt der Hinweis auf die Gesetze, denen die menschliche Natur unterworfen ist, verständlich.«³²⁰ Die-

314 *Veränderliche Moral?* 7.

315 *Gebot und Ordnungen*, 50.

316 *Grundbegriffe der Moral*, 80.

317 Was kann Gott von allen Menschen immer und überall wollen, dass sie es wollen bzw. nicht wollen? Böckle zählt 1965 in *Maximale und minimale Verpflichtung in der Kirche*, 132 drei Bereiche auf, die verbindlich an Gottes Willen geknüpft seien: 1. die Sakramente, 2. das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe. 3. müssten von den naturrechtlichen Forderungen »neben den allerersten Prinzipien die unmittelbaren Folgerungen« als gottgewolltes universales Recht gelten, die sich weitgehend mit den Grundforderungen des Dekalogs deckten. Wahrscheinlich nennt Böckle nicht den ganzen Dekalog Naturrecht, weil die ersten drei Gebote in der scholastischen Klassifikation offenbarte Gebote des Glaubens und nicht der Gerechtigkeit sind.

318 *Gebot und Ordnungen*, 51.

319 Vgl. in diesem Sinne *Veränderliche Moral?* 7.

320 *Die sittliche Bewertung sterilisierender Medikamente*, 471.

se von Gott angewiesene ›natürliche‹ Bestimmung, die der Arzt wahrnehme, habe er mit dem von ihm diagnostizierten therapeutischen Ziel gewissenlich, d.h. nach bestem Wissen in Balance zu bringen. Wer in diesem Sinne klug handele, offenbart nach Böckle im eigenen Wesen Gotteswillen.³²¹

321 In *Ethos der Liebe*, 10 kann Böckle diese Vorgehensweise auch eine Ordnung des ›Wohllollens‹ nennen.

6. Sittlichkeit und Ekklesiologie

Aufgrund der Erfahrung mit dem Totalitarismus wirken personalistische Ideen anziehend auf das Westeuropa der ersten Hälfte des 20. Jahrhundert. Person zu sein, verbindet sich mit dem Wunsch, nicht Kollektiv sein zu müssen. ›Person‹ und ›Personwürde‹ werden zu den Erkennungswörtern eines zurückgekehrten Humanismus‹. Die Bücher von Karl Jaspers und Martin Buber, um zwei der Autoren zu nennen, die diesem Gefühl Ausdruck geben, werden in großen Auflagen gelesen. Ihr Anliegen wird diskutiert, angelehnt an die griechische »Paideia«³²², gegen die moderne Vermassung zu einer wertbewussten Lebensführung zu erziehen.³²³ Die Feststellung, dass humanistische Reife und personales Engagement nicht befohlen werden kann, bezeugt bis heute ihre politische wie soziale Wahrheit.

Böckle beschäftigt sich in einem einzelnen Artikel³²⁴ mit einer Kirchenkritik des Humanisten und Philosophen Karl Jaspers. Wir entnehmen diesem Text Böckles Vorstellung von kirchlichen Pflichten und Rechten. Daran anschließend wird dargestellt, welchen Aspekten Böckle Aufmerksamkeit schenkt, wenn es um die Rolle der Kirche bei der Erziehung zu zivilem Selbststand und dem Schutz humaner Werte geht. Die Neuerungen, die Böckles Moralthologie bedeuten, lassen sich an Böckles Beschreibung der kirchlichen Autoritäten konkretisieren. Die Bedeutung der ›Wahrheit der Dinge‹ zeigt sich detaillierter. Zugrunde gelegt werden die Artikel ›Zur Krise der Autorität‹ (1950), ›Toleranz als ökumenisches Problem‹ (1964) und ›Maximale und minimale Verpflichtung in der Kirche‹ (1965).

Jaspers Leiden an der ›anstößigen Exklusivität‹ des Christentums, wie Böckle es beobachtet, stammt für Böckle daher, »dass Jaspers die Eigenart der biblischen Exklusivität nicht richtig deutet«. Denn eigentlich verkenne er, in dessen Philosophie »die biblische Religion« [...] einen so grundlegenden

322 Karl Jaspers, Über die Bedingungen der Möglichkeit eines neuen Humanismus, in: Über die Bedingungen der Möglichkeit eines neuen Humanismus. Drei Vorträge, Stuttgart 1951, 21–53, 42.

323 Vgl. zu ihrer Rezeption z.B. in den Nachbarländern Niederlande und Belgien Ph. Kohnstamm, Hedendaagse wijsbegeerte en Christelijk geloof, in: Cultuurgeschiedenis van het Christendom V, Amsterdam/ Brussel 1951, 396–436; Theologische Ontwikkelingen (sinds 1914), in: Geschiedenis der Kerk, red. v. Otto J. de Jong, Nijkerk ¹²1992, 362–373.

324 *Toleranz als ökumenisches Problem.*

Platz einnimmt«³²⁵, den personalen Charakter des Christentums, der nicht exklusiv, sondern im Gegenteil daseinszugewandt sei. Jaspers missverstehe den Wegcharakter der Kirche und leugne durch seine Kritik die Diesseitigkeit der Kirche. So, wie die Person nichts Unrechtes täte, wenn sie ihrem Gewissen auch im Irrtum verpflichtet bleibt, könne auch eine Kirchengemeinschaft fehlen, weil sie menschlich ist. »Es ist vielleicht nicht unnütz zu bemerken, dass innerhalb der Kirche – trotz langer und massiv intoleranter Praxis an diesen Grundrechten der Person [dem Vorrang des Gewissens vor jeder äußeren Autorität] niemals ernsthaft gezweifelt wurde.«³²⁶ Zwang sei dem Christentum nicht wesenseigen.

Das kirchliche Rechte-Pflichten-Verhältnis, das nach Jaspers faktisch intolerant sei, erörtert Böckle anhand der Gründe, die kirchlich bestehen, um von den Sakramenten auszuschließen.³²⁷ Hier erhebe sich ein Problem, »dessen Lösung nicht einfach ist. Da der *Glaube* [...] auch eine Pflicht mit sozialer Relevanz [sei], ergibt sich für die Kirche einerseits das Recht, von ihren Gliedern *das Bekenntnis des Glaubens als Zeichen der Einheit mit ihr zu fordern*. Andererseits verbietet ihr das Wissen um die Geschenktheit der Gnade jeden Zwang in der Glaubensforderung. Wenn darum die Kirche einem Gliede, das sich im Glauben von ihr trennt, die Sakramente, insbesondere die Tischgemeinschaft, verweigert«³²⁸, so darf dies nach Böckle nicht als ungehöriger Zwang zum Glauben verstanden werden. »Die Kirche will und muß damit die vom Glied freiwillig vollzogene Scheidung sichtbar werden lassen. Über den Heilsstand des Gliedes und über die subjektive Qualität seines Glaubensaktes ist damit nichts ausgesagt«³²⁹. Die institutionelle Verbindlichkeit, die Böckle zugibt, schließt den subjektiven Primat in sittlichen Dingen nicht aus. Böckle setzt seinen kirchenrechtlichen Exkurs unter einen Vorbehalt, der in Kenntnis von Böckles Konzept paulinischen Ursprungs ist. Da niemand die objektive Wahrheit haben könne, heißt es bei Böckle, habe die Kirche das Recht der Person zu achten, sich zuletzt ihrem Gewissen verpflichtet zu fühlen. »Wo Rechte sind, da sind auch Pflichten« und umgekehrt.«³³⁰ Denn nicht wir haben die Wahrheit, so Böckle, die Wahrheit, die

325 *Toleranz als ökumenisches Problem*, 59.

326 *Toleranz als ökumenisches Problem*, 60f.

327 Die Konfessionsverschiedenheit der beiden Ehepartner war bis zur Instruktion ›*Matrimonii sacramentum*‹ (1966) ein Ehehindernis in der katholischen Kirche. Böckle ist in Deutschland in die kirchlichen Gespräche zur Änderung des Mischehenrechts involviert, die über die Aufhebung (Dispens) eines Eheverbots und die Sakramentalität einer Ehe von Konfessionsverschiedenen gingen. Vgl. resümierend *Das Problem der bekenntnisverschiedenen Ehe in theologischer Sicht*.

328 *Toleranz als ökumenisches Problem*, 67.

329 *Toleranz als ökumenisches Problem*, 67.

330 *Toleranz als ökumenisches Problem*, 61.

Christus ist, hat uns. Diese Wahrheit halte uns »auf dem Weg von Erkenntnis zu Erkenntnis«³³¹.

Diese letzte Aussage Böckles steht für dessen personalistischen Ansatz. So wie Buber für die Pädagogik festgehalten hat, dass nur die Begegnung pädagogisch fruchtbar sei,³³² vertritt Böckle die damals nicht selbstverständliche Ansicht, christliche Ethik, der an der Person liege, könne ihre Aufgaben nicht in Distanz, sondern nur im direkten Kontakt mit der Gesellschaft erfüllen.³³³ Er vertritt keine kirchliche Unabhängigkeit im Sinne einer »societas perfecta« – eine Ansicht, die durch die Dokumente des Zweiten Vatikanums bestätigt wird.³³⁴ Indem Böckle Sittlichkeit im Lichte eines menschlichen Totalentwurfs betrachtet, erlangen die Kategorien »Zeit« und »Raum« sittliche Relevanz. »Unsere Natur wird ja durch Taufe und Gnade nicht verzaubert, sie muß erst langsam dahin geführt werden, das anzunehmen und zu tun, was objektiv richtig als Forderung vor sie hingestellt wird. [...] Der Mensch, der durch seine vorausgehenden Sünden und seine bleibende Sündhaftigkeit tief geprägt ist, braucht seine Zeit, um über sich selbst hinauszuwachsen und die Forderungen Gottes zu verstehen.«³³⁵ Böckle scheint hier von einer allgemeinen Wahrheit auszugehen, deren Enthüllung jedoch nicht forciert werden kann. Unter Hinweis auf diesen Unterschied zwischen allgemeiner und besonderer Wahrheit gelingt es ihm, auch bezüglich lehramtlicher Autoritäten essentielle und existentielle Ethik miteinander zu verbinden. Auch an anderen Textstellen³³⁶ erweckt Böckle den Eindruck, die Person müsse – ganz augustinish – in einem unablässigen Suchen nach

331 *Toleranz als ökumenisches Problem*, 79. Vgl. zur Vorläufigkeit allen menschlichen Wissens die Erklärung über die Religionsfreiheit des Zweiten Vatikanischen Konzils.

332 Vgl. Martin Buber, *Über Charaktererziehung*, in: *Reden über Erziehung*, Heidelberg, 1953, 63–88, 69.

333 Wie Edward Schillebeeckx oder Karl Rahner sieht Böckle Gefahr, wo der Glaube von der Welt getrennt wird. Vgl. Edward Schillebeeckx, *Kerk en Wereld*, Hilversum 1964, 5: »Gelovig zijn is niet: naast zijn relaties met mens en wereld een losstaande ideologie aanhangen.« Karl Rahner versteht den Wert der Kirche bei der Bewältigung innerweltlicher Situationen stimulativer, als »die Kraft, dieses Leben auch ohne Modelle zu bestehen«; siehe ders., *Grenzen der Kirche*, in: *WuW* 19 (1964), 249ff., zitiert in: *Friede und moderner Krieg*, in: *Erneuerung der Kirche. Aufbruch zu einer Theologie von morgen*, zusammengestellt von K. Richter, Osnabrück 1967, 103–121, 108.

334 Vgl. zur »societas perfecta«-Ekklesiologie in der jüngeren Kirchengeschichte P. Granfield, *Aufkommen und Verschwinden des Begriffs »Societas perfecta«*, in: *Concilium* 18 (1982), 460–464.

335 *Glaubenserlebnis und Gesetzesnorm*, 96.

336 Vgl. *Toleranz als ökumenisches Problem*, 63 und *Norm und Situation*, 90.

sich selbst sich der universalen Wahrheit nähern.³³⁷ Sittliche Authentizität ist ein wesentlicher Zug von Böckles Ausführungen, gemäß dem Satz, die Wahrheit sei das Leben. »Dieser Satz spricht nicht nur in theologischer Dimension die Tatsache aus, [...] daß Wahrheit und Sein sich decken und daß das Handeln dem Sein zu folgen hat. Die Wahrheit ist oft ein Wagnis. Aber die Wahrheit auch nur um ein Korn dem näherliegenden ›Effekt‹ zu opfern, greift an die Wurzeln des Seins.«³³⁸ Dieses Zitat von Alois Müllers, das in mehreren Texten Böckles abgedruckt ist, behauptet einen besonderen »wagenden« Zugang der Praxis zur Wahrheit, der auch für Böckle maßgeblich ist, und von ihm in den Schriften, die Teil II untersucht, neu und anders thematisiert wird.

337 Die augustinische Vorstellung der Rückkehr zur Wahrheit als Rückkehr zum eigenen Ich ist in der *Summa Theologiae* des Thomas von Aquin verarbeitet und bei Böckle präsent. Wie der antike Autor Cicero identifiziert Augustinus (354–430 n.Chr.) das »ewige Gesetz« mit der Vernunft Gottes, der »die Wahrung der natürlichen Ordnung befiehlt und ihre Zerstörung verbietet« (*Contra Faustum Manichaeum* 22,27). Er lehrt ihre Einschreibung in den Menschen in Form der allgemeinsten sittlichen Prinzipien. In seiner Überzeugung, dass es im (ethischen) Leben um ein unablässiges Suchen nach zuerst uns selber gehe, beweist Augustinus außerdem platonische Wurzeln. »Kehre in dich selbst zurück [...] und strebe, von woher das Licht der Vernunft selbst angezündet wird.« In: *De vera religione* 39, 72. Zitiert nach Franz Körner, *Augustinus: Das Grund-Problem der Existenz*, in: *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie des Altertums und des Mittelalters*, hg. v. J. Speck, Göttingen ⁴1990, 123–170, 133.

338 Alois Müller, *Das Problem von Befehl und Gehorsam im Leben der Kirche. Eine pastoraltheologische Untersuchung*, Einsiedeln 1964, 123f. Böckle, vgl *Zur Krise der Autorität*, nimmt hinsichtlich ekklesiologischer Überlegungen mehr als einmal auf Müller Bezug. Müllers Habilitationsschrift referiert das damalige Bewusstsein in der reformoffenen Theologie.

Resultat

Die von mehreren Seiten unternommene Annäherung an die frühen Veröffentlichungen Böckles lässt sich theologisch in der Aussage Böckles verdichten, das unterscheidend Christliche liege allein in Jesus Christus.³³⁹ Diese Aussage

1. formt seine Anthropologie. Der Mensch, der an die Wirklichkeit Jesu Christi glaubt, weiß »zuverlässig, wie es um ihn steht: er weiss um seine Verlorenheit und seine Würde«³⁴⁰. Um das Wesen der christlichen Nachfolge zu entfalten, bezieht sich Böckle auf spezifisch kontroverstheologische Diskurse seiner Zeit. Ohne diese Referenz lässt sich der Sinn seiner Aussagen nicht erfassen. In seiner Verarbeitung bestimmter zeitgenössischer geistesgeschichtlicher Impulse ist Böckle ein Wegbereiter des Zweiten Vatikanischen Konzils.
2. bestimmt die Liebe zum Mittelpunkt des christlichen Ethos. Böckle arbeitet in dem Interesse, Sittlichkeit als personale Begegnung zu erschließen. Unter Anführung der paulinischen Theologie betont er die normative Kraft des Glaubenserlebnisses und die Einheit von Glauben und Handeln. Böckle befreit sich von einer Verengung auf das positive Gesetz, indem er zeigt, dass von Schuld nie mit letzter Gewissheit gesprochen werden kann.
3. lässt das Liebesgebot als normative Summe in der Botschaft Jesu erscheinen. Böckle lenkt in seinen neutestamentlichen Ausführungen den Blick auf den unbedingten Gehorsam. Kein abstraktes Gesetz, sondern das liebende Handeln, das Gott und dem Nächsten »entspricht«³⁴¹ sind maßgeblich. Der Inhalt des Gehorsams offenbart sich der inneren Stimme des sittlichen Subjekts.³⁴² In seinem Bemühen um Wahrheit besitzt das Subjekt sittliche Autorität auch gegenüber lehramtlichen Instanzen.

339 *Worin besteht das unterscheidend Christliche einer christlichen Ethik?*, 229.

340 *Worin besteht das unterscheidend Christliche einer christlichen Ethik?*, 229.

341 *Worin besteht das unterscheidend Christliche einer christlichen Ethik?*, 233.

342 Böckles Annahme in *Existenzialethik*, 1304, der Mensch könne durch Wahrnehmung der inneren Stimme zu Kriterien »durchstoßen«, die für ein »echtes« (ebd.) personales Leben angemessen sind, erinnert an die antike Vorstellung der *καθηκοντα* (der natürlichen vorsittlichen Pflichten, vgl. Ricken, *Naturrecht I*). In der stoischen Oikeiosislehre, in die Zenon von Kition den Begriff der »kathekonta« (um 300 v. Chr.) einführt, heißt es, wie die Tiere durch ihre sozialen Instinkte zu Gruppengängern würden, so werde es der Mensch durch sein Unrechtsverständnis. Böckle erweckt in seinen frühen Schriften den Eindruck, er nehme eine vor-voluntative menschliche Orientierung an, die dem kontemplativen

4. öffnet verschiedene Fragen der Sakramententheologie für den erneuerten philosophischen Personbegriff.
5. versteht den Menschen in einer von der Theologie her veränderten Ontologie der Person als geschichtliches Wesen, das sich in seiner Verantwortung eschatologisch geborgen sieht in Gottes Huld.

Böckles Bestreben, Ethik existenzethisch im Lichte eines religiösen Totalentwurfs zu sehen, unterstreicht die humane Struktur der Ethik, die erkenntnistheoretische Besonderheit der praktischen Wahrheit wird aber nicht explizit philosophisch reflektiert, sondern theologisch dargestellt, wobei bestimmten paulinischen Theologumena eine besondere Stellung zukommt. In den Schriften, die im nun folgenden Teil II zu Wort kommen, hat sich diese Herangehensweise, den Existenzvollzug aus dem Glauben ethisch zu erörtern, verändert.

Menschen, der fähig ist, sich innerlich zu ordnen, die »echte« (ebd.) gerechte Wirklichkeit eröffnet. Vgl. Zur Bedeutung der Oikeiosis für die moderne Ethik, Andreas Vieth, Intuition, Reflexion, Motivation. Zum Verhältnis von Situationswahrnehmung und Rechtfertigung in antiker und moderner Ethik, München 2004.

TEIL II
Ethik als Ethik
Theologische Ethik als Theorie rationaler
Normbegründung unter dem Vorzeichen
des Glaubens

7. Die Schriften von 1965–1980

7.1 Bibliographischer Überblick

Teil II umfasst die Darstellung und Analyse der ethischen Methodenlehre Franz Böckles, die in der hier verhandelten Zeit ihre endgültige Gestalt findet. Böckle schwebt eine grundlegende Reform der Moralthologie vor, die »auf dem Hintergrund der geistesgeschichtlichen Situation« so umfassend und »neu«³⁴³ zu sein habe, dass er sie von den Fundamenten aus systematisch unternimmt: Böckle widmet seine Bemühungen der Entwicklung einer »Fundamental-moral«³⁴⁴. Wiewohl zahlreiche seiner Veröffentlichungen nach wie vor Themen der speziellen Moral behandeln, richtet Böckle sein Interesse auf die Erarbeitung einer theoretischen Grundlage rationaler Normbegründung. Ausgehend von einer sozialen Situation, in der s.E. das Verständnis für die kirchliche Moral erodiert,³⁴⁵ erstellt Böckle moraltheoretische Regeln des Vollzugs christlich verstandener Freiheit unter den Bedingungen einer modernen (Kommunikations-)Gesellschaft. Theologiehistorisch betrachtet, geht es Böckle um mehr Verständnis für die Öffentlichkeitsgeltung des Christen-

343 *Fundamental-moral*, 15.

344 Böckle, *Fundamental-moral*, 15, schließt mit dem Attribut »fundamental« bei der Fundamentaltheologie an, deren Methoden er wissenschaftstheoretisch selbst-reflexiv und interdisziplinär versteht. Seine Arbeit hat eine externe und eine interne Argumentationsrichtung. Nach außen sieht Böckle das moraltheologische Selbstverständnis durch ein seit Max Weber verändertes Wissenschaftsverständnis unter Legitimationszwang gestellt. Innerfachlich findet er, dass durch die »Verabsolutierung bestimmter sittlicher Urteile« die Moralthologie »sich selbst in eine ausweglose Situation gebracht hat«. Beide Faktoren verbieten ihm, sich »auf eine systematische Darlegung systemimmanenter Prinzipien zu beschränken«.

345 Nehmen wir das Beispiel »Ehemoral«. Nach einer französischen Studie, die Böckle, *Freiheit und Bindung*, 51 zitiert, verstoßen im Jahre 1962 »90–95% aller fruchtbaren katholischen Ehepaare in ihrer Praxis de facto mehr oder weniger häufig gegen die strengen Normen« der Ehemoral von Papst Paul VI. Das Dilemma, das Böckle also s.E. antrifft, rührt aus dem Umstand, dass der größte Teil aller »gutwilligen Gläubigen« die kirchliche Ehemoral »auch mit viel gutem Willen nicht nachzuleben« vermag. Der Grund dieser Uneinigkeit ist nach Böckles Einschätzung ein struktureller. Böckle, *Theonome Autonomie*, 20 Fn. 8, stellt fest, dass unter den Gläubigen christliche Werte weder grundsätzlich verkannt werden noch eine einfache Liberalisierung von Normen gefordert werde, sondern eine der konkreten Situation entsprechende einsichtige Entscheidung. »Sie allein wird für sittlich gehalten.«

tums. In der Linie des Zweiten Vatikanischen Konzils, das sich mit sozial-ethischen Problemen bis hin zur Politik des internationalen Friedens und der weltweiten sozialen Gerechtigkeit beschäftigt hat (vgl. GS 73), stellt Böckle fest, das Christentum sei frei von »sektiererische[r] Verengung«, denn es vertrete eine »*universale Botschaft für alle Menschen*«³⁴⁶. Diesem Anspruch muss es handlungstheoretisch gerecht werden. In seinem Bemühen, christliche Verantwortung gesellschaftlich zu verankern und den »entschiedenen Willen zum Humanen«³⁴⁷ in seiner christlichen Wurzel zu demonstrieren, setzt sich Böckle mit konkreten Verhältnissen des Rechts, der Ökonomie und der Politik auseinander.

Wir lernen das formale Apriori seines Konzepts und die naturrechtliche Genese seiner Prämissen kennen. Dazu sind bestimmte Wissenschaftsentwicklungen, die von Böckle mitvollzogen werden, unter Berücksichtigung der historischen Situation aufzuschlüsseln. Diese Diskurse widmen sich der Aufgabe, Ethik als ›humane‹ Wissenschaft zu erschließen und sind überwiegend nichtreligiöser Provenienz. Thematisiert werden universalpragmatische Thesen zur Geltungsbegründung der normativen Ethik sowie Überlegungen zum Status von Werten, auf die sie sich beziehen kann.³⁴⁸ Es wird zu sehen sein, wie Böckle Strukturen sucht, um der »Transzendenz in der Immanenz«³⁴⁹ gerecht zu werden. Die religiöse Annahme, das Leben sei ein ›geschenktes‹, macht er als anthropologisches Signum stark, das dem Gemeinwohl ethische Richtung gibt, ohne auf normativer Ebene zu regulieren.

Das Jahr 1965 markiert den Anfang der Periode, in der Böckle seine Theorie ›theonomer Autonomie‹ hauptsächlich formt. In diesem Jahr thematisiert Böckle auf dem deutschsprachigen Moraltheologenkongress zum Thema ›Naturrecht‹ die Selbstgegebenheit des Menschen in einer Form, die seine

346 *Fundamental moral*, 16.

347 Wilhelm Korff, *Wege empirischer Argumentation*, in: HCE 1 (1978), 83–107, 105.

348 Vgl. *Der neuzeitliche Autonomieanspruch*. Ein Beitrag zur Begriffsklärung, in: *In libertatem vocati estis* (FS Bernhard Häring) = *Studia Moralia* XV (1977), 57–77; *Ethik mit oder ohne Transzendenz?* Sollensanspruch und Normbegründung in der heutigen theologischen Ethik, in: *Transzendenz und Immanenz. Philosophie und Theologie in der veränderten Welt*, hg. v. D. Papenfuß/ J. Söring, Stuttgart 1977, 415–440; *Moralthologie und philosophische Ethik*, in: PhJ 84 (1977), 257–276; *Trifft die christliche Morallehre die heutige gesellschaftliche Wirklichkeit?*, in: *Christliches Gesellschaftsdenken im Umbruch*, hg. v. St-E. Szydzik, Regensburg 1977, 43–56; *Wege analytischer Argumentation*, in: HCE 1 (1978), 312–323.

349 Vgl. *Rückblick und Ausblick*, in: *Das Naturrecht im Disput*, Drei Vorträge der deutschsprachigen Moraltheologen 1965 in Bensberg, hg. v. Franz Böckle, Düsseldorf 1966, 121–150, 124 unter Anführung von H. Welzel, *Wahrheit und Grenze des Naturrechts*, Bonn 1963.

vorherigen Texte in dieser Deutlichkeit noch nicht gekannt haben.³⁵⁰ Verschiedene naturrechtliche Ordnungsmodelle werden darauf untersucht, ob und wie sie die »Urerfahrung eines transzendenten Sollensanspruchs«³⁵¹ aus dem »Sinn«³⁵² des menschlichen Daseins heraus philosophisch überzeugend begründen können. Den Abschluss der mittleren Phase markiert das Jahr 1980. In diesem Jahr gibt Böckle den »Evangelischen Kommentaren« Auskunft über die Herausforderungen der zeitgenössischen Moraltheologie, wie er sie sieht. In dem Interview, das den bezeichnenden Titel »Das katholische Gewissen«³⁵³ trägt, hat sich die Verlagerung seiner Interessen manifestiert – es geht nicht mehr um den Rang des »Gesetzes« in Gegenwart der einzigartigen Ansprache durch das Evangelium, sondern um die Tatsache der sittlichen Aufgegebenheit des Menschen als humanes Phänomen. Dazu bedarf es der Entfaltung einer kohärenten Lehre von Werten und Normen.

In dem Zeitraum, der in den folgenden Kapiteln systematisch zu erschließen ist, erscheinen vier Monographien Böckles. Aus dem Jahr 1967 stammt Böckles Band zur bekenntnisverschiedenen Ehe, einem Thema, das er in dieser Zeit gleichfalls in zahlreichen Artikeln und einer Edition behandelt.³⁵⁴ 1968 erscheint »Freiheit und Bindung«³⁵⁵. Dieses Buch veröffentlicht die amtlichen Dokumente zur Enzyklika »*Humanae vitae*« gemeinsam mit zwei Texten Böckles zur grundlegenden Bedeutung der Freiheit für die Ethik. Sein Anliegen, die verschiedenen moraltheologischen Aspekte vorzustellen, die man für und gegen die Argumentation von »*Humanae vitae*« einbringen kann, setzt Böckle mit den Editionen »Enzyklika in der Diskussion«, »Naturrecht in der Kritik« und »Menschliche Sexualität und kirchliche Sexualmoral« fort.³⁵⁶ 1977 kommt die »Fundamental-moral«³⁵⁷ heraus. Mit dieser moraltheologischen Gesamtdarstellung wird Böckle bis heute am häufigsten asso-

350 Der Kongress ist dokumentiert in: *Das Naturrecht im Disput* (1966).

351 *Rückblick und Ausblick*, 140.

352 Vgl. *Rückblick und Ausblick*, 127.

353 *Das katholische Gewissen*, in: *Evangelische Kommentare* 80 (1980), 655–858.

354 Die Monographie heißt *Das Problem der bekenntnisverschiedenen Ehe in theologischer Sicht*, Freiburg i.B. 1967. An Aufsätzen möchte ich exemplarisch *Das Problem der Mischehe*, in: Th. Filthaut (Hg.), *Umkehr und Erneuerung. Kirche nach dem Konzil*, Mainz 1966, 214–234 und *Revision des katholischen Mischehenrechts*, in: *Lutherische Monatshefte* 7 (1968), 179–181 nennen. Die Edition entsteht in Zusammenarbeit mit R. Beaupère op/ P.A. van Leeuwen u.a., Freiburg 1968 und ist »Die Mischehe in ökumenischer Sicht« betitelt.

355 *Freiheit und Bindung*, Kevelaer 1968.

356 *Enzyklika in der Diskussion*, hg. v. F. Böckle/ C. Holenstein, Einsiedeln 1968; *Naturrecht in der Kritik; Menschliche Sexualität und kirchliche Sexualmoral. Ein Dauerkonflikt?*, hg. v. F. Böckle, Düsseldorf 1977.

357 Dieses Lehrbuch der katholischen Moraltheologie wurde vom Köselverlag bis 1991 in fünf Auflagen herausgegeben.

ziiert. 1979 schließlich erscheint ein kleiner Band über den menschenwürdigen Tod,³⁵⁸ in dem eine Reihe von Gedanken zum Sterben gebündelt werden.

Die Dekade zwischen den ersten und den letzten beiden Monographien ist durch Editionen und zahlreiche Aufsätze gefüllt.³⁵⁹ Der Anzahl nach fallen folgende Schwerpunkte auf: Unter Böckles Namen erscheinen 52 Aufsätze zur Sexualethik, 38 Texte zu den ethischen Herausforderungen des medizinischen Fortschritts, 20 zum Verhältnis von Kirche, Staat und Gesellschaft und 14 zum Thema Lebensbeginn. Wer mit der deutschen Zeitgeschichte bekannt ist, assoziiert diese Angaben mit der damaligen Streitfrage, wie der deutsche Staat Euthanasiewünsche zu handhaben habe, mit der Grundwertedebatte im Anschluss an die Änderung des § 218 StGB (Straflosigkeit des Schwangerschaftsabbruchs) und mit der damaligen politischen Debatte um die Geburtenregelung. Für solche Thesen, die Politik und Recht in ethischer Perspektive behandeln, verweise ich auf Teil III.³⁶⁰ Hinsichtlich des vorliegenden Teil II sind 42 andere, stärker grundlagenorientierte Artikel von Belang, unter denen sich 17 Texte mit dem Naturrecht³⁶¹ im allgemeinen und mindestens 10 mit dem Gewissensakt im speziellen beschäftigen.

7.2 Historische Bezüge

Der vorliegende Teil II stellt in vier Kapiteln eine wesentliche Verschiebung in Böckles Darstellungsweise von Ethik fest. Sie rührte zu einem beträchtlichen Teil von den sozialen Änderungen her, wie sie paradigmatisch in den nationalen Studentenbewegungen in Folge der 1968er Jahre ausgetragen worden waren. Das westeuropäische Normengebäude zeigte Brüche. Auch die Kirchen waren davon betroffen. Der Anspruch, dem sich Böckle und andere Moralthologen zu stellen hatten, fordert nicht-autoritäre Erklä-

358 *Menschenwürdig sterben* = Theologische Meditation 52, Einsiedeln 1979.

359 Nach der Einteilung von Reiter geht es hier um insgesamt 204 Aufsätze, nämlich die Nummern A46–A258.

360 Es handelt sich hier um 20 Aufsätze mit rechtsethischem Inhalt zuzüglich 14 weiterer Aufsätze, die um den Begriff der »Lebensqualität« kreisen.

361 Vgl. u.a. *Rückblick und Ausblick; Natur als Norm in der Moralthologie und Sittliches Naturgesetz in geschichtlicher Wirklichkeit*, in: *Naturgesetz und christliche Ethik. Zur wissenschaftlichen Diskussion nach Humanae Vitae*, München 1970, 73–90; 103–115; *Natürliches Gesetz als göttliches Gesetz in der Moralthologie* sowie *Wiederkehr oder Ende des Naturrechts?*, in: *Naturrecht in der Kritik* (1973), 165–188; 304–311; *Theonome Autonomie des Menschen. Zur Geschichte der katholischen Naturrechtslehre*, in: G. Stratenwerth (Hg.), Festschrift für Hans Welzel zum 70. Geburtstag, Berlin 1974, 49–63; *Das natürliche Sittengesetz*, in: *Fundamentalmoral*, 235–258; *Kritische Überlegungen zum Naturbegriff*, in: *Arzt und Christ* 13 (1976), 1–9.

rungen, wie gelungenes Leben unter den ethischen Ordnungskriterien und -prinzipien der Moderne zu führen sei.³⁶²

Teil II beginnt im Anschluss an diese Einleitung mit einer Infragestellung. Im damals brisanten Streit um den Gebrauch des Naturbegriffs in der Ethik (Kap. 8) wird die Tradition der katholischen Moral zur Diskussion gestellt. Das Naturkapitel kennzeichnet drei universalistische Naturrechtskonzeptionen, die Böckle der fälschlichen Isolation von Wesensaussagen über die Natur des Menschen und seine Akte verdächtigt. Ihnen entgegen gestellt wird ein viertes Modell, das als das Eigentliche der *menschlichen* ›Natur‹ (nur) seine Vernunft bezeichnet. Anhand dieser vierten, am Gesetzextraktat des Thomas von Aquin vorgetragenen Definition, setzt Böckle die ›Natur‹ des Menschen mit dessen praktischer Fähigkeit gleich, seine Sittlichkeit als humane Aufgabe anzuerkennen und dank eigener Überlegung kreativ-selbstregulativ zu begreifen. Das Naturkapitel gibt damit das Schlüsselthema des gesamten zweiten Teils vor. Es macht mit den Motiven bekannt, die Böckle dazu bewegen, die religiöse Letztbegründung als metaphysische Glaubenswahrheit von der Ethik getrennt zu behandeln.

Die Transformation der Moraltheologie in eine Strukturenlehre des Sittlichen, wie sie Böckle intendiert, wird in zwei weiteren Kapiteln entfaltet. Zuerst wird der wissenschaftliche Status der theologischen Ethik erörtert (Kap. 9). Böckle sieht sich durch den praktisch-philosophischen Diskurs ermutigt, die Kommunikabilität sittlicher Urteile zur Eigenart der Ethik zu erheben und deshalb zum maßgeblichen Prüfkriterium der moraltheologischen Beratung. Zur Rehabilitierung der praktischen Philosophie, die damals verschiedentlich von modernen Philosophen unternommen worden ist,³⁶³ weist Böckle darauf hin, dass sich kognitiv nicht füllbare Leerstellen in der Begründung der praktischen Philosophie »positiv« interpretieren lassen: Es sei keine Aufgabe der Ethik, sondern der Religion, dem ethischen Gespräch eine letzte ontologische Basis zu geben. Wo man sich dessen bewusst sei, dass nur Gott ›absolut‹ ist, zwingt die Logik der ethischen Erkenntnistheorie keineswegs zu der Alternative, über Ethik schweigen zu müssen (wie es nach dem Wittgensteinschen Diktum heißt), sondern eröffne einen ambitionierten Weg, in Anerkenntnis der Eigenarten des ›kreatürlichen‹ moralischen Seins (ens morale) Einigung zu suchen und zu fördern.

Der genuine Auftrag der Moraltheologie, wie Böckle ihn ausführt, ist in der theologischen Anthropologie des Christentums begründet. In einer dezi-

362 Vgl. *Moraltheologische Überlegungen zur ›politischen Theologie‹*. Ein Seminarbericht, in: Diskussion zur »Politischen Theologie«, hg. v. H. Peukert, Mainz 1969, 178–184; *Trifft die christliche Morallehre die heutige gesellschaftliche Wirklichkeit?*, in: Christliches Gesellschaftsdenken im Umbruch, hg. v. St.-E. Szydzik, Regensburg 1977, 43–56.

363 Vgl. Manfred Riedel (Hg.), *Die Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, 2 Bde, Freiburg i.B. 1972/ 74.

dierten Christologie erhalte die Moralthologie wertvolle Kriterien zur ontologischen Untermauerung des moralischen Status des Menschen und für den normativen Diskurs – ohne die ›Struktur‹ der Vernunft außer Kraft zu setzen.³⁶⁴ Speziell dem letzteren Thema widmet sich das Kapitel ›Werte und Normen‹ (Kap. 10). Böckle stellt mit der Vorstellung, dass ›Werte‹ sog. »Stereotypen«³⁶⁵ darstellen, die in ihrer sittlichen Relevanz von den konkreten ›Normen‹ unterschieden sind, seine eigene Version des Sittengesetzes vor. Das Wesen von Werten (ontic goods³⁶⁶) wird von den ›synthetischen Urteilen a posteriori‹, den Normen, abgesetzt.³⁶⁷ ›Werte‹ werden als Kategorie postuliert, die dem wertrealisierenden Akt gleichsam vorausgehen, über die aber abstrakt, außerhalb der sittlichen Anwendung, keine ethische Aussage getroffen werden kann. Der »unveräußerliche Gehalt«³⁶⁸ jeder konkreten Rechts- und Sittlichkeitsordnung wird als unter Kommunikationsbedingungen realisierte Erfahrung sittlicher Subjekte und ihrer Institutionen sichergestellt.

In der ›Fundamentalmoral‹ ist die Gewinnung von Werteinsichten, die »für das sittliche Handeln des Christen unverzichtbar sind«³⁶⁹, konzeptionell ausgereift. Daher erlaubt ihre Lektüre ein abschließendes Urteil über die Entwicklung von Böckles theologisch-ethischer Theorie (Kap.11).

Warum der Ausgang vom Naturbegriff? Die Zeit, in der Franz Böckle nach seinem Wechsel 1963 aus Chur beginnt, sich in Bonn als Moralthologe zu profilieren, ist die Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils. Der deutschsprachige Moralthologenkongress, der 1965 von der Bonner Fakultät und maßgeblich von Franz Böckle ausgerichtet wird, will zu den Reformdebatten und -texten des Konzils Stellung nehmen.³⁷⁰ Da das Konzilsmaterial aber zum Beginn des Kongresses noch nicht verlegt ist, widmet man sich einer

364 Vgl. *Natürliches Gesetz als göttliches Gesetz in der Moralthologie*, 178.

365 *Fundamentalmoral*, 24.

366 Vgl. Louis Janssens über den idealen Status universaler Werte, in: *Moral Norms and Catholic Tradition* (= *Readings in Moral Theology* 1), ed. by Ch. Curran/ R. McCormick, New York 1979, 40–93.

367 *Wirksamkeit Gottes und Sozialethik*, in: *Kirche im Umbruch der Gesellschaft*, hg. v. H. Stirnimann, Freiburg Schweiz, 1970, 87–103; *Unfehlbare Normen?*, in: *Fehlbar?*, hg. v. H. Küng, Einsiedeln 1973, 280–304; *Die kulturgeschichtliche Bedingtheit theologisch-ethischer Normen*, in: *Kontinuität-Diskontinuität in den Geisteswissenschaften*, hg. v. H. Trümpy, Darmstadt 1973, 115–132; *Die Frage der Unfehlbarkeit sittlicher Normen*, in: *Schweiz. Kirchenzeitung* 143 (1975), 65–68.94–98.105–108; *Werteinsicht und Normbegründung*, in: *Concilium* 12 (1976), 615–617.

368 *Rückblick und Ausblick*, 133.

369 *Fundamentalmoral*, 226.

370 Vgl. Karl-Heinz Kleber, *Rückblick und Einblick: Die Kongresse der deutschsprachigen Moralthologen und Sozialethiker 1947–1997*, Münster/ Hamburg o.J., 10.

moraltheologischen Grundlage, deren kirchliche Anwendung z.B. in der Ehelehre besonders seit dem Konzil sehr zweifelhaft geworden ist: dem Naturbegriff. Unter den Überlegungen, die auf dem Kongress angestellt worden sind, gibt die philosophiegeschichtliche Naturrechtskritik des später in Tilburg lehrenden Joseph Th. C. Arntz den Texten Böckles wichtige Impulse.³⁷¹ Arntz, der über ›die Entwicklung des naturrechtlichen Denkens innerhalb des Thomismus‹ referiert, legt dar, dass die scholastische Entwicklung, die die kirchliche Morallehre genommen hat, von physizistischen »Fehlentwicklungen« der spanischen Spätscholastik beeinflusst sei. Sozialanthropologisch ergänzt wird Böckles Argumentation durch die Betrachtungen Franz Xaver Kaufmanns, die den Kongress eröffnen. Kaufmann legt in einem interkulturellen Vergleich dar, wieweit Vorstellungen zur Natur der Ehe Ausdruck von kulturellen Selbstbildern seien. Deshalb müsse man, wo die Kirche in der faktischen Ebenbürtigkeit unterschiedlich verbindlicher Partnerschafts- und Berufsmodelle einen Wertverfall diagnostiziere, realisieren, dass sie damit einem geschichtlichen Modell anhänge, das »Konfliktlosigkeit zum gesellschaftlichen Ideal« erhebe.³⁷² Kaufmanns Analysen schlagen sich in Böckles Güterlehre nieder. Gemeinsam mit den Vortragenden des Kongresses kommt Böckle zu dem Schluss, dass Aussagen über die ›Natur‹ des Menschen keine Wesensaussagen seien, sondern ›universalfaktische‹ Aussagen, die eine kontingente Signatur tragen.

Damit wird der epistemologische Hauptkritikpunkt an der Enzyklika ›*Humanae vitae*‹ von 1968 vorweggenommen. Die Moralenzyklika ›*Humanae vitae*‹ von Paul VI., die in allen christlichen Ländern ausführlich kommentiert worden ist, versucht, naturrechtliche Kriterien anzugeben, wie man in der Diversität des modernen Normenangebots der ›Natur der Ehe‹ gerecht werden könne. Im Namen des ›natürlichen‹ wie des ›evangelischen‹ (HV 18) Sittengesetzes stellt die Enzyklika dezidierte Bestimmungen auf.³⁷³ Diese Vorgehensweise läuft mit anderen, häufig nationalen kirchlichen Bestre-

371 Joseph Th. C. Arntz, Die Entwicklung des naturrechtlichen Denkens innerhalb des Thomismus, in: *Naturrecht im Disput*, 87–120.

372 Franz Xaver Kaufmann, Die Ehe in sozialanthropologischer Sicht, in: *Naturrecht im Disput*, 15–60, 51 (dort kursiv gedruckt).

373 Der Eklat, den die Enzyklika ›*Humanae vitae*‹ bei Gläubigen ausgelöst hat, bezieht sich auf die päpstliche Feststellung, bestimmte eheliche Akte seien »nie-mals erlaubt« (HV 14). Gegen die Empfehlungen einer noch von Johannes XXIII. eingesetzten Kommission über Empfängniskontrolle und Bevölkerungsprobleme entscheidet die Enzyklika, jeder »Akt gegenseitiger Liebe«, der der Schaffung neuen Lebens »abträglich« ist, widerspreche »dem göttlichen Plan« (HV 13). Von vielen Gläubigen wurde diese Sichtweise als Überordnung der Zeugungsfunktion über die eheliche Liebe interpretiert und abgelehnt. Die Enzyklika bezeugt einen biologisch-physiologischen Naturbegriff, den Arntz und Kaufmann auf dem Moraltheologenkongress von 1965 problematisiert hatten.

bungen nur zeitlich, aber keineswegs inhaltlich parallel und macht ersichtlich, dass die kirchliche Morallehre unterschiedliche naturrechtliche Vorstellungen kennt.³⁷⁴ Die Ausführungsbestimmungen der Deutschen Bischofskonferenz zum Motuproprio ›Matrimonia mixta‹³⁷⁵ (die konfessionsverschiedene Ehe) z.B. bezeugen, dass die katholische Kirche normativ weniger autoritativ auftreten kann als es die Enzyklika ›Humanæ vitæ‹ unternimmt. Über die Gründe heißt es bei Böckle: »Weil die bekenntnisverschiedene Ehe nicht einfach »in sich schlecht« (ein Übel) ist, muß jede gesetzliche Regelung offen bleiben für eine differenzierte Beurteilung der einzelnen Verhältnisse.«³⁷⁶ Was in ökumenischer Perspektive der Gesinnung Böckles entspricht, ist in ethischer Hinsicht die Anwendung seiner methodischen Überzeugung, dass die »ethische Reflexion immer von [den] immanenten Gesetzen des Verstandes«³⁷⁷ der sittlichen Subjekte abhängt. Für Böckle ist die Aufhebung der Konfessionsverschiedenheit als Eehindernis die rechtliche Konsequenz einer christlich-ethischen Lehre, die die Verantwortungsfähigkeit unterstreicht. Böckle ist davon überzeugt, dass Ehepartner auch angesichts konfessionsverschiedener ethischer Interpretamente verantwortlich eine Ehe führen können. Seine Gründe dafür erarbeitet er in den 1970er Jahren unter Aufnahme kantianischer Ideen.

In Reaktion auf die Enzyklika ›Humanæ vitæ‹, trat auf dem Essener Katholikentag 1968 eine »vielleicht noch nie dagewesene [...] Uneinigkeit zwischen der Mehrheit der deutschen Katholiken und dem Papst«³⁷⁸ zutage. Die »große Gefahr«³⁷⁹ der Entfernung der Amtskirche von ihren Mitgliedern, die Böckle bereits auf dem Moralthologenkongress von 1965 vorausgesagt hatte, war 1968 gewachsen. Böckle weist auf »Test-Untersuchungen« unter

374 Vgl. die sog. ›Königsteiner Erklärung‹ der Deutschen Bischofskonferenz von 1968, eigentlich ›Wort der deutschen Bischöfe zur seelsorgerlichen Lage nach dem Erscheinen der Enzyklika Humanæ vitæ‹. Sie hebt den persönlichen Gewissensentscheid hervor.

375 Das Motuproprio ›Matrimonia mixta‹ Pauls VI. (März 1970) wurde inhaltlich durch das Ökumene-Dekret des Zweiten Vatikanums vorbereitet; vgl. die historische Einführung von Heribert Heinemann, *Die konfessionsverschiedene Ehe*, in: *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, 2. grundlegend neubearbeitete Auflage (1999), 966–980. Böckles Monographie zur sog. ›Mischehe‹ und weitere Artikel begleiten den deutschen Reformprozess, vgl. dazu Böckles Vorbemerkung in *Das Problem der bekenntnisverschiedenen Ehe in theologischer Sicht*. Bis zu den Änderungen durch das o.g. Motuproprio waren Konfessionsverschiedene, so Heinemann, 798, mit einem »Eehindernis« behaftet und zur Ehe »unfähig«.

376 *Das Problem der bekenntnisverschiedenen Ehe in theologischer Sicht*, 9.

377 *Natur als Norm in der Moralthologie*, 85.

378 Alfred Grosser, *Geschichte Deutschlands seit 1945. Eine Bilanz*, München³ 1975, 340.

379 *Das Naturrecht im Disput*, 148.

Kirchenmitgliedern hin, die zu Tage gefördert hatten, dass sich die Ablehnung in Fragen der kirchlichen Moral »nicht auf die in Frage stehenden sittlichen Werte bezieht, sondern fast allein auf die Entscheidungsstruktur«³⁸⁰. Diese Unterscheidung, die Böckle der Evaluation entnimmt, wird für sein Konzept leitend. Nicht die Werte selbst – Gerechtigkeit, Wahrheit, Leben – seien, so Böckle, umstritten, sondern der autoritäre Umgang mit mündigen Menschen.³⁸¹ Über die möglichen Bedingungen, wie Normkommunikation idealiter zu gestalten seien, erscheinen Ende der 1960er bzw. Beginn der 1970er Jahren bedeutende aristotelische und kantianische Studien.³⁸² Ihre Würdigung der praktischen Vernunft hebt das Thema der gegenseitigen Anerkennung sittlicher Subjekte von der existenzialethischen Ebene, die transzendentalphilosophisch das Geheimnis der Person vertritt, auf die transzendentalpragmatische Ebene der Bedingungen des endlichen Diskurses. Böckle knüpft in seiner fachlichen Arbeit an das kommunikationstheoretische Verfahren an, Ethik von der lebensweltlichen Erfahrung aus zu betreiben.

Auf der Gemeinsamen Synode der Deutschen Bischöfe, die 1975 in Würzburg abgehalten wird, beschäftigt sich Franz Böckle in seinem Amt als Vorsitzender der Sachkommission IV »Ehe und Familie« mit der Aufgabe, universal- und partikularkirchliche Vorstellungen über die Heiligkeit von Ehe und Familie miteinander und mit den Vorstellungen säkularer Entwürfe ins Gespräch zu bringen. Für Böckle ist die gesellschaftliche Einflussnahme genuines Anliegen des Christentums.³⁸³ Die sog. christlichen Werte müssten

380 *Theonome Autonomie*, Zur Aufgabenstellung einer fundamentalen Moralthologie, in: Johannes Gründel u.a. (Hg.), *Humanum. Moralthologie im Dienst des Menschen*, Düsseldorf 1972, 17–46, 20; vgl. *Theonomie und Autonomie der Vernunft*, in: Fortschritt wohin? Zum Problem der Normenfindung in der pluralen Gesellschaft, hg. v. W. Oelmüller, Düsseldorf 1972, 63–86; *Theonome Rationalität als Prinzip der Normbegründung bei Thomas von Aquin und Gabriel Vazquez*, in: *Atti del Congresso Internazionale L'AGIRE MORALE*, Napoli 1977, 213–227.

381 Vgl. *Die Freiheit der Christen*, eine öffentliche Lesung von Franz Böckle auf den Salzburger Hochschulwochen. Der Vortrag ist abgedruckt in der Monographie *Freiheit und Bindung*, 9–24, die noch im selben Jahr der Veröffentlichung der Enzyklika erscheint.

382 Vgl. D. Henrich (Hg.), *Kant – Gentz – Rehberg. Über Theorie und Praxis*, 1967; J. Ritter, *Zur Grundlegung der praktischen Philosophie bei Aristoteles*, ARSP 46 (1960), 179–199; N. Rotenstreich, *Theory and practice*, Den Haag 1977; O. Schwemmer, *Philosophie der Praxis*, Frankfurt a.M. 1971.

383 In *Das Evangelium macht uns frei*, in: *Glaube – Wissenschaft – Zukunft*, hg. v. d. Kath. Akademikerarbeit Deutschlands, München 1967, 45–57, 54, fordert Böckle nachdrücklich ein: »Schluss mit den individualethischen Plagen«; vgl. ebenfalls *Kritisches Christentum*, in: *Neues Forum* 16 (1968), 155–156; vgl. *Vordringliche moralthologische Themen in der heutigen Predigt*, in: *Concilium* 14 (1968), 182–189, 183.

sich notwendig in der Kommunikationsgemeinschaft bewähren, um als gesellschaftlich relevante Werte zu gelten. Die Vorgehensweise und den integrativen Charakter seiner Vernunftethik illustriert er auch hinsichtlich des politischen Themas ›Abtreibung‹. Mit dem gleichen Engagement wie auf der Synode moderiert Böckle im Streit um die Strafrechtsreform des Paragraphen 218 StGB, die für das Verhältnis zwischen Kirche und Staat eine schwere Belastungsprobe darstellte.³⁸⁴ Der politische Erfolg der sozialliberalen Regierungen bis Ende der 1970er Jahre hatte sich zu einem Stück ihrer progressiven Familienpolitik verdankt.³⁸⁵ Im Gegensatz zu den christdemokratischen Parteien, die u.a. »der von der sozial-liberalen Koalition durchgängig gewünschten Erwerbstätigkeit der Frau ablehnend gegenüber«³⁸⁶ standen, war ihre Politik für viele Wählerinnen glaubwürdig. Mit der Ablehnung der christdemokratischen Familienpolitik verlieren auch kirchliche Stellungnahmen zum Lebensschutz ihre gesellschaftliche Reputation. Für Böckle, dessen Gesprächspartner auf beiden Seiten sitzen, wird in seiner Argumentation maßgebend, dass er der Naturwissenschaft und der Politik eine andere Interessenslage zuerkennt als der Theologie. Sein Vorgehen ist strikt integrativ. Ein Ausstieg aus den Gesprächen kommt für Böckle nicht in Frage.³⁸⁷

›Kommunikabilität‹ ist der Leitgedanke von Böckles fachlichen Anfragen seit dem Jahre 1965. In der ›Fundamentalmoral‹ ist dieses Grundanliegen zu einem Programm geworden.

384 So moderiert Böckle eine Vortragsreihe der Hamburger Katholischen Akademie mit Helmut Schmidt, Helmut Kohl und Werner Maihöfer. Vgl. G. Gorschenek (Hg.), *Grundwerte in Staat und Gesellschaft*, München 1977.

385 Vgl. die Einschätzung von Erwin Gatz, *Deutschland – Alte Bundesrepublik*, in: *Kirche und Katholizismus seit 1945* Bd. 1, hg. v. E. Gatz, Paderborn/ München u.a. 1998.

386 Gatz, 119.

387 Vgl. *Die Probe aufs Humane*, 24.

8. Natur und Naturrecht

Der Naturbegriff bestimmt Entscheidendes in der Ethik. Aber er ist für sich genommen nicht differenziert und wurde in der Geschichte der Ethik sehr unterschiedlich gefüllt.³⁸⁸ In seinem Fach sieht sich Böckle mit verschiedenen Vorstellungen konfrontiert, was naturgemäß leben (*secundum naturam vivere*) bedeuten kann. *Qualitative* Definitionen verstehen unter ›Natur‹ die Heilsbedürftigkeit des Menschen, seine moralische Natur und sein transzendentes Wesen. Innerhalb der ethischen Argumentation definiert ›Natur‹ aber auch *quantitativ* einen Bereich, der sich auf die sinnlich zugängliche Welt beschränkt. Jeder empirische und jeder physische Gebrauch des Begriffes ist quantitativ in diesem Sinne. Trotz ihrer Herkunft aus den exakten Wissenschaften ist die quantitative Auffassung von ›Natur‹ kein rein säkulares Phänomen. Es gibt religiöse Moraltheorien, die sich Ergebnisse der Natur- und Humanwissenschaften zunutze machen und präskriptive Sätze aus einem inhaltlichen Naturbegriff herleiten.³⁸⁹ Böckle, der an diesen letztgenannten Verfahren repressive Züge erkennt, muss sich eine eigene Meinung bilden, »auf welche Weise die für die Legitimation des Sollens angeführten Einsichten in die ›Natur‹ oder das ›Wesen‹ des Menschen«³⁹⁰ gewonnen werden können.

In der nachkonziliaren Reflexion des Begriffs ›Natur‹ resp. ›natürlich‹, die Böckle maßgeblich mitgestaltet hat, steht nicht mehr das heilsgeschichtliche »Ineinander von Schöpfung und Bund«³⁹¹ der 1950er Jahre im Vordergrund. Böckle unterlässt es zunehmend, Sittlichkeit im Spiegel dogmatischer Gehalte zu sehen und sie erst nachgeordnet als menschliche Sittlichkeit philosophisch-ethisch zu entfalten. Er wählt nun die umgekehrte Reihenfolge. Im

388 Vgl. zur historischen Einführung Art. Naturrecht, in: HWP 6 (1984), 560–623; Otfried Höffe, Art. Naturrecht I–III, in: Staatslexikon 3, Freiburg i.B./ Basel ⁷1995, 1296–1308; Ricken, Art. Naturrecht I; vgl. weiterhin Ludger Honnefelder, Natur als Handlungsprinzip. Die Relevanz der Natur für die Ethik, in: Ders., Natur als Gegenstand der Wissenschaften, Freiburg i.B./ München 1992, 151–190; Wilhelm Korff, Der Rückgriff auf die Natur. Eine Rekonstruktion der thomasischen Lehre vom natürlichen Gesetz, in: PhJ 94 (1987), 285–296; Karl-Wilhelm Merks, Freiheit als Grundlage von Moral. Naturrecht – unter dem Vorzeichen des modernen Freiheitsverständnisses neu gelesen, in: Gott und die Moral. Theologische Ethik heute, Münster 1998, 107–121.

389 S. u. 103ff.

390 *Das Naturrecht im Disput*, 9.

391 *Natur als Norm in der Moraltheologie*, 77.

Wertewandel der Zeit sucht er nach universal kommunikatiblen Vernunftvorstellungen, um die ethischen Vorhaben des Katholizismus zu befördern.³⁹² Er findet sie durch die Relektüre der moraltheologischen Quellen unter Zuhilfenahme kritischer naturrechtlicher und praktisch-philosophischer Anmerkungen. Zwischen 1965 und 1980 untersucht Böckle anhand der »faktischen«³⁹³ Deutungen des Begriffs ›Natur‹ im historischen Corpus seines Faches, welchen natürlichen Gesetzen der Mensch in seinem Dasein als individuelles Geschöpf untersteht. Seine Untersuchungsergebnisse fasst er unter vier Einführungen in das Thema ›Naturgesetz in der christlichen Ethik‹ zusammen, die alle vier auf die thomistische Rationalitätsgrundlage Bezug nehmen.³⁹⁴ Die Traktate des Thomas waren über Jahrhunderte obligat für die kirchliche Sittenlehre. Böckle bemüht sich infolgedessen, Kriterien und Lösungen aus dieser Quelle der eigenen katholischen Tradition zu schöpfen. Namentlich durch die Differenzierung zweier Erkenntnisweisen im thomistischen Gesetzes-Traktat, einer erblickenden Werteerfassung und einer diskursiven Wahrheitsfindung, gelingt es ihm, eine *Autonomie* der praktischen Vernunft innerhalb einer theologischen Ordnung zu implementieren.³⁹⁵

Die damalige Naturrechtsdebatte, wie sie im Folgenden thematisiert wird, ist Teil breitflächiger Verschiebungen in der konventionellen Moral Mitteleuropas. Eine ganze Generation fordert eine ›neue‹ Sittlichkeit, die bei den eigenen Überzeugungen anschließt und nicht bei den Pflichten der ›Vätergeneration‹. In den Bischofskonferenzen, die sich mit virulent gewordenen Fragen sittlicher Authentizität beschäftigen, wird der Nutzen unterschiedlicher Vorstellungen von ›Natur‹ bei der Verteidigung christlicher Werte neu evaluiert.³⁹⁶ Bezieht sich die Verwendung des Naturbegriffs in der Theologie auf ein human-strukturelles Gesamt oder meint ›Natur‹ die biologische

392 *Glaube und Handeln*, 642.

393 *Natur als Norm in der Moraltheologie*, 77.

394 Explizit geht es um die Vorstellung von ›Natur‹ als ›natura rationalis‹, ›natura metaphysica hominis‹, ›natura metaphysica actus humani‹ und ›natura biologica-physiologica hominis‹. Seine Auswahl ist geprägt durch, aber nicht identisch mit der Gliederung bei Arntz.

395 Vgl. zur Unterscheidung der ›einfachen‹ Wahrheitserfassung von der diskursiven Wahrheitsfindung die Ausführungen zu ›intellectus‹ und ›ratio‹ bei Merks, *Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie*, 240–270.

396 Vgl. das Wort der deutschen Bischöfe zur seelsorglichen Lage nach dem Erscheinen der Enzyklika ›*Humanae Vitae*‹ vom 30.8.1968, in: *Freiheit und Bindung*, 113–122, bes. 115f. Vgl. die bei Böckle ausführlich dokumentierten Fragen zur kirchlichen Ehemoral, die in der hier erörterten Periode bestimmendes Thema sind, vgl. Kapitel 7 Fn 14 (Lit.).

Eigenart?³⁹⁷ Wie es eine Eigenart von Umbruchphasen zu sein scheint, erfährt der Streit um den Naturbegriff eine Neuauflage.³⁹⁸

Böckle selbst profiliert den Menschen als einen sich »Selbst-Zugelastete[n], Selbst-Aufgetragene[n], Selbst-in-Verantwortung-Genommene[n]«³⁹⁹. Dies ist des Menschen Natur. Es wird keine stabile, allseits geschlossene Natur angenommen, sondern es wird »überhaupt erst ansichtig, was Natur als Aufgang des Menschen in seine Aktualität ist. Dieses echte unumkehrbare und unwiderrufbare ›Werden‹ auf dem Weg der menschlichen Freiheit liegt ... im Horizont der menschlichen Natur selbst«⁴⁰⁰. Deshalb ist auch die menschliche Vollendungsgestalt, das christliche Ethos eingeschlossen, des Menschen Sache.⁴⁰¹ Und deshalb hat der Naturbegriff – in seiner reflexiven Erkenntnisstruktur – Konsequenzen für die Normentwicklung und -absicherung.

Neben der jeweils angegebenen Sekundärliteratur, die für den philosophiegeschichtlichen Überblick herangezogen wird, werden im Folgenden Böckle-Texte zum Begriff ›Natur‹ aus verschiedenen Perioden verwendet, um die ethische Verwendung des Begriffes bei Böckle bestmöglich beleuchten zu können.⁴⁰²

397 Die in der christlichen Morallehre diskutierte Frage z.B., wie die Natur des Geschlechtsaktes zu verstehen sei, lässt sich sowohl in der Gesamtschau eines Ehekonzepts betrachten, als auch im Fokus der biologischen Zweckhaftigkeit. Ob das Liebes- und Fortpflanzungsmotiv gleichbedeutend behandelt werden oder einem der beiden Motive ein höheres Gewicht in der ethischen Argumentation zugestanden wird, hängt vom jeweiligen kulturellen und religiösen Daseinsentwurf ab.

398 Philosophiegeschichtlich gesehen drängt sich die Beobachtung auf, der Streit um den Naturbegriff entstehe an sozialen und politischen Wendepunkten. Wo die gemeinsame Normkultur fehlt, wie in der Antike z.B. nach dem Untergang der griechischen Polis oder in der Neuzeit mit Beginn der Missionierung nicht-christlicher Länder, erfährt der Naturbegriff eine Renaissance. Entsprechend dieser Logik wäre dann der Naturdisput der Umbruchphase, die Böckle erlebt, äußeres Zeichen einer kirchlichen Autoritätskrise. Immerhin spricht Böckle, *Theonome Autonomie*, 21, von einer »Strukturkrise«, die sich in der »Diskrepanz zwischen lehramtlichen Forderungen und der gelebten Überzeugung der Gläubigen« äußere. Sie sei keine »Krise der sittlichen Werte und Gehalte«, sondern Ergebnis ihrer autoritären Verkündigung.

399 *Natur als Norm in der Moralthologie*, 80.

400 *Rückblick und Ausblick*, 126 mit einem Zitat von Johan Baptist Metz, Art. Natur, in: LThK VII (²1962), 804.

401 *Kritische Überlegungen zum Naturbegriff*, 4.

402 Außer der in Kapitel 7 Fn. 19 aufgeführten Literatur aus den Jahren 1965–1980 wird der Lexikonartikel *Naturrecht in der Moralthologie*, LThK VII (²1962), 825–827 und der Artikel *Was bedeutet ›Natur‹ in der Moralthologie?*, in: *Der*

8.1 Vier Vorstellungen von Naturrecht

Seit sich in der frühen Kirche im Kontakt mit antiken Philosophien ein christliches Bildungsideal entwickelt hat, behandelt die christliche Theologie Fragen der Pflicht als Fragen der nach Vollkommenheit strebenden Person zur Verwirklichung des *τέλος* (Ziel) ihrer Natur. Dabei bleibt das Naturrecht auch christlich das Recht des ›Richtigen gemäß der Natur‹, wie in der Stoa, indem es gleichzeitig als Recht des ›Guten nach dem Willen Gottes‹ promulgiert wird. Bezüge auf das Naturrecht sind bis in gegenwärtige kirchliche Dokumente üblich.⁴⁰³ Zu der Zeit nun, die im vorliegenden Teil II thematisiert wird, macht Böckle darauf aufmerksam, dass katholische Laien, »durch die modernen Erfahrungswissenschaften geschult«⁴⁰⁴, ihre Skepsis gegenüber der traditionellen kirchlichen Naturrechtsvorstellung äußern. Die Kritik an den veraltet empfundenen Regeln, die sie artikulieren, ist historisch betrachtet erstmals mit der Entdeckung fremder Volksgebräuche durch die ionische Ethnographie aufgekommen.⁴⁰⁵ In Böckles Erörterungen zu diesem Thema spielt deshalb der Aspekt der Potentialität, des *Seinkönnens* (*δυναμικόν*) im antiken Ursprung der praktischen Philosophie eine besondere Rolle.

In Übereinstimmung mit den Konzilsschriften des Zweiten Vatikanums, die die sittliche Berufung des Menschen zu »wirklich humanen Lösungen«⁴⁰⁶ verhandeln, macht sich Mitte der 1960er Jahre eine Akzentverschiebung in Böckles Texten bemerkbar. Anders als es in den zurückliegenden Jahren des Personalismus der Fall war, nimmt Böckle Abstand von dem Gebrauch der Redewendung ›Werde der du bist‹, die den Duktus seiner früheren moralphilosophischen Betrachtungen bestimmt hatte.⁴⁰⁷ Sie artikuliert ihm nicht deutlich genug die personale Offenheit, die menschliche Sittlichkeit durch den Willen besitze. Nun werden die Konditionen zum Untersuchungsgegenstand, derer das sittliche Subjekt angesichts der natürlichen Aufgegebenheit des menschlichen Lebens bedarf. Die kognitiven Fähigkeiten und die »Einstellungsbereitschaft«⁴⁰⁸, derer es im normativen Umgang mit Sachfragen des privaten und öffentlichen Lebens bedarf, werden als natürliches Pendant dieser Aufgegebenheit herausgearbeitet. Der griechische Philosoph Aristoteles hatte die platonische Vorstellung, der Mensch entspreche seiner Natur, indem er durch seine Vernunft die Ordnung der Ideen erkennt und sein Leben nach ihnen ausrichtet, als zu statisch und technisch kritisiert. In seiner

umstrittene Naturbegriff: Person – Natur – Sexualität in der kirchlichen Morallehre, hg. v. Franz Böckle, Düsseldorf 1987, 45–68, hinzugezogen.

403 Vgl. DH ³⁹2001, Systematischer Index L1c.

404 *Das Naturrecht im Disput*, 9.

405 Zur Kritik am ›nomos‹ s.u.

406 GS 11: ad solutiones plene humanas (vgl. DH 4311).

407 Vgl. *Rückblick und Ausblick*, 126.

408 *Fundamentalmoral*, 266.

Lehre ist die menschliche Handlungssituation bipolar. »Eine angemessene Bestimmung des Verhältnisses von φύσις und ορεξις, von physischer Natur und Vernunftnatur ergibt sich nach Aristoteles erst, wenn man das sittlich Gute im guten Handeln erblickt und die Handlung als tätige Vollendung der Natur begreift, also die Natur auf Handeln und Handeln auf Natur bezieht.«⁴⁰⁹ Der Mensch vermag nicht nur einfach die Ziele seiner natürlichen Strebungen zu verfolgen, sondern zeichnet sich durch die Fähigkeit aus, zu ihnen Stellung zu nehmen. Der Mensch ist im Stande, »aus Einsicht« tugendhaft zu handeln (EN VI 13, 1144b30). Diese aristotelische Betonung der Willentlichkeit hat in der mittelalterlichen Aristoteles-Rezeption zentrale Bedeutung.

Das antike Gründungsmotiv der praktischen Philosophie

Als Folge der ionischen Infragestellung des traditionellen Gesetzes (νόμος) büßt »der Begriff »nomos« in der 2. Hälfte des 5. Jahrhunderts v.Chr. seine allgemeingültige autoritative Geltung« ein und bezeichnet fortan »Sitten und Gebräuche, die nur für eine begrenzte, oft fremde Gemeinschaft verpflichtend«⁴¹⁰ waren. Kritik am Nomos, Aushöhlung von Normen und Autoritäten sind auch in den platonischen Dialogen⁴¹¹ Thema und Triebfeder hinter Platons Vision vom Philosophen als dem idealen Staatsmann, der gegen den athenischen Autokratismus die Relativität amtlicher Macht versinnbildlicht. Für Platon (427–347 v.Chr.) bedarf, was Sitte und Gesetz sagen, der subjektiven Überprüfung am Maßstab der Gerechtigkeit; ihre unreflektierte Übernahme sei hingegen falsche Frömmigkeit.⁴¹² Die Methode, die er lehrt, um beides voneinander zu unterscheiden, nennt er »dialektisch« (διαλεκτική): Die Idee der »Natur« ist, was eine Sache »in Wahrheit« ist, ihr in der Idee hypostasiertes Wesen; es bedarf der Dialektik, um sie zu erkennen.⁴¹³

409 Honnefelder, Natur als Handlungsprinzip, 154.

410 Kerferd/ Flashar, Nomos, Physis und Arete, 13.

411 Vgl. z.B. die Texte bei Rafael Ferbers, Platon, München ²1998, 35–38.

412 Vgl. Ricken, Art. Naturrecht I unter Anführung der »Politeia«. Die Heteronomiekritik Platons nennt Ricken, 135 »paradigmatisch«. Sittlich lebt der vernünftige Mensch, der seinen Geist zu den göttlichen Ideen umkehrt, vgl. Platon, Symp 203d. Wer mit der Ordnung lebt, d.h. wer bei den natürlichen Proportionen »bleibt«, ist gerecht und deshalb sind seine und ihre Handlungen gerecht, nicht umgekehrt. Nach Ricken, 135 bleibt der platonische Naturbegriff mehrdeutig, er kann apriorisch verstanden werden (»Natur des Guten«) und empirisch (»wahre Natur«).

413 Vgl. Phd. 103b5; Phdr. 270d1. Bei Platon bleibt das Bewusstsein auf das objektiv Sittliche gerichtet. Das Gewissen (syneidesis) spielt keine bedeutende Rolle, vgl. J. Stelzenberger, Syneidesis, conscientia, Gewissen. Studie zum Bedeutungswandel eines moraltheologischen Begriffes, Paderborn 1963.

Aristoteles (384–322 v.Chr.) kritisiert Platons ›Dialektik‹⁴¹⁴ – durch Anschauung den Weg des Gerechten zu bestimmen – als methodisch ungenügend.⁴¹⁵ Platons Philosophie schließe nämlich von einer ›substantiellen‹ Idee auf eine nur mögliche Welt. Da aber das Praktische das Zweckhafte per se nicht in sich habe, komme der Ethik eine eigene Wahrheit zu, die nicht mit der theoretischen Wahrheit synonym sei.⁴¹⁶ In der Nikomachischen Ethik orientiert Aristoteles den Gerechtigkeitsbegriff, der bei Platon an der intellektuellen Anschauung orientiert ist, am tatsächlichen Ethos: »man muss nämlich vom (für uns) Bekannten beginnen«⁴¹⁷. Sein Werk setzt die praktische Philosophie in bis dato ungekannter Weise von der theoretischen ab.⁴¹⁸ Seine Feststellung der Vorläufigkeit praktisch-philosophischer Urteile, die er anhand einer »grammatisch-linguistische(n)«⁴¹⁹ Prüfung unternimmt, ist schulbildend. Seine methodische Differenzierung zwischen intellektuellen Aussagen, die auf Basis der unveränderlichen theoretischen Anschauung gemacht werden, und empirischen Erhebungen, die der kontingenten Praxis entstammen, prägt die ethische Diskussion der Studien, die in diesem Teil II vorgestellt werden. Dem Umstand, dass die menschliche Erfahrung Ausgangspunkt und bleibende Voraussetzung der ethischen Reflexion ist, trägt Aristoteles durch eine Lehre des ›klugen Erkennens‹ (φρονεσις) und der ›Billigkeit‹ (επιείκεια) Rechnung.⁴²⁰ Auf die Tradition der sog. ›Tugendlehren‹ kommt Böckle nur am Rande zu sprechen.

414 Vgl. zur Schule der ›Dialektiker‹ Paulys Realencyklopädie der classischen Altertumswissenschaft V,1, München 1958, 320f.

415 Vgl. zur geäußerten Kritik Jürgen Mittelstrass, Die Dialektik und ihre wissenschaftlichen Vorübungen, in: Platon, Politeia, hg. v. O. Höffe, München 1997, 229–249.

416 Vgl. Otfried Höffe, Praktische Philosophie – das Modell des Aristoteles, Berlin²1996.

417 EN I 1095 b1.

418 Das höchste Glück des Menschen bleibt theoretischer und betrachtender Art, weil die theoretische Lebensform die unabhängigste der Tugenden ist, die nur der Vernunft bedarf. Die sog. Teiltugenden brauchten hingegen einen Gegenstand zu ihrem Vollzug: der Freigiebige Geld, der Mutige Kraft oder der Mäßige die Freiheit, vgl. EN X 8, 1178a. Trotzdem ist es das Hervorragendste am Menschen, »mag es auch klein an Umfang sein« (EN X, 1178a1 zitiert nach der Übersetzung von Olof Gigon, München 1972), nach vollkommener Glückseligkeit zu streben. Im Exerzieren der Tugenden, deren höchste – die Vernunft – in uns ist wie etwas Göttliches, strebt der Mensch nach Unsterblichkeit. Dieses Streben ist unserer Natur eigentümlich, vgl. EN X, 1178a5.

419 Hellmut Flashar, Die Platonkritik, 75.

420 Vgl. Hellmut Flashar, Die Platonkritik, in: Aristoteles, Die Nikomachische Ethik, hg. v. O. Höffe, Berlin 1995, 63–82, 81.

Die ›Summa Theologiae‹ des Thomas von Aquin ist in Kenntnis der aristotelischen Ethik geschrieben. Die aristotelische Überlegung, inwiefern menschliche Erkenntnis hypothetischer Natur bleiben muss, wird auch von Thomas angestellt. Die thomanische Ethik, die »das Gesetz unter dem Gesichtspunkt der selbständigen Kreatur«⁴²¹ darstellt, ist die theoretische Basis aller nachfolgenden Modelle der katholischen Sittenlehre, freilich in verschiedenem Sinne. Böckle referiert neben der *natura rationis*-Definition des Aquinaten 1) noch drei spätere Deutungen. Er deutet ›Natur‹ im Rahmen der Ethik 2) als seine Wesensnatur (*natura metaphysica hominis*), 3) als die Wesensnatur des menschlichen Aktes (*natura metaphysica actus humani*) und 4) als die biologisch-physische Natur des Menschen (*natura biologica-physiologica hominis*). An dieser Vierzahl von Naturdefinitionen veranschaulicht Böckle, unter welchen Bedingungen die Kirche ihrer Aufgabe, zur besseren Erkenntnis der Wahrheit beizutragen, in ethischen Dingen s.E. logisch und methodisch konsistent nachkommt. Es werden die Argumente sichtbar, die in Böckles ethischem Konzept zur Unterscheidung zwischen ›ratio ut natura‹ (letztbegründende Vernunft) und ›ratio ut ratio‹ (diskursive Vernunft) führt – eine praktisch-philosophische Unterscheidung, die von nun an Böckles Konzept prägt.⁴²²

8.1.1 *natura rationis*

Diese erste Naturdefinition, in die Böckle einführt, stammt von Thomas von Aquin und ist grundlegend für alle nachfolgenden Definitionen. Wie die antiken Vorlagen spricht Thomas von der Neigung aller Dinge (ihrer ›Natur‹) zu den ihnen eigenen Handlungen und Zielen. Die ganze Schöpfung bestehe in Teilhabe am ewigen Gesetz (*lex aeterna*) (S.Th. q. I–II 91, 2). Der Mensch aber ist auf *ausgezeichnete* Weise (*excellentiori modo*) dem göttlichen Gesetz unterstellt – er nimmt selber an der Vorsehung teil, »da er für sich und für andere ›vorsehen‹ kann«⁴²³. Was sagt das näherhin über die menschliche Erkenntnis aus? Bei Thomas und im Gegensatz zur Kosmologie der Stoa

421 Der Aufbau des thomanischen *lex*-Traktats ist nicht deduktiv zu verstehen, sondern besitzt, laut Merks, *Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie*, 88, in der Zuordnung von metaphysischer und praktischer Erkenntnis »Gründungscharakter« in der *Summa Theologiae*.

422 Nach Merks, *Theologische Grundlage der sittlichen Autonomie*, 247, kommt dem *intellectus* »die ›einfache‹ Wahrheitserfassung zu, der *ratio* dagegen die diskursive Wahrheitsfindung (vg. S.Th. I q. 79, 8), dem *intellectus* das erblickende Erfassen – *intuitus* –, der *ratio* das forschende Nachsuchen – *inquirere* – (II Sent. 9, 1,8 ad 1)«.

423 S.Th. I–II, q. 91, 2 *corpus articuli* in der Übersetzung der Dt. Thomasausgabe. Der lateinische Text heißt: *Inter cetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subjacet, in quantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens* (eigene Hervorhebung).

schenkt die ›lex aeterna‹ keine tiefere Erkenntnis in eine vorgezeichnete Ordnung, sondern das prinzipielle Vermögen, evidente Prinzipien aus der eigenen Vernunft heraus logisch erschließen zu können. Wie bei Aristoteles ist die Handlung eine tätige Vollendung der Natur »im βίος der artspezifischen Praxis«⁴²⁴. Sie ist an gewisse Anlagen gebunden, aber bedeutender noch an den Willen. In Weiterführung des aristotelischen Modells löst Thomas den antiken Zirkel von ›Streben‹ (nach natürlicher Vollendung) und ›Vernunft‹ zugunsten der Vernunft auf. Nach Thomas kann sich der Mensch im Gegensatz zu allen nichtvernünftigen Lebewesen eben nicht nur Ziele setzen und sie verfehlen, er kann für sich und andere gemäß selbsterschlossener Regeln ›vorsehen‹. Die Vernunft, in deren Besitz der Mensch im Gegensatz zum Tier ist, organisiert selbst, wonach gestrebt werden soll. Das Leben ›secundum naturam‹ ist ein *noch zu entwerfendes* Leben ›secundum rationem‹.⁴²⁵

Die thomanische Konzentration auf den Menschen in dessen ausgezeichneter Eigenständigkeit wird von Böckle über die Jahre verschieden dargestellt. Systematisiert man seine Kommentierung des thomanischen Gesetzes-traktats⁴²⁶ in verschiedenen Stadien seines Werkes, erschließt sich dabei die Unterscheidung zwischen der letztbegründenden Vernunft des Menschen und seiner diskursiven Vernunftbegabung als neue Pointe von Böckles Thomas-exegese seit 1965 und seinen fundamentalmoralischen Abhandlungen überhaupt. Dies soll im Folgenden werkdiachron illustriert werden. Nach Böckle versinnbildlicht die Grundlegung der sittlichen Autonomie in der ›lex aeterna‹ die Bedeutung der Transzendenz für die Möglichkeit einer Letztbegründung menschlicher Sittlichkeit, ohne dass ein theologisches Motiv die Selbstausslegung des Menschen nach immanenten Gesetzen behindern würde.⁴²⁷

Es wurde bereits erwähnt, dass sich die Exegese des Lex-Traktats bei Böckle in mehreren Schritten entwickelt. Der Lexikonartikel »Naturrecht in der Moralthologie« steht in seiner Gliederung und Argumentation noch im Duktus der 1950er Jahre. Theologisch bedeutsam heißt »die Frage nach der

424 Honnefelder, Natur als Handlungsprinzip, 154.

425 Zur »*ausschließlich(en)*« anthropologischen Relevanz der ›lex naturalis‹, wie Böckle sie annimmt, vgl. die Erörterungen bei Merks, Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie, 233. Eine Integration dieser, die unmissverständliche Vorordnung der Vernunft heraushebenden Position in ein Konzept der thomanischen Tugenden unternahm jüngst Georg Wieland, Vernunft und Natur. Das Secundum naturam in der Thomanischen Strebens- und Güterlehre, in: Was ist das für den Menschen Gute? Menschliche Natur und Güterlehre (FS Honnefelder), hg. v. J. Szaif/ M. Lutz-Bachmann, Berlin/ New York 2004, 229–245.

426 S.Th. I–II q. 90–108.

427 Zur Bedeutung des ›actus humanus‹ im theologischen Horizont des Thomas vgl. Merks, Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie, 75f.

Geltung des natürlichen Sittengesetzes *in der übernatürlich geoffenbarten Sittlichkeitsordnung*«⁴²⁸. Begrifflich verbindet Böckle mit dem Naturgesetz die Definition der Vernunftnatur sowie die Ableitung der allgemeinverbindlichen Grundgesetze des Handelns (das natürliche Sittengesetz).

Nach 1965 verschiebt sich der Schwerpunkt. Nun zeigt Böckle die theologische Größe des thomanischen Modells in dessen differenzierter Darstellung der »Regelstruktur des Sittlichen«⁴²⁹, das die Formalität und Aufgegebenheit des Menschen bis in das Grundlegende seiner Moral hinein begründet. Die theologische Untersuchung der Gerechtigkeit menschlichen Handelns ist keine Frage mehr unter dogmatischen Vorzeichen, sondern die metaphysische Grundlegung des Gesetzes des freien Handelns. Er untersucht den ethischen Auftrag der Kirche und der Theologie vor der Tatsache der Diversität der weltlichen ethischen Entwürfe. Durch das historische Bewusstsein, welches Mitte der 1960er Jahre in den Wissenschaften wächst,⁴³⁰ werden seine Analysen sensibel für den »Sitz im Leben«⁴³¹ von religiösen moralischen Aussagen. »Nur« das oberste praktische Prinzip, dass das unbedingte Verpflichtetsein des Menschen auf Wollen und Handeln besagt, erlaube in seiner »Unbeweisbarkeit« (S.Th. I–II q. 91,3), religiös interpretiert zu werden.

Gegen den Hintergrund der Sekundärliteratur, die Böckle zur Bedeutung der »lex natura« rezipiert, zeigt sich, dass er die thomanische Partizipations- these in ihrem theologischen Charakter nutzt, um das rechtsphilosophische Naturrecht konzeptionell zu flankieren. Böckle ist an der argumentativen Sicherheit des öffentlichen Rechts interessiert. Die thomanische Naturvorstellung in ihrem theologischen Charakter begründet s.E. nicht nur die sittliche Autonomie des Menschen, sondern verhilft auch der politischen Ordnung der Welt zu ihrer Dignität.⁴³² Böckles Kollege Arntz, der Böckle ja zu seiner naturrechtlichen Begriffsgenese angeregt hat, bevorzugt hingegen eine phänomenologische Entfaltung der *prima principia* in einer auf »den Anderen« konzentrierten Ethik.⁴³³

428 Art. *Naturrecht in der Moraltheologie*, 826 (dort nicht kursiv).

429 Honnefelder, *Natur als Handlungsprinzip*, 175.

430 Man beanstandet eine metaphysische »Konjunktorempfindlichkeit«, vgl. Arntz, 113.

431 *Natur als Norm in der Moraltheologie*, 75.

432 In *Rückblick und Ausblick*, 126f., heißt es unter Verweis auf den Rechtsphilosophen Welzel, die Idee des Naturrechts liege »im Gedanken des *unbedingten Verpflichtetseins* einer Rechtsordnung«; vgl. zur Rezeption Wetzels ebenfalls *Fundamental-moral*, 256–258. In späteren Aufsätzen behandelt Böckle zusätzlich Autoren der kritischen linksorientierten Theorie bzw. sozialphilosophische Autoren (Marcuse, Plack), die in ihrem Bemühen, so *Theonome Autonomie*, 22, um das gesellschaftlich »reife Bewusstsein« engagiert sind.

433 Arntz, 118ff. zitiert Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception* (1945), bei dem er die Kombination von rationaler und affektiver Begegnung

Anfang der 1970er kommen für Böckle einige philosophische Gesichtspunkte »noch klärend und präzisierend«⁴³⁴ zu den Differenzierungen von Arntz hinzu. Sie resultieren aus der Arbeit Wolfgang Kluxens zur theologischen Ethik des Thomas sowie deren Rezeption bei Ludger Oeing-Hanhoff.⁴³⁵ Spätestens 1972, mit Erscheinen des Aufsatzes »Theonome Autonomie. Zur Aufgabenstellung einer fundamentalen Moralthologie«, stehen die Formulierungen fest, die Böckle beibehalten wird, um die Bedeutsamkeit der thomanischen Auslegung der Teilhabe an Gottes Gesetz darzustellen. Sie lassen sich wie folgt zusammenfassen: In der christlichen Ethik seien zwei Fragestellungen zu unterscheiden, und zwar die Frage nach der inhaltlichen Begründung und Geltung moralischer Aussagen (Fragen der diskursiven Vernunft) von der Frage nach dem Grund sittlicher Beanspruchung überhaupt (Frage der letztbegründenden Vernunft). Während die erste Frage genuin ethisch sei, sei die »Frage nach dem natürlichen Sittengesetz« primär nicht eine Frage der Ethik, sondern *ein Problem der Metaphysik menschlichen Handelns*.⁴³⁶ In der Beantwortung dieser zweiten Frage sieht Böckle die eigentliche »Aufgabe der theologischen Ethik«⁴³⁷.

Kluxen hatte in seiner maßgeblichen Thomasstudie herausgestellt, wie Ethik und Metaphysik bei Thomas einander bedingen, wiewohl sie begrifflich zu trennen sind. Nach Kluxen ist die Position der ›lex aeterna‹ »keine primäre und unmittelbare; sie muss aufgefaßt werden als das Ergebnis einer Reflexion auf die Gründung dessen, was sich in der praktischen Erfahrung zeigt«⁴³⁸. Der Spruch des menschlichen Urgewissens (synderesis⁴³⁹), das Gute

umgesetzt sieht. Die auslegende Vernunft sei auf Kommunikation angewiesen, die zur ›Ur-doxa‹ gehöre. Arntz rezipiert außerdem Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini* (1961). Er spricht davon, dass die Voraffektivität und Unbedingtheit der Anerkennung des anderen rational anzuerkennen sei und durch bewusste Selbstbindung an »inkarnierte« Subjekte in »der Kontingenz der Abschattungen« (Arntz, 120) im Bewusstsein gehalten werde. Dass Arntz bereits seinerzeit die heute in der Theologie populäre Philosophie von Levinas rezipiert, verdient der Hervorhebung.

434 *Natürliches Gesetz als göttliches Gesetz in der Moralthologie*, 174.

435 Vgl. Wolfgang Kluxen, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Mainz 1964; Ludger Oeing-Hanhoff, *Der Mensch: Natur und Geschichte? Die Grundlagen und Kriterien sittlicher Normen im Licht der philosophischen Tradition*, in: *Naturngesetz und christliche Ethik*, 13–47.

436 *Theonome Autonomie*, 39. Böckle zitiert Kluxen, dessen Arbeit diese Differenzierung so zum ersten Male ausführt.

437 *Theonome Autonomie*, 22.

438 Kluxen, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, 234.

439 Vgl. den Begriff in *Rückblick und Ausblick*, 123. Das in der Scholastik gebräuchliche ›synteresis‹ (synderesis) für ›Urgewissen‹ bezeichnet die Fähigkeit der menschlichen Vernunft zur Erkenntnis der ersten moralischen Prinzipien und Regeln im Unterschied zur Fähigkeit ihrer Anwendung auf den einzelnen Fall,

sei zu tun und das Schlechte zu meiden, den Böckle den ›transzendentalen Sollensspruch‹ nennt, wird als das Grundprinzip der natürlichen Sittlichkeit als *Vorbedingung* der diskursiven Vernunft erörtert. Die Frage des ›Warum‹ der menschlichen Sittlichkeit wird von der Frage des diskursiv aufweisbaren ›Was‹ getrennt (S.Th. I–II q. 91,3 respondeo). Denn die thomatische Vorlage unterscheidet epistemologisch zwischen dem Status von Prinzipien und Konklusionen. Folgesätze, also auch die Sätze des natürlichen Sittengesetzes, sind nach Thomas diskursiv erarbeitet. Ihre präskriptiven Aussagen gehören dem Bereich der Geschichtlichkeit an (*ius gentium*) und können Fehler aufweisen. Denn sie haben es nicht mit Notwendigem zu tun, sondern mit Einzelhaftem und Zufälligem und besitzen deshalb nicht jene unfehlbare Gewissheit, die den erwiesenen Folgesätzen der Wissenschaft eigen seien (S.Th. I–II q. 91,3 ad 3).

Kluxen gibt Böckle die systematische Unterscheidung an die Hand, um Ethik »innerweltlich«⁴⁴⁰ erfassen zu können, ohne den Autonomiebegriff Immanuel Kants bemühen zu müssen. Die scholastisch-metaphysische ›Gründung‹ der sittlichen Autonomie, so Kluxen, »gibt den Raum konkret-praktischen Verhaltens der freien und schöpferischen Bestimmung durch die Vernunft frei« (das ›Gegründete‹), »wobei die allgemeinen grundlegenden Prinzipien auch in der (hinsichtlich der Bestimmung im Einzelnen) freien Gestaltung des Handelns als maßgeblich und rahmengebend anwesend bleiben«⁴⁴¹. Böckle verknüpft die Ergebnisse von Kluxen mit seinen eigenen Überlegungen zum sinnvollen Einsatz des theologischen Naturrechts. Das profane naturrechtliche Anliegen, Gesetze zur Konstitution der Gesellschaft zu entwickeln, werde, so Böckle, durch die Theologie des Aquinaten geschützt. Die Theologie diene dem Gemeinwohl. Wo die Rechtsphilosophie an die »Grenze des Naturrechts«⁴⁴² rühre, erweist sich für Böckle die Theologie als geistige Heimat des westlichen Freiheitsethos.

8.1.2 *natura metaphysica hominis*

Die zweite Naturdefinition, in die Böckle einleitet, geht auf Gabriel Vázquez (1549–1604) zurück. Vázquez thematisiert Verbote, die sich aus der ›Natur der Sache‹ (*natura rei*) erschliessen – also Verbote, die nicht deshalb beständen, weil sie durch einen Gott eingegeben seien, sondern weil ihnen von Natur aus Vernünftigkeit zukomme. In der Schrift ›Materia de Legibus‹ stellt er fest, dass die Gesetze des Naturgesetzes im Gegensatz zu denen des positiven Gesetzes unabhängig vom Willen Gottes gelten, »insofern ein Akt

die als ›conscientia‹ (Gewissen) bezeichnet wird (vgl. S.Th. I q. 79, 12; I–II q. 94, 1 ad 2; De Ver 15–17).

440 *Theonomie Autonomie*, 23.

441 Kluxen, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, 235f.

442 Hans Welzel, *Wahrheit und Grenze des Naturrechts*, Bonn 1963.

mit gewissen Umständen [...] der rationalen Natur entgegengesetzt⁴⁴³ sei. Dispensgründe von einem Naturgesetz (im Horizont der Epikie-Lehre) bestehen für Vázquez nicht.⁴⁴⁴ Seine Überlegungen zu einer invarianten Ordnung unabhängig von Gott schließen bei der Thomasrezeption von Francisco de Vitoria (1483–1546) an, dem Begründer der Spätscholastik.

Vázquez' Überzeugung, es gebe Wesentliches in der Natur, das in sich gut sei, wird von Arntz 1965 als eine nicht konsistente »petitio principii«⁴⁴⁵ herausgestellt, die sich in ihrer Struktur in der Transzendentaltheologie Karl Rahners wiederhole.⁴⁴⁶ Rahner hatte in den 1950er Jahren eine erste systematisch-kritische Betrachtung des Naturrechts auf Basis der Existentialphilosophie ausgelöst,⁴⁴⁷ indem er die Beobachtung äußerte, dass es in der katholischen Morallehre einen Überhang hypothetischer Ableitungen gebe, die s.E. zum Verlust »jenes ›wirklich bleibende[n] sein sollende[n]‹ Wesen[s] des Menschen«⁴⁴⁸ geführt habe. Rahners Vorschlag, trotz der Verfahrensschwierigkeiten, die er sah, den Versuch zu unternehmen, ein metaphysisches Profil allgemeingeltender humaner Kennzeichen zu benennen, wird nun vor dem Horizont des Arntz'schen Vázquez-Vergleichs selbst fragwürdig. Jeder Versuch, die »materia necessaria als das Fundament [der] iudicia stark« zu machen und »die menschliche Natur als das Naturgesetz selbst«⁴⁴⁹ aufzufassen, darauf weist Arntz und im Anschluss an ihn Böckle hin, bleibe notwendig dem Kontingenten verhaftet.⁴⁵⁰ Vázquez z.B. habe sich auf physische

443 *Materia de legibus*, q. 100, a.8, in: Gabriel Vázquez, *De legibus IV*, Madrid 1973, 202–210, 205, zitiert nach Isabelle Mandrella, *Das Isaak-Opfer: historisch-systematische Untersuchung zu Rationalität und Wandelbarkeit des Naturrechts in der mittelalterlichen Lehre vom natürlichen Gesetz*, Münster 2002, 219: *sed constat ex natura rei, ex eo scilicet quod actus aliquis cum iis aut aliis circumstantiis natura sua et sine alia prohibitione opponitur rationali naturae ut rationalis est tamquam disconveniens, sicut quaedam natura sua opponuntur naturae hominis qua animal aut qua vivens est.*

444 Vgl. Mandrella, 221.

445 *Natürliches Gesetz als göttliches Gesetz*, 173.

446 Vgl. Arntz, 89.

447 Vgl. Kapitel 5 dieser Arbeit.

448 Karl Rahner, Art. Naturrecht, in: *LThK VII* (1962), 827; vgl. Bemerkungen über das Naturrecht und seine Erkennbarkeit, in: *Orientierung 19* (1955), 239–243.

449 Arntz, 111.

450 Der philosophische Schulstreit, der in der sog. Spätscholastik des 16. Jahrhunderts zwischen den beiden Jesuiten Gabriel Vázquez und Francisco Suárez besteht, vgl. hierzu Rainer Specht, *Zur Kontroverse von Suárez und Vázquez über den Grund der Verbindlichkeit des Naturrechts*, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 45* (1959), 235–255, und *Material zahlreicher Naturrechtskritiken ist, wird von Böckle nicht vertieft.*

Naturvorstellungen stützen müssen, um seine Theorie der menschlichen Wesensnatur anwenden zu können.⁴⁵¹

Deshalb fragt Arntz in seiner historisch-kritischen Methodenstudie, ob das Naturrecht »überhaupt auf das reine Wesen des Menschen« gegründet werden müsse. Böckle wiederholt diese Frage und beantwortet sie mit einer für unseren Sachverhalt interessanten Bestimmung. Rahners Existentialien, so sieht er nun, seien »praktisch nichts anderes, als was sich auch in den bei Thomas erwähnten ersten Prinzipien der Vernunft darbietet: die transzendente Verwiesenheit des Menschen, die Erkenntnis, daß er sich in Leiblichkeit und Geschichtlichkeit verantwortlich zugelastet ist, und ähnliches mehr«⁴⁵². Was Rahner demzufolge gut gesehen habe, sei die Tatsache, dass eine transzendente Beziehung bestehe, derzufolge in der realen Ordnung ein »unveräußerlicher Gehalt« von Wesenseigenschaften anzunehmen sei, die unbeliebig seien. »Greifbar«⁴⁵³, so Böckle in Kenntnis der jüngeren Thomasforschung, seien diese Existentialien aber nur in der konkretisierten Form des positiven Gesetzes. Unter der Beschränkung, dass der »Absolutheit des Anspruchs« notwendig eine »stete Relativität des konkreten Inhalts«⁴⁵⁴ gegenüberstehe, brächten die Überlegungen zur »natura metaphysica hominis«, wie Böckle erst in der mittleren Phase seines Schaffens (nach 1965) erkennt, keinen praktisch-philosophischen Fortschritt.

8.1.3 *natura metaphysica actus humani*

Die dritte Naturdefinition, die Böckle in seinen Texten zum Naturrecht nennt, lässt sich auf den spanischen Jesuitentheologen Francisco Suárez (1548–1617) zurückführen.⁴⁵⁵ Auch Suárez argumentiert mit der »Wahrheit«

451 Böckle nimmt erst Jahre nach dem Vortrag von Arntz auf dem Moralthnologenkongress inhaltlich auf Vázquez Bezug, vgl. *Natürliches Gesetz als göttliches Gesetz*, 184ff., wörtlich aufgenommen in: *Theonome Rationalität als Prinzip der Normbegründung bei Thomas von Aquin und Gabriel Vazquez* (1977). Dieser Text basiert in wichtigen Passagen auf den Forschungsergebnissen von José M. Galparsoro Zurutuza, *Die vernunftbegabte Natur, Norm des Sittlichen und Grund der Sollensforderung. Systematische Untersuchung der Naturrechtslehre Gabriel Vázquez*, Bonn 1972. Die Arbeit geht auf eine Anregung Böckles zurück.

452 *Rückblick und Ausblick*, 128, vgl. auch die Aufzählung Art. *Naturrecht*, 826 »Geistigkeit in Wahrheit, Freiheit, Gottbezogenheit, Geschichtlichkeit, Zweigeschlechtlichkeit und soziale Bezogenheit«. In der Fundamentalmoral wird Böckle diese Kriterien »Werte« nennen.

453 *Rückblick und Ausblick*, 133.

454 José M. Galparsoro Zurutuza, 202; zitiert nach *Theonome Rationalität als Prinzip der Normbegründung bei Thomas von Aquin und Gabriel Vazquez*, 225.

455 Böckle berücksichtigt die Person und das Werk von Suárez nur in dem Artikel *Natur als Norm in der Moralthologie*. Arntz, der die Vorlage von Böckles Aus-

des Naturgesetzes. Anders als sein Mitbruder Vázquez hebt er den gesetzgebenden Willen Gottes als konstitutives Element des Naturgesetzes hervor. Obwohl Gott über die Freiheit ›als Herrscher‹ (gubernator et iudex) verfüge, habe er sich selbst notwendig an das Gebotene des Naturgesetzes gebunden, eben weil es intrinsisch gut sei. Durch die göttliche Selbstbindung ist das Naturgesetz nach Suárez gleichzeitig normatives Recht und religiöse Pflicht. Es gibt nicht nur das Gute (und Böse) an, sondern verpflichtet durch göttlichen Entscheid auch zur Erfüllung des Guten und zur Vermeidung des Bösen. Für Suárez ist es unsinnig, »zwischen ›actus malus‹, ›peccatum‹ und ›culpa‹ zu unterscheiden, weil alle drei den gleichen Sachverhalt bezeichnen«⁴⁵⁶. In seinem Werk manifestiert sich die »endgültige Durchsetzung einer rationalistischen Theorie des Naturgesetzes«⁴⁵⁷.

Böckle versteht das Konzept des Suárez als Versuch, die Wesensnatur der menschlichen *Handlung* zu erschließen. Er hält dessen Herangehensweise zugute, dass Suárez versuche, eine größere Nähe zu den sittlichen Forderungen herzustellen. Seine Methode frage nach der Natur des Aktes hinter der Vielzahl der konkreten Akte. Dass nach der intelligiblen Struktur konkreter Handlungen zu fragen sei, trifft nach Böckle zu. Doch sei zweifelhaft, ob der Versuch, von der »konkreten Erfahrung zu einem apriorischen Wesensgesetz«⁴⁵⁸ vorzustoßen, den Erfolg einer Wesensbestimmung des Aktes bescheren würde. Wie die Suche nach der ›natura metaphysica hominis‹ verbleibe diese logische Ableitung im Erfahrungshorizont der Zeit.⁴⁵⁹

Die traditionelle Lehre von den Quellen der Moralität, die zwischen Umständen, subjektivem und objektivem Handlungsziel unterscheidet, zeigt für Böckle die zunehmende Marginalisierung des Willensakts in der katholischen Naturrechtslehre. Die grundsätzliche Berechtigung dieser Methode zur Bestimmung von sittlichen Urteilen wird in Böckles Texten nicht in Abrede

führungen über den vierfachen Naturbegriff im Thomismus liefert, behandelt zwar die *natura metaphysica actus humani*-Definition, differenziert sie aber nicht als eine eigene Auffassung. Er fasst die sog. Spätscholastiker inhaltlich zusammen. Als vierten Naturbegriff führt Arntz, 117 den Naturbegriff Ulpians an, der das Naturgesetz als kosmische Ordnung begreift.

456 Mandrella, 239 unter Anführung von Francisco Suárez, *De legibus*, lib. II, cap. 6, n.16, in: ders., *De legibus III*, hg. v. L. Pereña y V. Abril, Madrid 1974, 99.

457 Mandrella, 234.

458 *Natur als Norm in der Moraltheologie*, 86.

459 Böckle, *Natur als Norm in der Moraltheologie*, 86, gibt ein Beispiel aus der Sexualmoral. Seit der Entdeckung der weiblichen Eizelle weiß man um den Geschlechtsakt als Akt zweier biologisch gleichgewichtiger Partner. Vorher habe die Vorstellung gegolten, dass nur der männliche Samen für die Zeugung ausschlaggebend sei, »einem Sämann vergleichbar, der Samen in die Ackerfurche streut«. Diese Fehlannahme habe zu der Behauptung geleitet, jeder Vollzug des Beischlafes sei per se ein Zeugungsakt.

gestellt, jedoch wird die wirkungsgeschichtliche Engführung dieses kasuistischen Verfahrens herausgestellt. Gemäß Böckle ließe sich zeigen, wie aus der Intention des Handelnden (*finis operantis*) langsam ein »hinzugefügter Akt«⁴⁶⁰ geworden sei und sich die ethische Handlungsanalyse, die eigentlich auf der Beurteilung von objektivem *und* subjektivem Tatziel basiert, auf die Beurteilung einzig des objektiven Handlungszieles (*finis operis*) konzentriert habe. Damit habe sich die Lehre von den Quellen der Moralität zu einem prominenten Beispiel entwickelt für die Fallstricke, die mit der Idee einer ›*natura metaphysica actus humani*‹ verbunden seien. Die konkrete Person degeneriert zum Akzidens der Handlung. Die aristotelische Hermeneutik, die das konkrete Sein als erste Substanz oder wie Böckle sagt als das ›*realste*«⁴⁶¹ Sein zählt, wird negiert. Für Böckle, in dessen Arbeit die verschiedenen menschlichen Akte ausschließlich ›*als Teil* einer umfassenden [konkreten] Entwicklung, ja eines ganzen Lebens ihre eigentliche Sinnfülle«⁴⁶² gewinnen, bleibt dieses moraltheologische Klassifizierungssystem ohne Stellenwert.

8.1.4 *natura biologica physiologica*

Böckles letzte Einführung in die Geschichte des Naturrechts hebt auf ein Modell ab, das sich mit der ›Relevanz biologischer Gesetze zu einem vernunftgemäßen Leben«⁴⁶³ beschäftigt. Diesem Modell liegt die Motivation zugrunde, den ganzen, Geist und Leib vereinenden Menschen innerhalb einer göttlichen Schöpfungsordnung zu betrachten. In der Art, wie ›das formale Prinzip ›*secundum naturam*‹ durch den Rückgriff auf die ›*inclinationes naturales*«⁴⁶⁴ ergänzt wird, zeugt dieses Modell von einem Weltbild, in dem

460 *Rückblick und Ausblick*, 135.

461 *Rückblick und Ausblick*, 135.

462 Böckle distanziert sich ausdrücklich von Versuchen, die Wesensnatur des Aktes metaphysisch zu bestimmen. Seines Erachtens speisen sich solche Versuche aus dem Motiv, den Menschen aus seiner sittlichen Aufgabe zu entlassen. Böckle nimmt Bezug auf Papst Pius XII., AAS 44 (1952), 784. Von einer ›innerorganischen Zweckordnung‹ zu sprechen, ging nach Böckle nicht ›auf das Konto der wissenschaftlichen Moraltheologie‹, sondern entsprang ›dem Bemühen, das Ergebnis abstrakter Überlegungen dem ›Volk‹ einsichtig zu machen‹ (*Rückblick und Ausblick*, 139). Vgl. ähnlich in *Theonome Rationalität als Prinzip der Normbegründung bei Thomas von Aquin und Gabriel Vazquez*, 226. Dort heißt es, Ethik als Bewahrung der Natur des Aktes könne nur aus pastoralen, nicht aus philosophischen Erwägungen ›versuchen, von der Gefährdung der Gesamtordnung (*ex periculo communi*) aus gegen jede Zulassung einer Ausnahme zu argumentieren«.

463 *Theonome Rationalität als Prinzip der Normbegründung bei Thomas von Aquin und Gabriel Vazquez*, 218.

464 *Rückblick und Ausblick*, 139; *Natur als Norm in der Moraltheologie*, 88f.

die »vorgegebene Wirklichkeit«⁴⁶⁵ bis in biologische Regelmäßigkeiten hinein Gottes Willen offen zu legen vermag. Böckle setzt diese normative Sicht auf die faktische Natur mit dem Neo-Thomismus des 20. Jahrhunderts gleich.⁴⁶⁶ Dort habe man im Rekurs auf die »faktische« Natur des Menschen und seine Akte dessen biologisch-physiologische Natur überbewertet und ihr mehr Bedeutung zugesprochen als der Tatsache, dass die Person ihre Natur erst zu deuten habe. Die Relativität der Gültigkeit, die naturwissenschaftliche Erkenntnisse besitzen, so sein Vorwurf, bleibt so strukturell unberücksichtigt. Die geschaffene Welt wird divinisiert.⁴⁶⁷ Dass es sich bei den natürlichen Neigungen um ein Dispositionsfeld der praktischen Vernunft und das heißt um aufgebene Bedingungen handelt, wird dabei unterschätzt.⁴⁶⁸

465 A. Vermeersch, *De castitate et de vitiis contrariis*, Rom ²1921, n. 305 zitiert nach *Theonome Rationalität als Prinzip der Normbegründung bei Thomas von Aquin und Gabriel Vazquez*, 227. Böckle fasst die Vorstellung von Vermeersch, die wirkliche Ordnung sei metaphysisch zu denken, wie folgt zusammen: »Die Wesensordnung, die aus dem Wesen der Dinge bestimmt wird, [sei] als Gottes Ordnung selbst [zu sehen]. Diese Ordnung könne in ihrer Substanz oder auch nur in ihrer Integrität verletzt werden. Jede Verletzung, [...] die den Menschen und seine Naturanlage betrifft, [sei] als substantielle Verletzung objektiv immer schwere Sünde« (ebd.).

466 Nach Böckles Einschätzung setzte nicht Gabriel Vázquez und dessen Prinzip der inneren Widerspruchslosigkeit der Wesensnatur den Beginn der absoluten Autonomie des Naturrechts, sondern das neuscholastische Naturrecht des 20. Jahrhunderts. Bei Vázquez bleibe Gott Garant der inneren Wesensnotwendigkeit der Dinge, während das neothomistische Naturrecht eine unabhängige transzendente Ordnung darstelle. Vgl. *Theonome Rationalität als Prinzip der Normbegründung bei Thomas von Aquin und Gabriel Vazquez*, 222; Hans Welzel, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, Göttingen ¹1962, 97.

467 *Theonome Rationalität als Prinzip der Normbegründung bei Thomas von Aquin und Gabriel Vazquez*, 227: »Wir stehen hier bei der neothomistischen Theorie vom natürlichen Sittengesetz, wie sie die Verlautbarungen des kirchlichen Lehramtes in diesem Jahrhundert weitgehend bestimmt hat.« Prominentes Beispiel ist die Enzyklika »*Humanae Vitae*« von Papst Paul VI., in der unter Verweis auf die »Natur des Menschen« davon gesprochen wird, dass die Meinung »völlig irrig« sei, »ein absichtlich unfruchtbar gemachter und damit in sich unsittlicher ehelicher Akt könne durch die fruchtbaren ehelichen Akte des gesamt ehelichen Lebens seine Rechtfertigung erhalten« (HV 14).

468 Vgl. *Theonome Rationalität als Prinzip der Normbegründung bei Thomas von Aquin und Gabriel Vazquez*, 218 unter Anführung einer These von J. Endres, *Deutsche Thomas Ausgabe* 20, Heidelberg 1943, 429.

Für Böckle handelt es sich hier deshalb »um eine Fehlentwicklung aus dem dritten Naturbegriff«⁴⁶⁹. Die Vorordnung der Vernunft, wie sie Thomas

469 *Rückblick und Ausblick*, 139, genauso Wilhelm Korff, Norm und Sittlichkeit, Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft = TTS 1, Mainz 1973, 62–112; ders., Wege empirischer Argumentation, in: HCE 1 (1978), 83–125, 89. Böckle eignet sich eine Deutung der thomanischen ›inclinationes naturales‹ an, die von Korff vorgeschlagen worden ist. Korff versteht die natürlichen Neigungen als der Beliebigkeit entzogen und als »empirische Basis aller Moralität«. Sie sind ein »elementares Dispositionsfeld menschlichen Seinkönnens« (84), das jedoch noch der normativen Bestimmung bedarf. Anderer Meinung ist Martin Rhonheimer, Natur als Grundlage der Moral, Die personale Struktur des Naturgesetzes bei Thomas von Aquin: Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik, Innsbruck 1987. Rhonheimer expliziert seine Kritik an den Texten Franz Böckles. Er lässt die Arbeit Korffs, durch die Böckles eigene Position angeregt ist, außen vor. Im Kern wirft Rhonheimer, 111, Böckle vor, dass bei ihm jede willentliche Stellungnahme zum Leben prinzipiell auf der ›vorsittlichen‹ Ebene bleibe. Rhonheimers Untersuchung der Bedeutung der ›lex naturalis‹ bei Thomas stellt sich die Frage, ob eine solche Vorordnung der Vernunft vor der Natur praktisch möglich sei. Realiter könne die natürliche Neigung nicht inhaltslos sein (vgl. 79–84). Indem die Vernunft eine ursprünglich nicht-geistige natürliche Neigung als Gut wahrnehme bzw. vergegenständliche, erschließe sich diese Neigung in einer materialen Form personal. Bei der Kritik Rhonheimers müssen drei Ebenen unterschieden werden. Begrifflich wird ihr durch die *Fundamental-moral* zum Teil das Fundament entzogen, auch wenn Rhonheimer nicht zur Kenntnis nimmt, dass Böckle dort, im Unterschied zu den vorhergehenden Veröffentlichungen zur ›theonomen Autonomie‹, nicht mehr von ›vorsittlichen‹, sondern von *sittlich relevanten* Werten spricht, in dem Anliegen, ›Normativität‹ in einem ontologisch-existentialen Sinn begrifflich besser berücksichtigen zu können. Auf philologischer Ebene muss nüchtern festgehalten werden, dass Böckle unverhältnismäßig weniger ausführlich als Rhonheimer über die ›inclinationes naturales‹ arbeitet; vgl. deshalb zu deren Interpretation und zum kritischen Gespräch mit Rhonheimers Thesen Honnefelder, Die Relevanz der Natur für die Ethik, bes. 178–180; Wolfgang Kluxen, Normative und entwerfende Vernunft: Das Ethos und die Tugend, in: L. Honnefelder (Hg.), Sittliche Lebensform und praktische Vernunft, Paderborn 1992, 105–123; Georg Wieland, Secundum naturam vivere. Über das Verhältnis von Natur und Sittlichkeit, in: B. Fraling (Hg.), Natur im ethischen Argument, Freiburg i.B. 1990, 13–32, bes. 21–26. Auf der theologischen Ebene, und durch sie sind die ethischen Anliegen Böckles hauptsächlich gespeist, verkennt Rhonheimer, der sich ja um den Schutz christlicher Werte verdient machen will, sowohl Böckles Motive als auch die Stärken seines Konzepts. Böckles Autonomiegedanken ist von dem ›justa-autonomia‹-Gedanken der Konzilsväter (vgl. GS 36) her zu interpretieren. Wie gerade die frühen Schriften zeigen, ist es genuin theologisch. Ihm geht es um eine theologische Haltung, die die Gesellschaft und Wissenschaft in ihrer Autonomie anerkennt und ihre Beständigkeit, Wahrheit, Gutheit und Ordnung hervorhebt. Es geht ihm, wie Mieth, Art. Autonomie, in:

vertritt, werde durch die Annahme einer doppelten Partizipation – der Vernunftnatur am göttlichen Gesetz und der Leibnatur am biologischen – aufgehoben.

Bei Böckle ist nicht die Natur normativ, sondern das Verständnis, das sich die Vernunft über sie macht.⁴⁷⁰ Dies gibt ihm die Freiheit, einen biologisch-naturalen Sachverhalt nach der Bedeutsamkeit des Zusammenhangs zu bestimmen. Um im menschlichen Dasein sinnvoll zu handeln, könne es z.B. notwendig sein, dass der Arzt zeitweise gegen die Natur agieren müsse um für die Natur, nämlich für die Heilung zu sein.⁴⁷¹ Für Böckle besitzt die leibliche Struktur ›an sich‹ keine ethische Normkraft.⁴⁷²

NHthG 1 (1991), 139–148, 141 es ausdrückt, um »eine Befreiung zum Dialog«. In der Tat versteht Böckle diese Befreiung nicht in der metaphysischen Feststellung von Gütern verwirklicht, wie Rhonheimers Thesen zur Natur als Grundlage von Moral beinhalten, sondern umgekehrt in der Offenheit des Wertediskurses; vgl. in gleichem Sinne die Rezension von Josef Römelt in: ZKTh 2 (1989), 211–216, 216; vgl. Merks, Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie, 108 zur thomanischen Ethik als einer »Ethik des Könnens«.

470 Erster »unmittelbarer Maßstab für die Sittlichkeit«, Oeing-Hanhoff, *Der Mensch: Natur oder Geschichte?*, 35, ist die »humane Existenz«; vgl. *Rückblick und Ausblick*, 140.

471 Vgl. *Kritische Überlegungen zum Naturbegriff*, 1.

472 Auch in Böckles Texten werden biologische Informationen gebraucht, wenn es darum geht, Position gegen eine biologisch argumentierende ethische Beurteilung zu beziehen. So unterbaut er seine Meinung, der einzelne Geschlechtsakt dürfe nicht als abstrakter Akt beurteilt werden wie folgt: In der weiblichen Natur selbst gäbe es Zeiten der Unfruchtbarkeit, weshalb man »lediglich von einem hormonalen Zyklus, der in seiner Gänze total auf Fruchtbarkeit hin angelegt« (*Natur als Norm in der Moralthologie*, 88) sei sprechen sollte. Böckle entwirft jedoch mit biologischen Argumenten keine Ethik. Die Missverständnisse, die s.E. aus dem heterogenen Gebrauch des Naturbegriffs resultieren, führen dazu, dass er 1987, in seiner letzten Veröffentlichung, die sich speziell mit dem Naturrecht beschäftigt, vgl. *Der umstrittene Naturbegriff*, den Begriff ›Natur‹ ausdrücklich vermeidet.

9. Die Möglichkeit der Letztbegründung von Sollensaussagen

Die Defizite einer materialen Herleitung des Normativen, die für Böckle den spekulativen Wertelehren der neuscholastischen Moralthologie anhaften, wecken seine Aufmerksamkeit für die kantianische Erörterung der ›Bedingungen der Sinnlichkeit‹⁴⁷³, die von allen nachmetaphysischen Entwürfen vorausgesetzt wird. Böckle interessiert sich für ethische Modelle, die die Verallgemeinerbarkeit ihrer Aussagen nicht unter Abwertung der Lebenserfahrung erreichen. So macht er Bekanntschaft mit der auf der kantianischen Rationalitätsidee fußenden Wissenschaftsmethodologie, die zu Beginn der 1970er Jahre in der theologischen Ethik an Anerkennung gewinnt. Einige dieser wissenschaftstheoretischen Studien von Autoren wie Apel, Habermas, Kambartel oder Lorenzen zu den Bedingungen normativer Geltungseinsicht, die damals erscheinen, erweisen sich nach Böckle ertragreich, um die subjektive Struktur der Ethik mit den Bedingungen des gegenwärtigen Lebens zu begründen. Er nutzt Impulse dieser Arbeiten und vollzieht damit als Theologe die ›Rehabilitierung‹ der praktischen Philosophie mit.⁴⁷⁴ Seine Texte, in chronologischer Reihenfolge sind es die für Böckle programmatischen Artikel »Theonome Autonomie«, »Theonomie und Autonomie der Vernunft«, »Natürliches Gesetz als göttliches Gesetz in der Moralthologie«, »Moralthologie und philosophische Ethik«⁴⁷⁵ sowie ein Übersichtsartikel zu analy-

473 Vgl. zum Begriff ›Sinnlichkeit‹ KrV B 332/ A 276 = Immanuel Kant, Werkausgabe in zehn Bänden, hg. v. W. Weischedel, Darmstadt 1968, 3, 297: »Wenn wir aber auch von *Dingen an sich selbst* etwas durch den reinen Verstand synthetisch sagen könnten (welches gleichwohl unmöglich ist), so würde dieses doch gar nicht auf Erscheinungen, welche nicht Dinge an sich selbst vorstellen, bezogen werden können.«

474 Böckle stützt sich aus dem philosophischen Fachbereich auf Überlegungen von Karl-Otto Apel, Helmut Fahrenbach, Karl-Heinz Ilting, Manfred Riedel, Ingrid Craemer-Ruegenberg und Oswald Schwemmer. Alle diese Autoren sind auch in der zweibändigen Aufsatzsammlung herausgegeben von Riedel, *Die Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, dokumentiert.

475 Der Artikel *Theonome Autonomie* von 1972 erscheint in mindestens vierfacher Ausführung zwischen 1972–1975, vgl. die Nummern 127 A, 133A, 152A, 203A bei Reiter, vgl. die Literaturangaben in Kapitel 7 Fn. 19.38. Zum Aufsatz *Moralthologie und philosophische Ethik* aus dem Jahre 1977 vgl. auch die Nr. 212A bei Reiter.

tischen Methoden der Gegenwart⁴⁷⁶, zeigen die Überzeugung, dass man metaphysische Erkenntnisse nur über den Weg der Ethik erhalten und nicht über die Logik ableiten kann.

Böckles Engagement für eine ›Theologie der Welt‹ äußert sich nicht in einer politischen Theologie der Befreiung, wie sie ebenfalls zu dieser Zeit entsteht. Böckle hat die Neigung, die Emanzipation der Gesellschaft durch die Erarbeitung eines Konzepts rationaler Normbegründung zu fördern.⁴⁷⁷ Er definiert die Qualität des Religiösen im Spiegel der praktischen Philosophie.⁴⁷⁸ Praktisch-philosophische Konzepte untersuchen die »strukturellen Bedingungen und Bezüge menschlicher Praxis« unter besonderer Berücksichtigung der »normativen Prinzipien ›richtigen‹ Handelns«⁴⁷⁹.

Die Geschichte der Praktischen Philosophie kennt gegenläufige Vorgehensweisen: praktische Philosophien denken entweder von »der bestimmenden Idealität zur bestimmbaren Realität« (Aristoteles, Idealismus) oder sie setzen gegenläufig und in kritischer Reaktion darauf bei den »realen praktischen Voraussetzungen und Abhängigkeiten der Theorie«⁴⁸⁰ (Marxis-

476 Vgl. *Wege analytischer Argumentation* aus dem Jahr 1978.

477 Vgl. *Moraltheologische Überlegungen zur ›politischen Theologie‹* (1969). Das prinzipielle Problem, das Böckle bei Befreiungstheorien sieht, ist ihre scheinbare Unterstellung eines ›Gegensatzes von Ich und Welt‹, vgl. Böckles Thematisierung von ›Rückzugstendenzen‹ in: *Trifft die christliche Morallehre die heutige gesellschaftliche Wirklichkeit?* Mitte der 1980er Jahre arbeitet Böckle an der Universität verstärkt zur Theologie der Befreiung, u.a. im Werk Enrique Dussels. Es besteht eine interessante Parallelität zwischen Böckles Verständnis christlicher Moral und der ethischen Theorie von Dussel. Für Dussel, Ethik der Gemeinschaft. Die Befreiung in der Geschichte, Düsseldorf 1988, bedeutet die Praxis vor dem kritischen Horizont des Gottesreichs »eine Aktualisierung der Proximität« (18), ein Handeln und Bewirken (*operari*) im Sinne von Beziehung und Haltung. Wie Böckle stellt Dussel fest: »Die Ethik des Evangeliums [...] ist keine Moral, die empirisch-konkrete Normen vorstellt, und auch nicht eine Ethik für eine Zeit« (110). Auch für Dussel ist Handeln die zentrale Gestalt des Glaubens.

478 Böckle beschäftigt sich mit philosophischen Aporien, wie sie paradigmatisch von Jürgen Habermas, Die Logik des theoretischen und praktischen Diskurses, in: Riedel, Die Rehabilitierung der praktischen Philosophie II, 381–402 herausgearbeitet worden sind. Bemerkenswert ist übrigens, dass Böckle Arbeiten anführt, die wie er in der Situationsethik eine »innerphilosophische Aporie« sehen, so Riedel, Die Rehabilitierung der praktischen Philosophie I, 10; vgl. Karl-Otto Apel, Zum Problem einer rationalen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft, in: Riedel, Rehabilitierung der praktischen Vernunft II, 13–32, 27.

479 Helmut Fahrenbach, Ein programmatischer Aufriß der Problemlage und systematischen Ansatzmöglichkeiten praktischer Philosophie, in: Riedel, Rehabilitierung der praktischen Philosophie I, 15–56, 17.

480 Fahrenbach, 20.

mus, Existenzphilosophie, Wissenssoziologie) an. Praktische Philosophie kann sowohl *Disziplin* der Philosophie als auch ihr *Ziel* sein. In Böckles Vorstudien zur ›Fundamentalmoral‹ und in dieser selbst, lassen sich die beiden Perspektiven nicht trennen. Im Gegenteil, gerade seine Betrachtung von scholastischen *und* neuzeitlichen philosophischen Verfahren zielt auf ein Ganzes. Die Faktizität der Freiheit wird als theoretisch unauffellbarer Punkt bezeichnet, der sowohl in der mittelalterlichen als auch in der modernen praktischen Wissenschaft reflektiert, jedoch in der mittelalterlichen thomanischen Darstellung als menschliche Auszeichnung und Ermutigung zur Sittlichkeit interpretiert wird. Aus christlicher Perspektive ist Gott selbst Garant derjenigen sittlichen Freiheit des Menschen, die im praktischen Diskurs offensichtlich wird.⁴⁸¹

Böckles Vorstellung vom Gesetz der Praxis ist ohne die Arbeit Wolfgang Kluxens zur »Möglichkeit und dem Sinn einer philosophischen Ethik bei Thomas von Aquin«⁴⁸² nicht denkbar. Kluxens Annahme, innerhalb der theologischen Gesamtordnung des Thomas bestehe eine eigene Dimension philosophischen Verstehens, deren Prinzipien gegenüber denen der Theologie selbständig sind,⁴⁸³ gibt Böckle die Gelegenheit, sich aus den Quellen der Moraltheologie heraus für die praktische Philosophie der Neuzeit zu interessieren. Er nutzt Kluxens Strukturanalyse des thomanischen Werks, um die Ethik als spezielle und partikuläre Disziplin zu behaupten, die von Eigenstand gegenüber dem metaphysischen Fundament ist. Die thomanische ›Synthese‹, in welcher die ›lex aeterna‹ den Zusammenhang von Ethik und Moraltheologie theologisch bestimmt, versetzt Böckle umgekehrt in die Möglichkeit, das Auseinanderdriften der praktischen Philosophie in eine objektive Handlungslehre und Metaethik einerseits und eine subjektive Morallehre andererseits positiv zu überbrücken. Die nachmetaphysische »Einsicht« in das »Nicht-in-sich-selbst-Haben«⁴⁸⁴ des umfassenden Sinns wird als Anwesenheit einer theologischen Ordnung reflektiert und gegen die Neutralitätsthese⁴⁸⁵ des modernen naturwissenschaftlichen Diskurses lanciert.

Im Folgenden sollen Thesen Böckles zum »Wissenschaftscharakter«⁴⁸⁶ der Ethik abgehandelt und die in ihnen ersichtliche Funktion des Glaubens für das ethische Gespräch bestimmt werden. Paragraph 9.1 verhandelt die sog. ›Letztbegründung‹ der Ethik. Die Rolle der Metaphysik als Basis und Voraussetzung des normativen Diskurses wird auf dem Hintergrund eines »Be-

481 Vgl. *Wirklichkeit Gottes und Sozialethik*, 94; *Unfehlbare Normen?*

482 Kluxen, XV.

483 Vgl. Kluxen, XIX.

484 *Wege analytischer Argumentation*, 82; vgl. *Moraltheologie und philosophische Ethik*, 267.

485 Vgl. Karl-Otto Apel, *Zum Problem einer rationalen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft*, 28.

486 *Wiederkehr oder Ende des Naturrechts?*, 305.

gründungsstreits«⁴⁸⁷ in der Philosophie problematisiert; dieser Punkt schließt an die im vorigen Kapitel dargestellte thomistische Naturrechtsdebatte an. Die »Sehnsucht«⁴⁸⁸ nach Vernunft, die Böckle thematisiert, wird in den vorliegenden Erörterungen als humane Grundoption stark gemacht. In Ergänzung zu 9.1 wird in 9.2 erörtert, welche nachmetaphysischen Verfahren, das Faktum der Vernunft präskriptiv auszulegen, Böckle bespricht. Seine Präferenz für die Kommunikationstheorie wird kommentiert und es klärt sich die philosophische Herkunft seines Normverständnisses.

9.1 Das ›Faktum‹ der Vernunft

Auf der Suche nach philosophischen Arbeiten, die sich dem unbewältigt hinterlassenen Theorie-Praxis-Problem des traditionellen Naturrechts widmen, kommt Böckle mit Konzepten in Kontakt, welche universale Verbindlichkeit unter dem Subjektivitätsparadigma der Aufklärung thematisieren. Ihre Optionen interessieren ihn, die menschliche Argumentations- und Kommunikationsgemeinschaft vor einem »willkürlichen Dezisionismus oder einer Proliferation in einen uferlosen Systempluralismus«⁴⁸⁹ zu bewahren. Vor allem in Auseinandersetzung mit dem Kantkommentar Maximilian Forschners⁴⁹⁰ und der auf der kantianischen Rationalität gründenden Arbeit von Karl-Otto Apel gewinnt Böckles ethisches Konzept seine für die Periode

487 Exemplarische Werke, wie sie der Diskussion zugrundeliegen, sind Hans Albert, Traktat über kritische Vernunft, Tübingen 1968; Karl-Otto Apel, Transformationen der Philosophie II, Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft, Frankfurt 1973; Hans Albert, Transzendente Träumereien. Karl-Otto Apels Sprachspiele und sein hermeutischer Gott, Hamburg 1975. Kritik an Albert auch von Jürgen Habermas, Theorie und Praxis, 1967, 251ff.

488 Maximilian Forschner, Gesetz und Freiheit. Zum Problem der Autonomie bei I. Kant, München 1974, 256.

489 *Theonomie und Autonomie der Vernunft*, 71.

490 Die Einbeziehung der Kantstudie von Forschner verändert Böckles Kantrezeption hin zum Positiven. 1972 nimmt Böckle verschiedentlich Bezug auf Oswald Schwemmer, Philosophie der Praxis, Frankfurt am Main 1971. Diese Studie unternimmt den Versuch, in der Tradition der kantischen Vernunftkritik die operationalen Bedingungen des rationalen Diskurses zu rekonstruieren. Böckle benutzt den Entwurf Schwemmers als Negativfolie, um die Grenzen des kritischen Rationalismus aufzuzeigen. 1973 verweist Böckle erstmals auf praktisch-philosophische Studien der Aufsatzsammlung von Riedel, die auf der kantianischen Rationalitätsgrundlage argumentieren. Wirklich in seine Argumentation integriert Böckle kantianische Gedankengänge erst seit der Forschner-Studie aus dem Jahre 1974, vgl. z.B. *Theonomie und Autonomie der Vernunft*, 70 im Verhältnis zu *Moraltheologie und philosophische Ethik*, 260.

nach 1965 charakteristische Gestalt. Böckle lässt die kantianische Trennung der praktischen von der reinen Vernunft mit der Annahme einer auf »Befreiung«⁴⁹¹ angelegten Erkenntnis der durch Christus neu Geschaffenen korrespondieren. Er erkennt im ›Faktum der Vernunft‹⁴⁹² den kreatürlich begrenzten, aber begnadeten Status des Menschen, wie er ihn selbst im Theorem der theonomen Autonomie beschreibt. Die von Forscher und Apel unternommenen Untersuchungen zum Paradox der praktischen Vernunft rezipierend, nimmt die Arbeit Böckles Abstand von einem undifferenzierten Vernunftbegriff, den seine frühen Veröffentlichungen bisweilen verwendeten. Außerdem werden die theologisch-anthropologischen Pointen seines Konzepts noch unterstrichen.

Für Kant ist die Ordnung ›im praktischen Verstande‹ – die sittliche Ordnung – aufgrund ihrer Bindung an den Willen eine Freiheitsordnung. Ihre Existenz beweist sich im praktischen Gesetz von Gut und Böse, welches das intelligible Subjekt als Vermögen erkennt, »sich unabhängig von der Nötigung durch sinnliche Antriebe, von selbst zu bestimmen«⁴⁹³. Ihre Kausalität steht unabhängig von der Kausalität »nach der Natur«⁴⁹⁴. Während also a priori Naturprinzipien deduzierbar sind, und dies ist für Böckle der entscheidende Ertrag der kantianischen Lehre gegenüber dem Neuthomismus, gilt dies *nicht* für die moralisch-praktischen Prinzipien der Freiheitsordnung.⁴⁹⁵

Das Paradox ist nun, dass praktische Vernunft sich nur in Freiheit verstehen kann, obschon sie die eigene Freiheit theoretisch nicht zu beweisen vermag. Sie setzt ein Prinzip a priori voraus, über das sie »wider alle Grundregeln des philosophischen Verfahrens« entschieden hat, dass es gut sei.⁴⁹⁶ Maximilian Forscher schreibt in einem Beitrag zum Problem der Autonomie bei Kant: »Menschliche Vernunft ist eine Sehnsucht nach Vernunft, ohne sie

491 *Glaube und Handeln*, 54 unter Bezugnahme auf Gal 5, 1: »Zur Freiheit hat Christus uns freigemacht.«

492 Vgl. Dieter Henrich, *Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft*, in: *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken* (FS H.-G. Gadamer), hg. v. D. Henrich/ W. Schulz u.a., Tübingen 1960, 77–115.

493 KrV B562 A 534 (Weischedel 4, 489).

494 Kant, KrV B 560/ A 532 (Weischedel 4,488) unterscheidet »in Ansehung dessen, was geschieht« zweierlei Kausalität: »nach der Natur, oder aus Freiheit«.

495 Die Sittenlehre Kants kennt nur das negative Gesetz der bloßen Engegensetzung; vgl. KU B XI, XII A XI, XII (Weischedel 8, 242): Der Freiheitsbegriff führt das negative Prinzip der bloßen Entgegensetzung schon in seinem Begriffe bei sich: entweder etwas ist frei oder eben *nicht* frei.

496 Zum Paradoxon der Methode ‚in einer Kritik der praktischen Vernunft‘, KpV A 110 (Weischedel, 6, 180): »daß nämlich der Begriff des Guten und Bösen nicht vor dem moralischen Gesetze (dem es dem Anschein nach so gar zum Grunde gelegt werden müßte), sondern nur nach demselben und durch dasselbe bestimmt werden müsse«.

wirklich zu sein; sie ist ein Faktum und auf Faktizität verwiesen, obwohl allem vernünftigen Sein ex definitione alle Faktizität und Angewiesenheit auf Anderes widerspricht. Der einzige Garant, daß sie das, was sie theoretisch entwirft und fordert, auch in Wirklichkeit der Möglichkeit nach ist, ist das Bewußtsein des unbedingten Gesetzes, daß sie vernünftig handeln soll [das Faktum der Vernunft].⁴⁹⁷

Die denkerische Grenze, die die kantianische Vernunftlehre annimmt, ist in prominentem Maße bei der Begründung ethischer Aussagen durch den Philosophen Karl-Otto Apel thematisiert. Er wird der bevorzugte Gesprächspartner Franz Böckles, wenn es darum geht, die Bedingungen der Moderne praktisch-philosophisch zu berücksichtigen.⁴⁹⁸ Unter kritischer Aufnahme des philosophischen Pragmatismus von C.S. Peirce strebt Apel eine Transformation⁴⁹⁹ der Transzendentalphilosophie an, ein Anliegen, das Böckle als Kritiker der metaphysischen Naturrechtslehre teilt. In einer transzendentalpragmatischen Reflexion auf die apriori in jedem Diskurs unterstellten rationalen Prinzipien weist Apel ein auf »diskursive Einlösbarkeit« zielendes Sollen des Menschen nach. Dieses bestimmt Apel zum Grundmuster der Vernunft. Da das von jedem Diskurs unterstellte Sollen nach Apel »nicht den Charakter eines Humeschen ›Faktums‹, sondern den Charakter des Kantischen ›Faktums der Vernunft‹⁵⁰⁰ besitze, überschreitet es die deskriptive Dimension und rechtfertigt Moral als das Eigentliche der Kommunikation.⁵⁰¹ Böckle erkennt in diesem »Immer-schon-angenommen-Haben«⁵⁰² der idealen Sprechsituation eine selbstreflexive Möglichkeit, den thomanisch angenommenen Geltungsanspruch der diskursiven Rationalität zu begründen. Mit Hilfe der engagierten Sozialphilosophie Apels, die gegen die rigorose Ausgliederung der Morallehre aus der Philosophie ist, unterstreicht Böckle den Sozialbezug seines eigenen theologischen Modells weltlicher Verantwortung.

497 Forschner, 256.

498 Böckle und Apel lehnen beide in Bonn und stehen in schriftlichem Kontakt. Böckle hatte Einsicht in das Manuskript »Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik«, auf dem seine Apelrezeption basiert, noch vor dessen Publikation, vgl. *Theonomie und Autonomie der Vernunft*, 63 Fn. 1.

499 Vgl. die Veröffentlichung »Transformation der Philosophie«, 2 Bde, Frankfurt a.M. 1973.

500 Apel, *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*, 417.

501 Die Behauptung, Ethik sei philosophisch nicht erörterbar, erörtert Böckle, *Wege analytischer Argumentation*, 68f., anhand der bekannten Thesen von George E. Moore und Ludwig Wittgenstein. Moore, so Böckle, behauptet, ›gut‹ sei eine intuitive Kategorie, die sich in keiner verallgemeinerbaren Weise empirisch nachweisen lasse. Wittgenstein spreche in dessen Sinne von der Sinnlosigkeit jeder Wertaussage.

502 *Wege analytischer Argumentation*, 80.

Die für die Ethik konstitutiven Voraussetzungen, die Apel annimmt, nämlich diskursive Rationalität und die Anerkennung ›der anderen‹ als Kommunikationspartner, postuliert Böckle analog für die christliche Ethik. Auch in der christlichen Schöpfungsvorstellung sei der Mensch, so Böckle, ein relationales Wesen, zur freien Antwort und also zum kommunikativen Umgang mit Sittlichkeit befähigt und aufgerufen.

Das Thema ›Faktum der Vernunft‹ hilft Böckle, die theologische Grundlegung seines Konzepts wissenschaftstheoretisch zu veranschaulichen. Die kantianisch erkannte Grenze des Erkenntnisvermögens, das Paradox, »dass ein *bedingtes* Subjekt durch sich selbst oder durch andere bedingte Subjekte unbedingt«⁵⁰³ beansprucht wird, bleibe auch bei Thomas im philosophischen Sinne bestehen. Böckle kann dies dank der Herausstellung von Kluxen, der Thomismus ›als Ganzes‹ sei eine »«*Synthese*« ganz eigentümlicher Struktur, in welcher der durchgehend maßgebliche Zusammenhang der theologischen Ordnung Elemente philosophischer Herkunft nach sich zieht, die doch ihren Bezug auf die eigene Sinnebene und somit Eigenrecht und Eigenbedeutung behalten«⁵⁰⁴, behaupten. Wenngleich Böckle darauf Wert legt, die Ethik autonom betrachten zu können, erlaubt er sich durch die thomistische Rationalitätsbegründung einen Rückzug auf Gott. Böckle unternimmt keine metaphysische Begründung der Möglichkeit der normativen Geltungseinsicht, sondern erläutert die ultimative Frage, warum etwas zu sollen sei, theologisch.⁵⁰⁵ Er interpretiert die Aussagen Forschners und Apels zum ›Faktum‹ der Vernunft »komplementär«⁵⁰⁶, indem er es das Geschenk des Kreators nennt. Bereits zu Beginn der 1950er Jahre hatte das Verhältnis von Kreator und Kreatur einmal in Böckles Veröffentlichungen das Recht des Menschen auf sittliche Eigenverantwortlichkeit präsentiert.⁵⁰⁷ Nun, zu Beginn der 1970er Jahre, taucht der Terminus im Kontext der sprachanalytischen Infragestellung moralischer Aussagen erneut auf. Der unbedingte Sollensanspruch zeigt für Böckle, was das Christentum die Abhängigkeit der Kreatur nennt, »die Abhängigkeit eines personal freien Selbst«, das »in dieser seiner Freiheit total beansprucht ist, über sich in Freiheit zu verfügen«⁵⁰⁸. Böckle vergleicht den philosophischen Gedankengang mit einem christlichen Inhalt. Erst in

503 *Wege analytischer Argumentation*, 83.

504 Kluxen, XX.

505 Vgl. *Theonomie und Autonomie der Vernunft*, 71; vgl. *Zur anthropologischen und ethischen Grundlegung gesellschaftspolitischer Entscheidungen*, 193.

506 *Moraltheologie und philosophische Ethik*, 267; vgl. *Wege analytischer Argumentation*, 82.

507 Vgl. Kapitel 5.2.b. Damals ging es um die Frage, inwieweit der Mensch gerecht sein könne vor Gott. Der Begriff ›Kreatürlichkeit‹ versuchte die totale Beanspruchung des Geschöpfes und seine sittliche Freiheit auszudrücken.

508 *Der neuzeitliche Autonomieanspruch, Ein Beitrag zur Begriffsklärung*, in: *Estratto da Studia Moralia XV*, Rom 1977, 57–77, 75.

seinem Hauptwerk ›Fundamentalmoral‹ und der dazugehörigen Vorstudie ›Glaube und Handeln‹ erzielt Böckle auch methodischen Gewinn aus der theologischen Botschaft von der freimachenden Freiheit für die Theorie der transzendentalen Freiheit.

9.2 Der ontologische Aussagegehalt des praktischen Diskurses

Böckle wird getragen von dem Interesse, den moralischen Gesichtspunkt unter profanen Bedingungen zu realisieren.⁵⁰⁹ Frühere ›materiale‹ Wertethiken, wie die von Scheler und Hartmann sind angesichts ihrer überholten szientistischen Vorannahmen nicht mehr gebräuchlich, um die Normtheorie rational zu begründen. Und die existentialistisch-dialogischen Ansätze, deren Ideen ehemals auch Böckle verwertet hatte, gelten als »im Appellativismus« und einer »eingeschränkten ›Daseinsanalytik‹«⁵¹⁰ verfangen. In Anbetracht

509 Böckle interpretiert das thomanische Naturverständnis, nachdem die aktive Partizipation an der *lex aeterna* als eigentliche Natur des Menschen gilt, nun mit Hilfe des thomanischen Modells des zweistufigen Vernunftvollzugs, vgl. oben Kapitel 8, im Lichte der kantianischen Theorie-Praxis-Unterscheidung. Der Tübinger Moralthologe Alfons Auer, ebenfalls in Auseinandersetzung mit der nachmetaphysischen Tradition und auf die gleichen Thomaskommentatoren wie Böckle rekurrierend, nämlich auf Kluxen und Oeing-Hanhoff, vgl. Alfons Auer, Die Autonomie des Sittlichen nach Thomas von Aquin, in: Christlich glauben und Handeln (FS J. Fuchs), Düsseldorf 1977, 31–54, entscheidet sich für eine andere Herangehensweise. Er bestimmt das Sittliche in Analyse der ›Wirklichkeit‹ und ihrer Ansprüche (›Weltethos‹). Wie bei Böckle ist bei Auer die Profanität der Ort der moraltheologischen Reflexion, vgl. Alfons Auer, Autonome Moral und christlicher Glaube, 159: »Auf Grund der Selbstoffenbarung Gottes in jeglicher Menschlichkeit ist jede Ethik faktisch christlich, und man betreibt christliche Ethik am konsequentesten, wenn man die menschliche Autonomie radikal anerkennt und gelten lässt« (174). Auer argumentiert »in der Reflexion über die geschichtlichen Erfahrungen der Menschheit. [...] Die Geschichte macht offenbar, auf welchen Wegen eine sinnvolle und fruchtbare menschliche Existenz gewonnen und auf welchen sie verfehlt wird« (29). Böckles Modell theonomer Autonomie ist »spekulativer«, wie die vorliegende Studie belegt. »Offensichtlich«, so kommentiert Andreas Lob-Hüdepohl, Kommunikative Vernunft und theologische Ethik = SthE 47, Freiburg 1993, 361, »favorisiert Böckle ein formalethisches Verständnis von Autonomie, welches sich von einer stärker materialethischen Auffassung – Autonomie des Sittlichen im Sinne einer material verstandenen Eigenständigkeit normativer Potentiale (Auer) – durch eine Betonung der Selbstgesetzgebung des sittlichen Subjekts abgrenzt«. In diesem Sinne ist Böckles Interesse an der Kommunikationstheorie und deren Vernunftprinzip paradigmatisch.

510 Riedel, 10.

des neuen ›planetarischen‹⁵¹¹ Maßstabs der Wissenschaft bedarf es neuer ethischer Anstrengungen. An universalisierbaren Verfahren interessiert, die sittliche Verbindlichkeiten zu begründen, untersucht Böckle namhafte analytische Arbeiten seiner Zeit, die sich der Aufgabe stellen, auf humane Art und Weise mit den Möglichkeiten und der Logik des technischen Fortschritts umzugehen. Böckle steht nicht unabhängig von seiner Epoche, sondern teilt eine sozialetische und gesellschaftspolitische Geisteshaltung der 1970er Jahre.

Böckle wählt angelsächsische und deutsche Moraltheoretiker aus, um die analytischen Möglichkeiten dieser Entwürfe zu diskutieren. Für das ›Handbuch der christlichen Ethik‹ unterscheidet er zur Übersicht zwischen sprachanalytischen (›der metaethische Diskurs‹) und normalanalytischen Ansätzen (›der ethische Diskurs‹⁵¹²). In seinem Artikel über diese beiden ›Wege analytischer Argumentation‹ wird das Interesse des Systemikers Böckle offensichtlich, ›Normativität‹, d.h. das durch Verpflichtungen geregelte Leben, als ein »*notwendiges* strukturelles *Merkmal menschlicher Praxis*«⁵¹³ festzustellen; er befreit Normativität von dem Vorwurf, ein nur religiös-pädagogisches Konstrukt zu sein. Seine Ausführungen zur Metaethik der angelsächsischen Moralphilosophie des 20. Jahrhunderts lässt er mit den ›Principia ethica‹ von G.E. Moore beginnen und mit der Theorie ›Performative Utterances‹ von J. L. Austin und dessen Gegenposition in ›The Language of Morals‹ von R. M. Hare enden. Er konzentriert seine Darstellung dieser Theorien der moralischen Verbindlichkeit auf die Leistung, »den speziellen Charakter präskriptiver Sätze herausgestellt zu haben«⁵¹⁴. Insbesondere Hare sei es gelungen, »den Beanspruchungscharakter (Soll-Sinn) als konstante Bedeutung der Moralsprache sprachanalytisch aufzuweisen«⁵¹⁵. Böckle geht es aber um mehr als allein um den Nachweis von ›Selbstverpflichtung‹. Vielmehr ist er interessiert am Ertrag der sprachanalytischen Untersuchung zur Möglichkeit moralischer Diskurse. Ausgehend von der These, dass sich aus ›aus-

511 Vgl. Apel, Zum Problem einer rationalen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft, 15. Mit dem Einsatz atomarer Waffen macht sich in der Philosophie des Westens eine Politisierung bemerkbar, deren Produkt u.a. die Diskursethik ist. »Die wissenschaftlich-technische Zivilisation hat alle Völker, Rassen und Kulturen ohne Rücksicht auf ihre gruppenspezifischen und kulturrelativen Moral-Traditionen mit einer gemeinsamen ethischen Problematik konfrontiert. Zum ersten mal in der menschlichen Gattungsgeschichte sind die Menschen praktisch vor die Aufgabe gestellt, die solidarische Verantwortung für die Auswirkungen ihrer Handlungen im planetarischen Maßstab zu übernehmen« (ebd.).

512 *Wege analytischer Argumentation*, 68, 72.

513 *Wege analytischer Argumentation*, 72.

514 *Wege analytischer Argumentation*, 71.

515 *Wege analytischer Argumentation*, 73.

schließlich deskriptiven Prämissen [...] keine präskriptiven Sätze ableiten«⁵¹⁶ lassen, leitet er deshalb Gedanken über normative Prinzipien ein.

Das Begründungsproblem normativer Aussagen behandelt Böckle nach sog. ›utilitaristischen‹ und ›kommunikationstheoretischen‹ Vorstellungen. Der Utilitarismus, den Böckle auf die angelsächsische Rechtsphilosophie von Jeremy Bentham und John Stewart Mill zurückführt, entscheidet den Wert einer Norm nach Eigennutzkriterien. Er begründet seine Urteile in einer Folgenabschätzung teleologisch.⁵¹⁷ Nach Böckle schöpft aber das Utilitätsprinzip, nach dem es um die Optimierung des Wohlergehens möglichst vieler geht, die Aussagemöglichkeiten des praktischen Diskurses nicht aus. Das Modell schenke der Frage nach der Motivation zur Moralität zu wenig Beachtung.⁵¹⁸ Die Werthaltungen Treue, Gerechtigkeit und Wohltätigkeit erwiesen sich aber schon ›prima facie‹ für jede Sozietät als unerlässlich und in ihrer Dignität wohl auch als einsichtig.

Um ein Verfahren zu gewinnen, Güter- und Werteprioritäten zu kommunizieren, wendet sich Böckle der Kommunikationstheorie zu. Böckle skizziert hierzu die sog. ›konstruktive Wissenschaftstheorie‹ der ›Protologik‹ Paul Lorenzens⁵¹⁹. Er exemplifiziert an ihr, wie die Grundlagen von a priori

516 *Wege analytischer Argumentation*, 72.

517 Auch in der moraltheologischen Tradition der sittlichen Normbegründung lässt sich ein teleologisch-folgengerichteter von einem nicht ausschließlich folgenderichteten deontologischen Typ unterscheiden (s. u. Kapitel 10.2). Böckle weist in *Wege analytischer Argumentation*, 75 darauf hin, dass christlich-ethische Konzepte, die eine Güterabwägung einschließen, prinzipiell unter dem Utilitarismus-Verdacht ständen. Seines Erachtens teilen utilitaristische und theologische Ethik aber »nur« die Überzeugung, »daß die normativen Urteile über das richtige Handeln im zwischenmenschlichen Bereich teleologisch und nicht deontologisch zu begründen seien. In der Bestimmung des letzten Zieles sowie in der kritischen Beurteilung einer Güter- und Werteordnung folge die theologische Ethik ihren eigenen Prinzipien.« Die Gerechtigkeitstheorie von John Rawls, die aus der US-amerikanischen Utilitarismusdebatte hervorgegangen ist, hat Böckle nicht mehr rezipiert, obwohl sie sich mit seinem eigenen Konzept vertragen hätte. Auch den in den USA verbreiteten Proportionalismus rezipiert er nicht, da sein Werte-Normenmodell auf eigene Art Konsequenzen aus der Auseinandersetzung mit der Neuscholastik zieht (vgl. dazu aus der selben Generation Peter Knauer, den Böckle kennt, aber nicht anführt. Bei Knauer ist die angelsächsische Debatte viel stärker rezipiert).

518 *Wege analytischer Argumentation*, 75.

519 P. Lorenzen/ A. Schwemmer, *Konstruktive Logik, Ethik und Wissenschaftstheorie*, Mannheim 1973; P. Lorenzen, *Konstruktive Wissenschaftstheorie*, Frankfurt a.M. 1974; Böckles Meinung zum Ansatz Lorenzens scheint durch Karl-Otto Apel, *Transformationen der Philosophie II* gefärbt. Auf F. Kambartel und J. Mittelstraß, weitere Protagonisten der analytischen Wissenschaftstheorie, nimmt Böckle nur in erläuternden Fußnoten Bezug.

intersubjektiv gültigen Normen prinzipiell zu rekonstruieren sind.⁵²⁰ Mehr Raum widmet Böckle zwei anderen schulbildenden Universalisierungstheorien, nämlich den Konzepten von Jürgen Habermas und Karl-Otto Apel. Am Beispiel ihrer universal- und transzendentalpragmatischen Theorien des kommunikativen Handelns arbeitet er das Faktum der Vernunft als »Akzeptierung der Spielregeln einer kritischen Kommunikationsgemeinschaft«⁵²¹ heraus. Die humane Kommunikation, die bei Habermas als ideale Sprechsituation angenommen wird, in der Normen intentional befolgt und diskursiv über sie Rechenschaft abgelegt wird, zeige eine a priori vorhandene Übereinkunft von Sinn. Dieses Universalisierungsprinzip (Habermas) oder Vernunftprinzip (Apel) werde von allen Diskursteilnehmern unvermeidlich unterstellt und sei deshalb kein empirisches Faktum, sondern wesentliche Bedingung der Möglichkeit der empirisch-wissenschaftlichen Feststellung von Fakten.

Die von Böckle gesetzte Differenz zwischen analytischen und normativen Theorien respektive seine eigenwillige Entscheidung, die Sprachanalytiker Habermas und Apel zur zweiten Kategorie zuzuordnen, zeigt sein eigenes Interesse an der kommunikablen Darstellung des ethischen Grundverhältnisses von ›Freiheit‹ und ›Pflicht‹.⁵²² Böckle schenkt dem Ansatz von Apel mehr Raum in seinem Konzept. Er begründet diese Tatsache damit, dass Apel folgenden Schritt »weiter« gehe als Habermas: »für ihn ist der Wille zur Teilnahme nicht nur Notwendigkeit, sondern *Pflicht*«⁵²³ eines nur in intersubjektiv verstehbaren Subjektes.«⁵²⁴ Apels Anspruch korrespondiert mit dem

520 Lorenzen, so Christian Tiel, Art. Lorenzen, in: Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie, 710–713, 710, definiert logische Regeln als allgemeine Regeln, die zulässig erkennbar heißen, weil sie erkennbar seien »ohne dass man dazu selbst schon logische Schlüsse benötigte«.

521 Apel, Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft, 416.

522 Um die Subjektivität der Interessen zu überwinden, ist Böckle an der Kommunikabilität christlicher Normen gelegen, deren Garantie er über jede ›Originarität‹ stellt, vgl. *Glaube und Handeln*, 641.

523 Böckle harmonisiert den mittelalterlichen Pflichtbegriff (obligatio) mit dem kantischen Pflichtbegriff. Die Verbindlichkeit moralischer Gesetze wird bei Kant nicht aus einem Seinsprinzip, sondern aus der Selbstgesetzgebung menschlicher Vernunft abgeleitet; vgl. dazu Gerald Hartung, Die Naturrechtsdebatte. Geschichte der Obligatio vom 17. bis 20. Jahrhundert, München 1998, 179–191, bes. 184. Franz-Josef Bormann, Natur als Horizont sittlicher Praxis, Zur handlungstheoretischen Interpretation der Lehre vom natürlichen Sittengesetz bei Thomas von Aquin, Stuttgart 1999, 240, hält deshalb alle Versuche für unzulässig, die »die thomanische Moralthorie zur Vorläuferin der kantischen Ethik und Thomas zum Verfechter eines ›reinen‹ Vernunftverständnisses i.S. I. Kants stilisieren.

524 *Wege analytischer Argumentation*, 80 (dort nicht kursiv). Die vorwiegende Rezeption Apels scheint mir mit dem gesamten Duktus von Apels wissenschaftlichem Argumentieren zusammenzuhängen. Apel referiert auf Personen und

Pflichtverständnis, das Böckle vor dem Hintergrund seiner christlichen Anthropologie entwirft. Beide Konzepte haben einen politischen Impetus⁵²⁵ und sehen in der Pflicht *das* Zeichen des Menschen, das ihn über die Mechanismen der Natur erhebt.⁵²⁶

philosophische Strömungen, die auch Böckle kommentiert. Er äußert sich z.B. kritisch gegenüber dem »Neukantianismus« Max Webers, gegenüber dessen Schüler Karl Jaspers und dem französischen Existentialismus, vgl. Apel, Zum Problem einer rationalen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft, 27. Sowohl seine scharfen Marxismusanalysen als auch die Tatsache, dass Apel in den »einsamen Gewissensentscheidungen« der protestantischen Situationsethik eben diejenige Aporie der zeitgenössischen praktischen Philosophie erkennt, die auch Böckle konstatiert, machen Böckle und Apel verwandt. Von Apel übernimmt Böckle die Ausdrucksweise, der Westen, speziell die westliche Denktradition sei geprägt von einer »Logik der Alternative von objektiver Wissenschaft und subjektiver Wertentscheidung« (ebd.).

525 Für Apel ist das gemeinsame Überleben in Menschlichkeit ein Akt der Emanzipation, also des zur Vernunft Kommens, vgl. ders., Transformationen der Philosophie II, Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft, 432, wo er von der »Überlebensstrategie« spricht, die »Emanzipationsstrategie« sei.

526 In diesem Punkt zeigen sich beide Autoren kantianisch, vgl. KpV 155 (A 72, 73).

10. Werteinsicht und sittliche Norm

Unter Beachtung welcher Kriterien ist es denkbar, dass sich Personen trotz der Verschiedenheit ihrer Interessenlagen und Lebensumstände auf verbindliche Regeln verständigen können? Diese Fragestellung prägt Böckles moraltheologische Entwicklung von den frühen Stellungnahmen zur Situationsethik bis zum ausgearbeiteten ethischen Konzept der Spätschriften.⁵²⁷ Seit der Entstehungszeit der ›Fundamentalmoral‹ löst er das Problem, indem er modellhaft zwischen konkreten *Normen* einerseits und allgemeinen *Werten* und *Gütern* andererseits unterscheidet. Der Status sog. ›gemischter‹ Normen, die moralische Aussagen mit empirischen Annahmen verknüpfen und deshalb erfahrungs- und zeitbedingt sind, wird von der Erörterung einer Wertetheorie separiert. Kirchliche Illustrationen des natürlichen ›Sittengesetzes‹ kommen in Böckles Analyse nicht mehr vor.⁵²⁸ Erkenntnisleitend ist für Böckle die Erfahrung, dass die theoretische Reflexion nur anzugeben weiß, »welche Motive bei der [jeweiligen Handlungs-]Entscheidung Berücksichtigung finden sollen«, sie jedoch nicht vermag, »die konkreten Bedingungen anzugeben, unter denen diese Gesichtspunkte in der Einzelentscheidung belangvoll«⁵²⁹ sind.

Böckles Art, den Normbegriff zu verstehen, ist seinerzeit nicht singulär, sondern Konsens eines größeren Kreises von Moralthologen.⁵³⁰ Ihm eigen ist jedoch der rechtsphilosophische Geist, der seine Ideen trägt. Böckle entwickelt seine Begrifflichkeiten auf dem Hintergrund eines politischen Bischofspapiers zu den Grundwerten aus dem Jahre 1976 und der politischen Debatte in ihrem Umfeld.⁵³¹ Diese politische Situation prägt seine Unter-

527 Um ein Bild von Böckles Einschätzung der gesellschaftlichen Moral in der hier verhandelten Zeit zu erhalten, vgl. *Disput – Gefährlicher Progressismus*, in: *Der katholische Gedanke* 23 (1967), 49–51; *Sexualität und sittliche Norm*, in: *StZ* 92 (1967), 249–267; *Kritisches Christentum*, in: *Neues Forum* 16 (1968), 155–156; vgl. *Möglichkeiten einer dynamischen Sexualmoral*, in: *Menschliche Sexualität und kirchliche Sexualmoral. Ein Dauerkonflikt*, Düsseldorf 1977, 123–138.

528 Wenn Böckle in früheren Schriften über den Zusammenhang von Norm und Situation schreibt (vgl. Teil I), verhandelt er dieses Thema in Rekapitulation der scholastischen und spätscholastischen Naturrechtsentwicklung. In der *Fundamentalmoral* ist die philosophiegeschichtliche Genese des Naturrechts kein Leitthema mehr.

529 *Zur anthropologischen und ethischen Grundlegung gesellschaftspolitischer Entscheidungen*, 199.

530 Vgl. *Glaube und Handeln*, 644.

531 Vgl. Gorschenek, bes. 31.

scheidung von Werten, Gütern und Normen. Sie gewinnt in Böckles Buch ›Fundamentalmoral‹ programmatisch an Charakter und steht seither repräsentativ für Böckles theologische Ethik. Das vorliegende Kapitel orientiert sich in seiner Gliederung an dieser Unterscheidung. Glaubensnormen bespricht Böckle getrennt von der ethischen Normdiskussion. Auch diese Eigenart wird in der Gliederung berücksichtigt.

Böckles Verständnis von Ethik besitzt keine strikte Trennung von ›privat‹ und ›öffentlich‹, die man von einer rechtstheoretisch interessierten Ethik annehmen möchte.⁵³² Wie sich zeigen wird, erklärt Böckle die Regeln des Zusammenlebens, wie sie im damaligen sozialpolitischen und sozialetischen Gespräch thematisiert werden, als Ergebnisse eines kommunikativen Prozesses, in dem subjektive Gewissheiten auf intersubjektive Plausibilität dringen. »Wir müssen jetzt und heute wissen, was wir wollen, und wenn dies nicht selbstverständlich ist, dann müssen wir wählen und uns entscheiden.«⁵³³ Böckle trägt dieser Überzeugung, dass es zur Eigenart des Humanen gehört, sich in der Vorläufigkeit gesellschaftlicher Prozesse⁵³⁴ das wesentlich Beste zu wählen, innerkirchlich Rechnung, indem er sich um die Anerkennung sittlicher Normen als ›synthetischer Normen a posteriori‹ bemüht – diese seien in ihrer Vorläufigkeit verbindlich, insofern sie sich aus dem Nötigungscharakter der praktischen Vernunft ergeben haben. Solche Normen dürften zwar in ihrer Bedeutung angezweifelt, aber nicht als objektiv unsittlich bezeichnet werden.

Das vorliegende Kapitel widmet sich Böckles normtheoretischen Aussagen wie folgt: Zuerst wird vorgestellt, was Böckle begrifflich unter Normen, Werten und Gütern versteht (10.1). Seine Begründungen machen die

532 In Böckles Schriftverkehr aus dem Jahr 1979 wird z.B. eine Stellungnahme des damaligen Erzbischofs von Köln Joseph Kardinal Höffner – die Universität von Bonn, an der Böckle lehrte, liegt im Kölner Erzbistum – diskutiert, die der Erzbischof am 31. Juli 1979 im Deutschlandfunk gegen die Reform des § 218 StGB (hier: das Absehen von einer strafrechtlichen Verfolgung des Schwangerschaftsabbruchs unter bestimmten Bedingungen), getätigt hatte. Bundesjustizminister Hans-Jochen Vogel widersprach den Äußerungen des Kardinals, musste aber dessen persönlichen Überzeugungen Respekt zollen. Böckle u.a. wollen mit ihren theologischen Ethikkonzepten zeigen, dass Äußerungen, wie die des Kardinals, die weltanschauliche Neutralität nicht unterlaufen, sondern der Fundierung des Gemeinwohl und des Staates dienen können, insofern sie die Regeln der freien Meinungsäußerung aller akzeptieren.

533 *Zur anthropologischen und ethischen Grundlegung gesellschaftspolitischer Entscheidungen*, 192.

534 Gesellschaftliche Prozesse lassen sich, gibt Böckle, *Zur anthropologischen und ethischen Grundlegung gesellschaftspolitischer Entscheidungen*, 192, zu bedenken, »nicht wie physikalische und chemische Vorgänge beliebig wiederholen und experimentell prüfen«.

Motive seines Modells transparent. Danach werden die Parallelen zwischen Handlungs- und Glaubensnormen in der Darstellung Böckles thematisiert (10.2).

Die Literatur, die zum hier verhandelten Thema zu Rate gezogen wird, ist v.a. die ›Fundamentalmoral‹, darüber hinaus verschiedene Aufsätze, u.a. »Zur anthropologischen und ethischen Grundlegung gesellschaftspolitischer Entscheidungen« sowie »Die Funktion der Moralthologie in Kirche und Gesellschaft«⁵³⁵. Wie in den vorhergegangenen Kapiteln geht es bei der Textanalyse um Böckles Grundkonzept, weshalb weitgehend von den materiell-normativen Inhalten der Artikel abstrahiert wird.

10.1 Normen – Güter – Werte

Böckle beginnt jeweils seinen Gedankengang über die Handlungstheorie der Moralthologie mit einer Phänomenanalyse. Er analysiert das Normverständnis in biblischen Texten und vergleicht es mit humanwissenschaftlichen Aussagen über Wesen und Sinn von Normen. Überlegungen zur ›Richtigkeit‹ einer Handlung sieht er sowohl im religiösen wie im nichtreligiösen Kontext den gleichen Rahmenbedingungen unterstellt; beiden Ortes beschäftigt man sich unter Einbeziehung »neue[r] Einsichten in Sachzusammenhänge«⁵³⁶ mit der folgerichtigen Ordnung von Gütern.

Böckle bearbeitet eine Trias von Fragen: Innerhalb der konkreten Norm- oder Sollensfrage (der Normfrage) erörtert er, welche konstanten Gegebenheiten die Entscheidung für ein bestimmtes Handeln beachtet (die Güterfrage) und die Frage, welchen Antrieben das Handeln dabei folgt (die Wertefrage). Gerade in der Untersuchung und Sicherstellung der sog. ›Güter‹ und ›Werte‹, die der normativen Abwägung Orientierung geben, Sorge die Ethik als Wissenschaft dafür, dass sich die handlungsbezogene Abwägung nicht im ergebnislosen Einbringen von Gründen und Gegen Gründen erschöpft. Die christliche Tradition biete hierbei überzeugende Auskünfte über die Werte

535 Es erscheinen eine ganze Reihe Aufsätze Böckles zum Status der normativen Ethik der christlichen Lehre. Beachte neben den oben im Text und den in Kapitel 7 aufgeführten Texten auch folgende Publikationen, die im Rahmen dieser Studie nicht näher angeführt werden, weil sie das Thema nur variieren: *Die kultur-geschichtliche Bedingtheit theologisch-ethischer Normen* (1973); *Das Unwandelbare im Wandel – theologisch-sozialethische Thesen zu Ehe und Familie in unserer Gesellschaft*, in: Berichte und Dokumente 22, hg. v. Zentralkomitee der deutschen Katholiken, Bonn 1974; *Die Frage der Unfehlbarkeit sittlicher Normen* (1975); Güter und Werte, in: zur debatte 9 (1979), 8–10; *Die zehn Gebote und die Grundwerte*, in: 86. Deutscher Katholikentag vom 4.–8. Juni 1980 in Berlin, hg. v. Zentralkomitee der deutschen Katholiken, Paderborn 1980, 286–296.

536 *Fundamentalmoral*, 22.

und Güter eines menschenwürdigen Lebens, die dem moralischen Prozess Richtung geben könnten.

10.1.1 Normen

Böckles Texte beschäftigen sich wie erwähnt auf zwei Weisen mit der Normproblematik. Abhängig von der Zielgruppe der Veröffentlichung leitet er entweder am biblischen Beispiel oder anhand einer soziologischen Deutung in das Thema ein. Beide Male geht er von der Annahme aus, normative Lenkung entspreche der Natur des Menschen.

Böckle behandelt die biblische »*Theologie* des Handelns«⁵³⁷, wie er die Normgebung der Bibel nennt, im Horizont der historisch-kritischen Exegese seiner Zeit. Er systematisiert das alttestamentliche Normgut nach seinem jeweiligen »Sitz im Leben«⁵³⁸ und erklärt, dass es sich bei dem Gesetzesmaterial zum Teil um vorisraelitisches Recht handle, das erst »in einem späteren Stadium«⁵³⁹ eine theologische Deutung im Rahmen der israelitischen Geschichtswendung erhalten habe. Die »sittliche Grundordnung des Alten Bundes« ist für Böckle kein ursprüngliches, gesetztes ›ius divinum‹ (göttliches Recht), sondern eine kulturgeschichtliche Leistung, in der das »im Jahweglauben erstarkende Volk das überkommene Sippenethos der legitimierenden Autorität Gottes«⁵⁴⁰ unterstellt habe. Als Beispieltext verwendet Böckle die Sinaiperikope. Dieser religiöse Schlüsseltext, der von der Verkündigung der ›Zehn Gebote‹ durch JHWH berichtet, sei ein »ethisches Credo«, das durch das Bundeserneuerungsfest zum ideellen Teil der Identität des jüdischen Volks geworden sei und die »beiden Prinzipien der Liebe zum Bundesgott (Dtn 6,4) und zum Volksgenossen (Lev 19,18–34)«⁵⁴¹ derart verknüpfe, dass der Glaube zum ›ethosbegründenden‹ und selektiven Prinzip wird. »Normen werden geläutert, Sitten und Gebräuche, die dem Glauben widersprechen, werden ausgemerzt.«⁵⁴² Der religiöse Bundesgedanke aber bleibe erhalten. In der Jahrhunderte alten unterschiedlichen Gestaltung von religiösen Normen im israelitischen Ethos erkennt Böckle einen Prozess, der von einem sog. voluntaristisch-nominalistischen Normverständnis, das in apodiktischen Befehlen formuliert ist, zu einem rational-theonomen Normverständnis voranschreite. Dieser Prozess rechtfertigt s.E. die Rede von sittlicher Autonomie im religiösen Kontext.⁵⁴³ Ausgehend von dieser Annahme

537 *Theonome Autonomie*, 27 (dort nicht kursiv).

538 *Fundamental-moral*, 168.

539 *Die kulturgeschichtliche Bedingtheit theologisch-ethischer Normen*, 117.

540 Vgl. *Fundamental-moral*, 176.

541 *Die kulturgeschichtliche Bedingtheit theologisch-ethischer Normen*, 118.

542 *Die kulturgeschichtliche Bedingtheit theologisch-ethischer Normen*, 119f.

543 Vgl. *Theonome Autonomie*, 27; *Die kulturgeschichtliche Bedingtheit theologisch-ethischer Normen*, 120. Die Bezeichnungen ›voluntaristisch-nominalis-

findet sich bei Böckle keine erkenntnisleitende Unterscheidung zwischen religiösen Normen einerseits und rationalen Normen andererseits; unter dem Gesichtspunkt des Systematikers Böckle greifen in den biblischen Gesetzen historische Gegebenheiten und ideelle Interpretationen ineinander.⁵⁴⁴

Auch die Weisungen des Neuen Testaments lassen nach Böckle die Praxis erkennen, Normen den geschichtlichen Bedürfnissen anzupassen. Selbst Jesu Botschaft vom angebrochenen Reich Gottes hebe, so Böckle – trotz der eschatologischen exponierten Bedeutung für das Christentum – diese Praxis nicht auf. Für Böckle und andere stellen die jesuanischen ›Läuterungen‹ Forderungen dar, die sich wegen ihrer Religiösität nicht unmittelbar »in die kategoriale Form zwischenmenschlicher Gesetze«⁵⁴⁵ übertragen lassen. Sie seien nicht quantitativ normativ zu verstehen, sondern qualitativ als ein Mehr ›in Denken und Wollen‹. Für Böckle zielt Jesus in seiner Gesetzeskritik auf das Faktum, dass »die konkreten Konflikte des Alltags [...] von der rechtlichen Seite her allein nicht zu bewältigen sind«⁵⁴⁶. Die radikale Scheidung vom Bösen, die Jesus in den Antithesen zur Ehescheidung, zum Schwören, zur Wiedervergeltung und zur Feindesliebe (Mt. 5.31f., 38–42.43–48) »besonders deutlich« fordere, verlange eine Gerechtigkeit, die das »bloß«⁵⁴⁷ Geforderte (die tributive Gerechtigkeit in der Terminologie Tillichs) in dem Sinne übersteigt, dass sie das Ziel menschlichen Handelns im Aufbau des Gottesreiches sieht. Was dieser Finalität im Einzelnen dient, bleibe eine personale Entscheidung.⁵⁴⁸

tisch« und ›rational-theonom‹ übernimmt Böckle von Wilhelm Korff, vgl. Moraltheologische Überlegungen zur ›politischen Theologie‹, 181. Korff und Böckle setzen durch ihre Typisierung eine Entwicklung voraus, die nur hypothetisch rekonstruierbar ist. Vgl. bezüglich Böckles Kriterien zum Verhältnis von ›Moraltheologie und Exegese‹ den Aufsatz Moraltheologie und Exegese heute, in: Ethik im Neuen Testament, hg. v. K. Kertelge, Freiburg 1984, 197–210.

544 Vgl. Die *kulturgeschichtliche Bedingtheit theologisch-ethischer Normen*, 118.

545 *Fundamentalmoral*, 210 unter Anführung von Bruno Schüller. Jesu Radikalforderungen sind für Böckle, Die *kulturgeschichtliche Bedingtheit theologisch-ethischer Normen*, 123, »antithetisch auf jede rechtlich-normative Ordnung« bezogen.

546 Die *kulturgeschichtliche Bedingtheit theologisch-ethischer Normen*, 122.

547 *Fundamentalmoral*, 210 Fn 15.

548 In der *Fundamentalmoral*, 205–219 erläutert Böckle ausführlich, wie er die jesuanische Gesetzeskritik versteht. Er bezieht sich bes. auf die Arbeit von P. Hoffmann, vgl. ders./V. Eid, *Jesus von Nazareth und eine christliche Moral*, Freiburg i.B. 1975, 73–94, zur Auseinandersetzung Jesu mit dem jüdisch-pharisäischen Gesetzesverständnis und auf die Arbeit von L. Goppelt, *Christologie und Ethik*, Göttingen 1968, 27–43 zur Bergpredigt. »In den ursprünglichen Antithesen I, II und IV« wende sich Jesus gegen eine jüdische Gesetzesauffassung, die »durch das babylonische Exil und durch die nachfolgende Entwicklung geprägt« gewe-

Für Böckle lässt sich das ethische Verständnis ›der Bibel‹ in der Kernbotschaft des Liebesgebots zusammenfassen. Das Liebesprinzip sei leitend in allen biblischen Normen. So, wie der Willen Gottes nur »in actu erfahrbar und nicht vorweg fixierbar«⁵⁴⁹ sei, sei auch die Umsetzung seines Willens nur in actu möglich. Wir begegnen hier einem Zusammenhang von Glauben und Normativität, der aus Böckles frühen Veröffentlichungen zur paulinischen Theologie bekannt ist. Böckle stellt das Liebesprinzip als ein Handlungsprinzip dar, das die Richtigkeit der Praxis (Orthopraxis) je neu erhärten muss. Als Beispiele aus urkirchlicher Zeit dienen ihm vorwiegend mathäische und paulinische Texte; bei ihnen erkennt er einen »kasuistisch-pragmatische[n] Zug«, der sich immer wieder in »rein zeitbedingte[n] Anwendungen des Liebesgebotes«⁵⁵⁰ niederschlägt.

Böckles *soziologische* Heranführung an das Normthema schließt von Seiten der Humanwissenschaften an den biblisch ausgewiesenen Befund an. Böckle beschränkt sich auf markante Definitionen der modernen Gesellschaftstheorie.⁵⁵¹ Die Normgattung, referiert Böckle, umfasse in den Sozialwissenschaften so heterogene Kategorien wie »Sitten, Gesetze, Weisungen, Konventionen, Moden« oder die »viel genannten Entscheidungskriterien«⁵⁵². Normen steuerten das Verhalten bestimmter partikularer Gruppen ›außengelent‹, wie im Falle der archaischen Sitte, oder ›innengelent‹ im Sinne eines vertraglichen Konsenses.⁵⁵³ Sie sind von und für Menschen erdachte »Arte-

sen sei und den am Sinai geoffenbarten Willen Gottes in »einem einmal fixierten Wortlaut« (Fundamentalmoral, 205) zu sichern suchte.

549 Fundamentalmoral, 209.

550 Die *kulturgeschichtliche Bedingtheit theologisch-ethischer Normen*, 124 Fn. 17; vgl. *Theonome Autonomie*, 35 Fn. 41 u.a.m. Diese Einschätzung sieht Böckle durch verschiedene Fachkommentare bestätigt. Böckle führt W. Schrage an, Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese, 1960; H. Zimmermann, Christus nachfolgen: ThGl 53 (1963), 241–255; Heinrich Schlier, Die Eigenart der christlichen Mahnung nach dem Apostel Paulus, in: Besinnung auf das Neue Testament 1964, 340–357; Rudolf Schnackenburg, Biblische Ethik, in: Sacramentum Mundi I, 1967.

551 Böckle, Fundamentalmoral, 39, beschränkt seinen Exkurs auf die deskriptive Ebene und führt keine inhaltliche Diskussion über »Wahrheitsgehalt oder ethische Verbindlichkeit der Handlungswirklichkeit«.

552 Fundamentalmoral, 37; vgl. Die Probe aufs Humane, 3; Theonomie und Autonomie der Vernunft, 75.

553 Auch das Gewissen, so Böckle, Zur anthropologischen und ethischen Grundlegung gesellschaftspolitischer Entscheidungen, 190 in Anspielung auf eine These von Niklas Luhmann, könne als subjektives »Steuerungssystem« betrachtet werden, um die »Persönlichkeit« gegenüber einem »Überschuss an organischen und psychisch-möglichen Verhaltenspotentialen« zu schützen.

fakte«⁵⁵⁴. Einzige Invariabilität, die nach Meinung der Soziologie festzumachen sei, und die auch eine Pointe von Böckles Thomasauslegung bezeichnet, ist die Tatsache, dass der Mensch gleichsam »von Natur aus«⁵⁵⁵ regulativ tätig ist. Auch bestätigt ihm sein Exkurs die exegetische These, dass Normschöpfung eine gruppengebundene Regulierungsleistung von beschränkter Autorität sei.

In manchen Texten gebraucht Böckle die soziologische Unterscheidung eines Mikro-, Meso- und Makrobereichs der sozialen Wirklichkeit, um die Orte normativen Handelns zu spezifizieren. Diese Orte macht er dann zum Fokus seiner Untersuchung. Wo er über das Thema ›Lebensqualität‹ als gesellschaftspolitisches Ziel spricht, kommen Ehe, Familie und Nachbarschaft als sog. ›Mikrobereich‹ zur Sprache. Dem ›Mesobereich‹ ordnet Böckle Probleme der Arbeit, der gerechten Verteilung von Gütern und der damit verbundenen Macht zu.⁵⁵⁶ Globale Probleme der Überbevölkerung, Welternährung, Rassen- und Minderheitsprobleme behandelt er als Fragen des ›Makrobereichs‹. Für Böckle hat die Reglementierung v.a. des Meso-, aber auch des Makrobereichs zu einer Art Ventilreaktion im »gesamten Intimbereich« geführt. Je stärker der öffentliche Bereich durch eine »technische Sozialkybernetik«⁵⁵⁷ beherrscht werde, desto nachdrücklicher achteten die Menschen auf Autonomie im Mikrobereich. Die Konkurrenzen, die mit Annahme dieser doppelten Entwicklung – der pragmatischen entmoralisierten Steuerung des Meso- und Makrobereichs wie der pluralistischen Selbstregulierung des Mikrobereichs – verbunden sind, sind m.E. richtungsgebend für Böckles Vorgehen, den Unterschied zwischen Normen und Werten so kategorisch hervorzuheben. Das Soziale erweist sich bei Böckle einerseits »als je konkret Vorgegebenes [...], von dem her sich sittliches Seinkönnen formuliert« – und das sich in bestimmten Werten und Gütern aktualisiert. Andererseits bleibt aber das Soziale als je zu Leistendes »auch *Handlungsentwurf*, der im Horizont dessen, was sein soll, je neu erhärtet werden muß«⁵⁵⁸ – und deshalb des prüfenden Diskurses bedarf.⁵⁵⁹

554 Zur anthropologischen und ethischen Grundlegung gesellschaftspolitischer Entscheidungen, 196.

555 Die Probe aufs Humane, 67.

556 Hier muss auf die programmatische Frage des Utilitarismus nach der Verbesserung der Lebensqualität für möglichst viele, die fachlich im Zusammenhang der Güterverteilung zu erörtern ist, verwiesen werden. Um Böckles Position zu diesem sozialpragmatischen Moralsystem übersehen zu können vgl. Zur anthropologischen und ethischen Grundlegung gesellschaftspolitischer Entscheidungen, 192.

557 Zur anthropologischen und ethischen Grundlegung gesellschaftspolitischer Entscheidungen, 192; vgl. Trifft die christliche Morallehre die heutige gesellschaftliche Wirklichkeit?, 49.

558 Vgl. Ethik mit oder ohne Transzendenz?, 415.

Die Genese von Normen

Böckle zeigt durch seine Phänomenologie der Normbedeutungen, dass die Geltung von Normen an soziologische und/oder historische Bedingungen geknüpft ist. Ausnahmslos geltende Normen kennt Böckle praktisch nicht; seine Texte sprechen ausnahmslose Gültigkeit nur sog. ›analytisch-tautologischen‹ Normen zu.⁵⁶⁰ Zu letzterer Normgattung zählt Böckle u.a. die biblischen Mahnungen des Dekalogs, dessen Gebote im Kern nichts anderes bedeuteten als z.B. ›Ungerecht töten ist ungerecht‹, so das fünfte Gebot betreffend. ›Sobald wir aber fragen, wie die Menschenwürde konkret zu respektieren sei oder was ungerecht töten heiße, werden die Urteile synthetisch und damit bedingt.‹⁵⁶¹ Für Böckle ist kein Gut des wirklichen Lebens konkurrenzlos, nicht einmal das Leben selbst. ›Alle ethischen Normen, die das zwischenmenschliche Verhalten betreffen, [basieren] letztlich auf einem Vorzugsurteil.‹⁵⁶²

Hinsichtlich der Entfaltung seiner Vorstellung, wie das Wollen des autonomen Subjekts durch die Natur und das Wollen der anderen autonomen Subjekte prädisponiert ist, lässt sich Böckle durch zwei Studien inspirieren, die zeitgleich erscheinen, zum einen Bruno Schüllers Studie zur ›Begründung sittlicher Normen‹⁵⁶³, zum anderen eine Veröffentlichung von Wilhelm Korff zu ›Norm und Sittlichkeit‹.⁵⁶⁴ Beide Studien unterstreichen den eigentlichen

559 Mit Wilhelm Korff stellt Böckle fest, dass sich mit »dem Geltungsanspruch der Mode« eine »soziale Verhaltenspraxis« durchgesetzt habe, die mit ihrem »viel größeren Spielraum für Formen und Möglichkeiten persönlicher Differenzierung ... beim einzelnen die Vorstellung der Selbstentscheidung« schafft, »diese aber nicht selten durch ihren Reizwert manipulativ wieder auf[hebt]« (Unfehlbare Normen?, 282; vgl. sinngemäß Theonomie und Autonomie der Vernunft, 75). Diesen Selbstbetrug kann nach Böckle nur eine Ethik entlarven, die die gesetzgeberische Position der Vernunft im Prozess der Normsetzung stark macht. Eine pointierte politisch-ethische Deutung soziologischer Erhebungen neueren Datums bietet Herlinde Pauer-Studer, in: H. Nagl-Docekal/ dies., Politische Theorie, Differenz und Lebensqualität, Frankfurt a.M. 1996. Auch sie nimmt wie Böckle an, dass normative Prozesse dezisionär sind, vgl. 62. Sie fragt mit feministisch geschärftem Blick nach Gründen, wo die Grenzziehung zwischen Mikro-, Meso- und Makrobereich berechtigt ist und weist auf die ethischen Konsequenzen hin, die die inhaltliche Zuordnung, was öffentlich und was privat sei, für die ethische Praxis bedeutet.

560 Vgl. Fundamentalmoral, 315.

561 Ethik mit oder ohne Transzendenz, 433.

562 Unfehlbare Normen?, 284.

563 Bruno Schüller, Zur Begründung sittlicher Urteile, Düsseldorf 1973.

564 Vgl. Korff, Norm und Sittlichkeit; vgl. Kapitel 8 Fn. 82.

Schwerpunkt von Böckles Konzept, nämlich die Bedingungen festzulegen, unter denen die ›ratio die ›Selbstorganisation des Handelns‹⁵⁶⁵ unternimmt.

Korff erörtert biopsychische, soziale und geistige Zusammenhänge, wie sie sich im Lichte der Humanwissenschaften darstellen und aus denen heraus der Mensch sein Leben zu gestalten hat. Normatives Handeln in der Darstellung von Korff ist zwingend ein Handeln nach Prioritäten, da der Mensch, prädisponiert durch seine bio-psychischen Antriebsstrukturen immer *zugleich* Aggressor, Bedürfniswesen und Fürsorger sei.⁵⁶⁶ Diese anthropologische Struktur zugrundelegend,⁵⁶⁷ entwickelt Korff eine Theorie der dreifachen intersubjektiven Bezogenheit, die sich an die Bedeutung der ›natürlichen Neigungen‹ (*inclinationes naturales*) bei Thomas von Aquin (vgl. S.Th. q. I–II 94,2) anlehnt. Auch Böckle thematisiert die Rolle der thomanischen ›*inclinationes naturales*‹.⁵⁶⁸ Primär und unter Bestätigung der metaethischen Formel Hares, versteht er unter natürlicher Neigung die menschliche Eigenart, überhaupt Normen setzen zu wollen. Darüber hinaus besitzt der Mensch, so Böckle, in seiner ordnenden Natur eine Ausrichtung auf andere sog. ›unabhängig aufgebene Ziele‹⁵⁶⁹ Im nächsten Abschnitt werden wir uns mit

565 Fundamentalmoral, 89.

566 Korff, Norm und Sittlichkeit, 78.

567 Korff, Norm und Sittlichkeit, 78.

568 Bezugnahmen Böckles auf die *inclinationes naturales* vgl. Natur als Norm in der Moralthologie, 81; Natürliches Gesetz als göttliches Gesetz in der Moralthologie, 180; Unfehlbare Normen?, 281. Böckles Anmerkungen lassen sich wie folgt bündeln: Bei Thomas entspricht die Ordnung der Gebote des Naturgesetzes i.e. des Beweises nicht bedürftiger Sätze einer Ordnung der ›natürlichen Neigungen‹: der Selbsterhaltung, der Arterhaltung sowie der Suche nach Wahrheit und Gemeinschaft (das Gute gemäß der Vernunft, vgl. S.Th. q. I–II 94,2 resp). Diese ›*inclinationes naturales*‹ geben dem obersten Prinzip inhaltliche Ordnungspunkte an. Sie werden umgekehrt erst durch das formale oberste Prinzip überhaupt zu gesollten Zielen des Handelns. Das aber heißt, dass naturale Neigungen a) »vernünftig« vermittelt werden können; *quod omnes inclinationes secundum quod regulantur ratione, pertinent ad legem naturalem, et reducuntur ad unum primum praeceptum, ut dictum est* (S.Th. I–II q. 94,2 ad 2). Es heißt b) zu akzeptieren, dass man sich trotzdem für eine Rangfolge der Güter zu entscheiden hat, die man durch Reflexion der eigenen natürlichen Neigungen erkannt hat.

569 Fundamentalmoral, 250. Nach Merks, Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie, 280, und Böckle folgt ihm hier, müssen die thomanischen Aussagen zu den ›*inclinationes naturales*‹ im Kontext des gesamten Artikels 94 gelesen werden. Das Interesse des Artikels sei erkenntnistheoretisch und »stelle sich als ein Problem der – normativen – ratio« dar. Für Merks wird an der Thematik der ›*inclinationes naturales*‹ das »Prinzip der möglichen Zuteilung von *praecepta* zur *lex naturalis* behandelt«. Für Thomas sei »letztlich die ordnende Tätigkeit der ratio« eigentliches Kriterium dafür, »ob etwas *de lege naturali*« (280) sei; der Sachverhalt steht sinngemäß bei Böckle in der Fundamentalmoral, 89 und 250.

diesen ›Zielgütern‹ beschäftigen. Von Korff übernimmt Böckle die Redewendung, die normativ »gründende« sittliche Vernunft sei geschichtlich, natural und theologal unbeliebig. Er teilt Korffs Meinung, dass es »auf der Ebene der Positivität«⁵⁷⁰ immer zu Vorzugsentscheidungen kommen muss.

Der Arbeit Schüllers verdankt Böckle die Bestätigung seiner Grundannahmen zur entwurfsoffenen Natur des Menschen in den Begrifflichkeiten der angelsächsischen Philosophie (C.D. Broad). Während Korff die Genese von Normen vornehmlich sozialtheoretisch begründet,⁵⁷¹ stellt Schüller analytisch-philosophisch dar, inwiefern die Genese von Normen bestimmte Zwecke verfolgt, die sich nicht aus der Handlung selbst ableiten lassen. Anhand kirchlicher Moralaussagen zeigt er auf, dass es keine normative Ethik ›deontologischer‹ (δεον = Pflicht) Art gibt, die in ihrem Grundduktus nicht ›teleologisch‹ (τελος = Ziel) sei.⁵⁷² Schüller untersucht solche Verbote, die Naturzwecke ins Feld führen, in denen man »die fürsorgende Weisheit des Schöpfers am Werke« erkennt, und solche, die Handlungsweisen benennen, die allein der »Prärogative Gottes«⁵⁷³ unterständen. Er stellt in den Verbotsbegründungen bestimmte »partikuläre nicht-sittliche Werte« fest, die mit dem Ziel, die Konkurrenz von Werten aufzuheben, »in den Rang absoluter Vorzugswürdigkeit erhoben« worden seien. Inwiefern aber Naturzwecke im Einzelfall zu respektieren seien, sei eine Entscheidung auf der theoretischen Basis von – im Zweifelsfall konkurrierenden – Werten.⁵⁷⁴ Die analytische Bestimmung von Finalität, wie Schüller sie unternimmt, wird von Böckle aufgenommen und handlungsbezogen entfaltet. Für Böckle bedeutet Teleologie den Existenzvollzug aus Glaube, Liebe und Hoffnung in den Orientierungen der Welt. Wir kommen zu der Frage, welche relevanten Vor-

570 Korff, 113.

571 Korff, Norm und Sittlichkeit, 11f. geht von der Annahme aus, dass der Naturbegriff als »Auslegungsschlüssel des Sittlichen seit Mitte des 19. Jh. vom Begriff des Sozialen abgelöst« worden ist.

572 Teleologisch »sollten solche Theorien heißen, die besagen, alle Handlungen müßten ausschließlich von ihren Folgen her sittlich beurteilt werden. Die deontologischen Theorien werden als der kontradiktorische Gegensatz teleologischer Theorien definiert. ›Deontologisch‹ heißt nach Schüller, Typen der Begründung sittlicher Normen, 648, jede Theorie, die behauptet, *nicht* alle Handlungen seien ausschließlich durch ihre Folgen sittlich bestimmt.« Vgl. ebenfalls Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile, auch in der durchgesehenen dritten Fassung von 1987; eine Kurzfassung findet sich unter dem Titel ›Typen der Begründung sittlicher Normen‹ im Conciliumsheft 12 (1976). Böckle nimmt den Sinngehalt ganzer Paragraphen des Artikels Schüllers explizit in die Fundamentalmoral auf. Schüller festigt Mitte der 1970er Jahre seinen wissenschaftlichen Ruf mit der Strukturanalyse kirchlicher Lehraussagen und den Vorzugsregeln der speziellen Moral in der Tradition des ›ordo caritatis‹.

573 Schüller, Typen der Begründung sittlicher Normen, 649.

574 Schüller, Typen der Begründung sittlicher Normen, 649.

rechte und Sinnorientierungen dies sein könnten, zu denen sich der Mensch abwägend verhält.

10.1.2 Güter

Der zweite Begriff, der in Böckles normtheoretischen Überlegungen bestimmend ist, bezeichnet ein ›objektives‹⁵⁷⁵ Element in der Normbegründung: ›Güter‹ (bona) sind Konstanten in der menschlichen Lebenswelt. Der Güterbegriff Böckles enthält seine Kriteriologie im Konzentrat. Er ist von Böckle sowohl der scholastischen Tradition der Moralthologie entlehnt, als auch dem neuzeitlichen Naturrecht. Güter, auf die Böckle verschiedentlich zu sprechen kommt, sind die Freiheit, die menschliche Gemeinschaft, Ehe, Familie und die Gesellschaft mitsamt ihren Institutionen. Desgleichen subsumiert er unter den Begriff die menschliche Sexualität mit ihren Bedeutungsdimensionen, die leibliche Integrität und das Eigentum. Böckle begreift Güter nicht als sittliche, sondern als sittlich *relevante* Wirklichkeiten, die nicht zur Disposition stehen, aber erst in ihren Realisationen *wertvoll* werden. Sie wollen »gewiß beim Handeln beachtet sein«, ergeben aber »aus sich unmittelbar *noch keine konkrete Handlungsregel*«⁵⁷⁶. Ihre Existenz und universale Verpflichtungskraft besitzen sie durch ihre Selbstverständlichkeit, sie sind durch »einfache Reflexion«⁵⁷⁷ erkennbar.

Man kann Böckles Güterbegriff erstens mit den fundamentalen Zielgütern der thomanischen ›inclinationes naturales‹ zusammenbringen: die Neigung zur Selbsterhaltung z.B. macht das Gut des Lebens und all dessen, was zur Lebenserhaltung notwendig ist, deutlich, die natürliche Neigung zur Erhaltung der Art weist auf die Bedeutung der Geschlechtlichkeit oder der Kindererziehung hin.⁵⁷⁸ Gemäß Böckle sind ›Güter‹ an sich (prima-facie) und ver-

575 Vgl. Wandel im Normverständnis, 394.

576 Fundamentalmoral, 23; vgl. Trifft die christliche Morallehre die heutige gesellschaftliche Wirklichkeit?, 52.

577 Fundamentalmoral, 250.

578 Vgl. Fundamentalmoral, 250. Bormann, 217, der abweichend von Böckle die inhaltliche Spezifizierbarkeit des ersten praktischen Prinzips – das Gute ist zu tun, das Schlechte zu meiden – durch die natürlichen Neigungen annimmt und sich dabei auf so verschiedene Autoren wie W. Kluxen, G. Grisez und M. Rhonheimer stützt, stellt 28 Fn 116 fest, dass Böckle in seinen Auskünften über den kognitiven Status der ›inclinationes naturales‹ in späteren Aufsätzen zu einem s.E. »ausgewogeneren« Standpunkt tendiert habe und diese nicht mehr als gestaltloses Material erkennt, sondern ihnen eine formale Rolle für die Ethik einräumt. In der Tat korrespondieren bei Böckle die ›inclinationes naturales‹ objektiven Gesichtspunkten, die, wie Bormann sagt, »in keiner praktischen Urteilsbildung übersehen werden dürfen, ohne selbst bereits mit dem Ergebnis der jeweils neu zu leistenden situationsspezifischen Bestimmung des Guten i.S. eines hic et nunc faciendum zusammenzufallen« (239). Da aber für Böckle die biologische

glichen mit ihren konträren Gegensätzen als Güter erkennbar, ohne dass damit Aussagen über ihre jeweilige Handhabung getroffen worden seien. Der Mensch werde sittlich, d.h. er entscheidet sich für ›das Gute‹ auf der Ebene der weltlichen Güter (›bona‹). Damit stellt Böckle – in Aufnahme einer thomanischen Umschreibung von ›Sittlichkeit‹ – fest, dass Güter sich gegenseitig ausschließen können und gegenüber ihrem Gebrauch indifferent sind.⁵⁷⁹

Man kann dem Güterbegriff zweitens in der modernen Rechtsphilosophie begegnen. Dort sind Grundgüter die qualitativen Bezugsgrößen der Grundrechte. Diese rechtsphilosophische Referenz ist bei Böckle sehr präsent. Er beginnt den methodischen Umgang mit dem Güterbegriff in der Entstehungszeit des Wortes der Deutschen Bischofskonferenz zum Thema »Gesellschaftliche Grundwerte und menschliches Glück«⁵⁸⁰, an dem er als Beauftragter der Bischofskonferenz beteiligt war. Der Text, der sich u.a. besorgt zeigt über die geringe Wertschätzung, die den Grundwerten gesellschaftlich entgegen gebracht werde, anerkennt, dass auch die vorhandene Ordnung neuer Initiativen und Weiterentwicklungen bedürfe.⁵⁸¹

und geschichtliche Disposition erst in einem Gesamtnexus ihre Geltung erhält, verfolgt Böckle die naturrechtliche Fixierung der Güter nicht konzeptionell. Böckle bespricht das Problem divergierender Sinninterpretationen nicht im Rahmen einer Klugheits-Abwägung (Prudentia) im Sinne der aristotelisch-thomanischen Tradition.

579 Böckles Überzeugung, dass sich der Mensch in der Wahl der Güter selbst antizipiert, ist an der thomanischen Aussage orientiert, dass sich die Transzendenz des Formalobjektes des Willens – das ›summum bonum‹ – praktisch nur als ›bonum universale‹ in den ›bona‹ reflektieren lasse. Vgl. dazu Merks, Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie, 144ff.: Im Handeln ist der Mensch ›auf etwas aus‹, und zwar im Ziel als auch in den Mitteln-zum-Ziel auf die Qualität ›gut‹. Dieser Willen (voluntas) trägt den ganzen Akt. »Allerdings, real und konkret ist Wollen in bezug auf Gewolltes nicht eine leere Struktur, sondern es ist das Anstreben von etwas-als-Gut oder etwas-als Ziel« (145f.). Die schlechthinige Zielgerichtetheit des Willens bekommt durch den Verstand (ratio) ihre Richtung. Da aber die menschliche Erkenntnis unter den Bedingungen des Endlichen steht, kann das eigentliche Objekt des Willens als unbedingt und absolut Gutes nur »transkategorial« (152) und nicht im kategorial-endlichen erfasst werden. Der Zusammenhang von Anstreben (intentio) und Wahl der Mittel (electio) bestimmt auch die Diskussion des Prinzips der Doppelwirkung, vgl. Louis Janssens, Ontic Evil and Moral Evil, in: Moral Norms and Catholic Tradition = Readings in Moral Theology 1, New York 1979, 40–93. Zur theologischen Deutung der Vielzahl der Normen als ›Gottes Wille‹, vgl. Theonomie und Autonomie der Vernunft, 78.

580 Gesellschaftliche Grundwerte und menschliches Glück (1976).

581 Vgl. Gesellschaftliche Grundwerte und menschliches Glück, 136f.

Güter sind für Böckle ›physisch‹ und daher keine ›Qualitäten des Willens‹.⁵⁸² Aus diesem Grunde ordnet er den Gütern auch die Menschenwürde als sog. Symbolwert zu.⁵⁸³ Denn die Menschenwürde besitzt man ohne willentliches Hinzutun allein durch das Menschsein. Der Grad der Dignität, der in der Moralthologie mit dem Güterbegriff verbunden wird, variiert mit der handlungstheoretischen Bedeutung, die den ›inclinationes naturales‹ gegeben wird. Meinungen, gemäß denen Güter nie ›direkt‹ verletzt werden dürfen, weil sie sittliche Wirklichkeiten darstellten,⁵⁸⁴ stehen Meinungen gegenüber, die dies verneinen, weil ihres Erachtens die direkte Verletzung von Gütern einen unumgänglichen Umstand der Praxis darstelle. Nach Böckle steht die katholische Kirche in der zweiten Tradition, denn sie habe beispielsweise »nie etwas gegen die direkte Verletzung des Lebens bei der Verhängung der Todesstrafe eingewandt.«⁵⁸⁵ Hierin deutet sich eine weitere Unterscheidung Böckles an, nämlich derjenigen zwischen ›Gütern‹ und ›Werten‹. Das Leben sei das fundamentalste Gut, nicht aber der fundamentalste Wert.

10.1.3 Werte

In der Terminologie Böckles wäre es unangemessen, »in einem Atemzuge vom Leben wie von Rechtschaffenheit und Gerechtigkeit«⁵⁸⁶ zu sprechen, denn im Unterschied zum fundamentalen Gut des ›Lebens‹ ist für Böckle ›Gerechtigkeit‹ ein *Wert*. Die Prima-facie-Werte, die Böckle in seinen Veröffentlichungen nennt, verstehen sich als ›gute‹ Orientierungen; sie besitzen einen kategorischen Kern, über den Einvernehmen herrscht. ›Werte‹, meint er, dürfen »in der Tat nie direkt verletzt werden. Ich darf nie ungerecht, nie treulos, nie zuchtlos sein. Darüber herrscht doch gewiß Einvernehmen«⁵⁸⁷.

Werte wie Gerechtigkeit, Treue oder Solidarität stellen für Böckle eine Art ›Stereotyp«⁵⁸⁸ dar. Sie zählen bereits zur Sollensdimension, sind als solche aber nur fassbar, wo ihnen zuwidergehandelt wird. Werte sind keine Ober-

582 Vgl. *Fundamental-moral*, 24f.

583 Vgl. *Ethik mit oder ohne Transzendenz?*, 433.

584 Vgl. Paul Ramsey, *Abortion: A Review Article*, in: *The Thomist* 37 (1973), 174–226 im Gegensatz zu Louis Janssens, *Ontic Evil and Moral Evil* oder Richard McCormick, *Das Prinzip der Doppelwirkung einer Handlung*, in: *Concilium* 12 (1976), 662–670. Die Diskussion wurde eingeleitet durch Peter Knauer, vgl. ders., *The Hermeneutic Function of the Principle of Double Effect*, in: *Moral Norms and Catholic Tradition*, 1–39. Nach dem ›Prinzip der Doppelwirkung‹ dürfen Übel in Kauf genommen werden, wenn die Handlung, aus der das Schlechte resultiert, nicht direkt das Schlechte intendiert.

585 *Fundamental-moral*, 311.

586 *Fundamental-moral*, 310 unter Bezugnahme auf R. McCormick.

587 *Fundamental-moral*, 311.

588 *Fundamental-moral*, 24.

sätze, aus denen man sittliche Normen ohne Bestimmung der näheren Umstände abstrakt entwickeln könnte. Sie beginnen erst im konkreten Akt, real zu ›existieren‹⁵⁸⁹. Ein anschauliches Beispiel gibt eine Kritik Böckles an der politischen Praxis seiner Zeit. In der Politik sei es üblich, so Böckle, unnuanziert mit dem Begriff Gerechtigkeit umzugehen. Man spreche von der moralisch-ethischen Maxime, für mehr Gerechtigkeit streiten zu wollen, obwohl nicht der Wert ›Gerechtigkeit‹, sondern erst die konkrete Schilderung, *was* den Mitgliedern einer Gemeinschaft gerechterweise zustehe, *sittlich* sei.⁵⁹⁰ Erst diese Aussage lasse sich ethisch beurteilen.

Die ›Erfahrung‹ ist von großem Gewicht für die materiale Ethik Böckles. Er gibt ihr zweifache Bedeutung. Mit Thomas spricht er erstens von der Erfahrung als *Grundlage* des Sittlichen, von der »consuetudo«, d.h. der eingeübten Moral als einem »bevorzugten Ort ethischer Relevanz«⁵⁹¹. Böckle nimmt einen Erfahrungsschatz an, der in Form von Sitten den Wertefundus des sittlichen Subjekts bildet und aus dem sich seine jeweilige Auslegung dessen, was gut und nützlich ist, mitspeist. Diese quasi materialisierten Erfahrungen sind intersubjektiv universalisierte Vergewisserungen und nur in diesem Sinne ›substantiell‹.⁵⁹² Böckle spricht zweitens und eigentlich von Erfahrung im Kontext des Sittlichen, wenn es um die *Vermittlung* des Normativen zu seiner Konkretion geht.⁵⁹³ Dieser zweite Nachweis focussiert auf die Perspektive der Akteure und Akteurinnen am Beginn der sittlichen Handlung. Böckle weist darauf hin, dass Handlungen, die in blindem Gehorsam ausgeübt werden, ohne den Wert, der in der Norm ausgedrückt ist, erfahren zu haben, diesen Handlungswert nicht wirklich realisieren. Solche Akte sind korrekt, aber nicht sittlich. Zur näheren Analyse dieses Vermittlungsvorgangs bemüht Böckle Überlegungen des Theologen Dietmar Mieth.⁵⁹⁴ Dessen viel-

589 Vgl. *Fundamentalmoral*, 260.

590 Vgl. *Fundamentalmoral*, 24 Fn 15, 260 Fn 8 unter Bezugnahme auf die bundesdeutsche Grundwertediskussion Mitte der 1970er Jahre, vgl. ausführlicher Böckle u.a. in: *Grundwerte in Staat und Gesellschaft*, hg. v. G. Gorschenek, München 1977.

591 *Fundamentalmoral*, 272f. unter Anführung von Merks, *Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie*, 84 und 321.

592 Vgl. *Fundamentalmoral*, 274.

593 Vgl. *Fundamentalmoral*, 273.

594 In der *Fundamentalmoral* widmet Böckle den Thesen von Dietmar Mieth zur Erfahrung als Ansatzpunkt materialer Ethik ein ganzes Kapitel, vgl. *Fundamentalmoral*, 274–278, eigentlich bis 281. Er rezipiert aber nicht dessen Gesamtkonzept, wie es beispielhaft in Dietmar Mieth, *Moral und Erfahrung*, Freiburg i.B. 1977 veröffentlicht worden ist. Böckle beschränkt sich vornehmlich auf Thesen Mieths, wie er sie grundlegend in einem Artikel des Jahres 1976 in der Zeitschrift *Concilium*, vgl. ders., *Die Bedeutung der menschlichen Lebenserfahrung. Plädoyer für eine Theorie des ethischen Modells*, in: *Concilium* 12 (1976), 623–

zitierten Ausführungen zu den Bedingungen, unter denen aus Lebenserfahrungen ein sittliches Modell entsteht, sind der Grundstock von Böckles These, ›Werte‹ seien verdichtete Reflexionen auf eigene und kollektive Erfahrungen.⁵⁹⁵

In der Entstehungszeit der ›Fundamental-moral‹ spricht Böckle nur noch von ethischen ›Fixpunkte[n]‹⁵⁹⁶ unter der Betonung, es handle sich hierbei um synthetische Urteile. Der Einfluss der kritischen (Sozial)theorie prägt ihn bis auf die Ebene der Handlungstheorie. Böckle nimmt überwiegend die *konfliktive* Seite der Pluralität sittlicher Erfahrungen wahr.⁵⁹⁷ Das von Mieth angezeigte Problem, dass das moderne Subjekt »längst« nicht mehr in der Lage sei, aus eigener Induktion und Reduktion »Erfahrungen zu verarbeiten«⁵⁹⁸, thematisiert Böckle ausführlich. Unter diesen Vorzeichen nennt er es eine Pflicht des Staates zum Schutze des Gemeinwohls, die Bedeutung der Grundwerte im gesellschaftlichen Gedächtnis zu halten.⁵⁹⁹ Aus der Entwick-

633, aufgestellt hat. Das Conciliumsheft zum Thema ›Werteinsicht und Normbegründung‹, das unter der Redaktion Böckles entstanden ist, repräsentiert die damalige moraltheologische Diskussion. In der selben Ausgabe findet sich auch der für Böckles Arbeit bedeutsame Artikel des Theologen Bruno Schüllers über die »Typen der Begründung sittlicher Normen« abgedruckt, s.o. Ähnlich wie im Falle der Studie Wilhelm Korffs über die empirischen und biopsychischen Voraussetzungen der moralischen Entwicklung, gewinnt Böckle durch Mieth theologisch aufbereitete humanwissenschaftliche Informationen darüber, wie »Erfahrungskompetenz« (Mieth, Die Bedeutung der menschlichen Lebenserfahrung, 626) bedeutsam wird für die Ethik. Wie Mieth unterscheidet Böckle zwischen mehreren Stufen der ethisch relevanten Erfahrung: Unter ›Kontrafterfahrung‹ versteht Böckle im Anschluss an Mieth eine Negativerfahrung, in der der Mensch mit den Grenzen seines Handelns und Seins konfrontiert werde. ›Sinnerfahrungen‹, so Böckle, Fundamental-moral, 277, eröffnen Möglichkeiten »echter menschlicher Praxis«. Sie könnten sich aus der Negativerfahrung erschließen oder in positiven Situationen einleuchten – ein Zusammenhang, der auch für die Entscheidung für oder gegen einen Strafzweck interessant ist, s.u. Teil III. Wo die »persönliche und gemeinschaftliche Erfahrung von den letztentscheidenden und daher verbindlichen Notwendigkeiten und Möglichkeiten des Gelingens menschlich-mitmenschlichen Daseins« als persönliches Handlungsmuss erlebt wird, so Böckle unter Anführung von R. Hofmann, Was ist Sittlichkeit? Zur Klärung des Begriffs, in: J. Sauer (Hg.), Normen im Konflikt, Freiburg i.Br. 1977, 102–124, 121 in: Fundamental-moral, 278, wird Erfahrung zur Motivation. Diese ›Intensitäts- oder Motivationserfahrung‹ nennt Böckle auch Gewissen, vgl. Fundamental-moral, 278.

595 Werteinsicht und Normbegründung, 616.

596 Vgl. Die kulturgeschichtliche Bedingtheit theologisch-ethischer Normen, 129.

597 Vgl. Ethik mit oder ohne Transzendenz, 431.

598 Mieth, Die Bedeutung der menschlichen Lebenserfahrung, 629.

599 Vgl. u. Kapitel 13: Grundwerte in Staat und Gesellschaft.

lung seiner Arbeit resultiert auch, dass Böckle in der ›Fundamental-moral‹ erstmalig die nachmetaphysische Diskurs-Ethik Apels in seine Ausführungen zur Begründung moralischer Einsichten integriert. Vorher hatte er Apel nur hinsichtlich der Letztbegründung sittlicher Normen rezipiert, also zum Phänomen des ›Faktums der Vernunft‹. Nun aber berücksichtigt Böckle die transpragmatische Sicht Apels auch handlungstheoretisch.⁶⁰⁰ Seine Ausführungen zur Entwicklung und Begründung normativer Ethik verlassen nicht mehr die horizontale Ebene transsubjektiv überprüfbarer Rationalität. »Wenn man überhaupt von einer Kontinuität von Werteinsichten« sprechen wolle, so heißt es nun sehr vorsichtig bei Böckle, »hinter die der Mensch nicht mehr zurück kann, wenn er sein Leben vernünftig human gestalten soll«⁶⁰¹, dann könne eine solche Wertetafel nicht unter Missachtung der Subjekt-Subjekt-Beziehung generiert werden.

10.2 Handlungs- und Glaubensnormen

»Der Gang durch die Bibel wie der Blick auf die Naturrechtstradition haben uns gezeigt, dass sich der Anspruch Gottes an den Menschen seinem sittlichen Gehalt nach weder in einer Sammlung von biblischen Aussagen noch in einer Auswahl von Naturrechtssätzen einfach konservieren und tradieren lässt.«⁶⁰² Die Offenbarung Gottes findet in der Geschichte der Menschheit statt und ist an deren wechselnde Ausdrucksweisen gebunden. Die theologische Suche nach konkreten Verhaltensnormen trägt diesem Umstand Rechnung, indem sie den Selbstvollzug des Subjekts zum unhintergehbaren Kriterium jeder individuellen wie gemeinschaftlichen Handlungsnorm bestimmt. Moraltheologie ist für Böckle eine praktisch-kritische

600 Apel untersucht »die Beziehung zwischen Sprache bzw. Sprachhandlung und dem Sprachsubjekt als [...] grundlegende Dimension, von der aus intersubjektiv überprüfbare Rationalität ihren Ausgang nehmen muß« (Fundamental-moral, 65f.). Böckle führt den Autor Apel seit Beginn der 1970er Jahre in seinen Veröffentlichungen an. Seine Rezeption betrifft anfänglich Apels Teilnahme an der Debatte um eine mögliche Letztbegründung der Ethik. Erst in der Fundamental-moral widmet sich Böckle den Inhalten von Apels normativer Theorie.

601 Fundamental-moral, 284. Wörtlich bereits in Theonome Autonomie, 42, vgl. ähnlich Die Funktion der Moraltheologie in Kirche und Gesellschaft, 68; Unfehlbare Normen?, 299; Glaube und Handeln, 645. Die gleiche Argumentation verfolgte in einer jüngeren Kontroverse um die Grundrechte in der bioethischen Debatte Ernst-Wolfgang Böckenförde. Er spricht von einem »Kernbestand« an Werten, der vom Parlamentarischen Rat, obwohl ausdrücklich nicht naturrechtlich begründet, aus historischen Gründen als unhintergebar für die deutsche Verfassung angenommen worden ist; vgl. ders., Menschenwürde als normatives Prinzip, in: JZ 58 (2003), H. 17, 809–815, 811.

602 Fundamental-moral, 322.

»Aufgabenstellung«⁶⁰³, die nur dann glaubhaft ist, wenn sie das sittliche Bewusstsein berührt – ohne sich billig anzupassen noch falsch zu verabsolutieren. Als »Theorie der Wahrheit der christlichen Botschaft [...] für unsere Gegenwart«⁶⁰⁴ unterstellt Böckle die Moralthologie den Regeln des pragmatischen Diskurses.⁶⁰⁵

Was heißt das für die Bedeutung von sog. »Glaubenssätzen« im Vergleich zu sittlichen Handlungsnormen? Religiöse Glaubensaussagen sind in der Definition Böckles Aussagen, die »vorgelegt« und von ihm als über die Vernunft hinausgehend qualifiziert werden.⁶⁰⁶ In dem christlichen Bekenntnis, »daß Gott den Menschen liebt«, schreibt er, »ist sowohl der Begriff »Gott« wie auch der Begriff »lieben« nur analog zu verstehen.«⁶⁰⁷ Glaube, Liebe, Hoffnung, alle Forderungen, »die das Grundverhältnis des Menschen zu Gott betreffen, sind durch das absolute Gute bestimmt und fallen [aus dem Bereich sittlicher Normen] heraus«⁶⁰⁸.

Sittliche Normsätze, seien sie auch »offenbarungstheologisch bezeugt«⁶⁰⁹, müssen hingegen die Präzision *univoker* Begriffe besitzen, worunter Böckle versteht, dass sie objektiv bezeichnen können müssen, was sie bewerten. »Es muß genau und präzise gesagt werden, was der richtige Umgang mit dem von Gott geliebten Menschen fordert, oder in welcher Weise die eheliche Treue bindet. Dazu muß das Lebens- und Existenzrecht präzisiert, und es müssen die Bedingungen der ehelichen Bindung eindeutig festgelegt werden. Mit anderen Worten: Es gibt Mysterien des Glaubens, es kann aber keine mysteriösen sittlichen Handlungsnormen geben, deren inhaltliche Forderung im Hinblick auf das zwischenmenschliche Handeln nicht positiv *einsehbar* und eindeutig bestimmbar wäre.«⁶¹⁰ Der Unterschied zwischen Glaubenssätzen und sittlich normativen Sätzen liegt für Böckle also im Modus ihres Erkennens. Beides sind der Gattung nach synthetische Urteile, insofern beide

603 Die *kulturgeschichtliche Bedingtheit theologisch-ethischer Normen*, 124.

604 *Theonome Autonomie*, 34 unter Anführung eines Zitats von J.B. Metz, Zur Präsenz der Kirche in der Gesellschaft, in: *Die Zukunft der Kirche*. Berichtband des Concilium-Kongresses 1970, 87.

605 Für Böckle ist jedes vernünftige Handeln eine Manifestation dessen, worauf wir von unserer kommunikativen, vernünftigen Struktur evidenterweise angelegt sind, ohne es letztlich beweisen zu können. Vgl. Böckles Ausführungen zur intelligiblen Vernunft, die erst als »Produkt von Vernunft« (Forschner, 257) feststellbar wird.

606 Vgl. *Unfehlbare Normen?*, 299; *Die Probe aufs Humane*, 19. Dort nennt Böckle den prophetischen Aspekt der jesuanischen Forderungen »nicht so ohne weiteres der Vernunft einsichtig«.

607 *Glaube und Handeln*, 642.

608 *Fundamentalmoral*, 306 Fn. 7.

609 *Fundamentalmoral*, 292.

610 *Ethik mit oder ohne Transzendenz?*, 429.

Normarten »menschlichen Begriffen und Denkformen«⁶¹¹ unterliegen. Die Glaubensnorm aber setzt im Gegensatz zur sittlichen Norm die Zustimmung zu einer Dimension der Wirklichkeit voraus, die nur als Geoffenbarte zugänglich ist. Ein Glaubenssatz wird im Modus der Anerkenntnis erkannt, er übersteigt den Bereich der praktischen Vernunft.

Sittlichkeit, die sich aus dem Glauben speist, weiß nach Böckle um ihre Geistgewirktheit und beweist die Gelassenheit, sich in ethischen Sachverhalten zu bescheiden. In weltlichen Dingen, so Böckle, komme dem Theologen weniger moralische Kompetenz zu als dem betroffenen Individuum. In der Sachbegründung sei er »überfordert; er muß das entscheidende Wort dem engagierten Christen überlassen«⁶¹².

611 Glaube und Handeln, 642.

612 Die Funktion der Moraltheologie in Kirche und Gesellschaft, 73. In Unfehlbare Normen?, einem Text, der 1973 im Sammelband »Fehlbar?« von Hans Küng erschienen ist, kommentiert Böckle die Aussprache Papst Pius' XII., die Autorität des Lehramts gelte als Urteilsbegründung, wie folgt: »Wenn das Lehramt und die Theologie glauben, aus anderen Quellen mehr zu einer sittlichen Sachfrage zu wissen, als durch die Vernunftgründe aufzuweisen ist, dann müssen sie den Katholiken und allen Menschen guten Willens genau erklären, woher und was sie mehr oder zuversichtlicher zu sagen haben. Sonst wiegen die Argumente tatsächlich so viel, als sie aufzuweisen vermögen« (302).

11. Die ›Fundamentalmoral‹

Die ›Fundamentalmoral‹ repräsentiert die Summe der Bemühungen Böckles um ein zeitgemäßes moraltheologisches Fachverständnis. Sie ist das Werk, das unlöslich mit seinem Namen assoziiert wird. 1977 in der ersten Auflage erschienen, zieht es Bilanz über 15 Jahre nachkonziliarer Moraltheologie. Die ›Fundamentalmoral‹ setzt – hervorgegangen aus einer Vorlesungsreihe – zwar einen positiven Zugang zum christlichen Glauben voraus, wendet sich aber nicht nur an Christen und Christinnen. Gesprächspartner sieht Böckle in allen, denen wie ihm an der »Verbesserung der gesellschaftlichen Ordnung«⁶¹³ gelegen ist. Zu seinen anfänglichen Überlegungen gehört, dass »die Moral der Offenbarung die wahre Vernunftsmoral«⁶¹⁴ sei. Was es mit dieser Aussage auf sich hat und welche programmatische Bedeutung »wahr« in diesem Satz zukommt, soll im Folgenden herausgearbeitet werden. Anhand der Struktur der ›Fundamentalmoral‹ wird gezeigt, inwiefern Böckles Konzept zu einem Lehrstück über den Glauben im Medium der praktischen Vernunft wird. Die christliche Ethik vertritt keinen besonderen Weg, Werte zu erschließen, sondern eine besondere – die Anwesenheit des Anderen würdigende – Intention, diese Werte im Alltag zu leben.

Wer die ›Fundamentalmoral‹ liest, erkennt schnell, dass Böckle das Selbstverständnis der »freien offenen Gesellschaft«⁶¹⁵ als theologischen Ausgangspunkt der Moraltheologie bestimmt hat. Allgemeine Kommunikabilität, die Methoden der soziologischen Phänomenologie, der Sprachphilosophie und der philosophischen Hermeneutik werden der »spekulativ durchdrungen[n] Glaubensinnerlichkeit der Gott-Rede des intellectus fidei«⁶¹⁶ vorgeordnet. Wahrnehmungsbezogenheit und Gemeinschaftlichkeit werden nicht nur inhaltlich ethisch erwogen, sondern finden methodisch Berücksichtigung in der ›Fundamentalmoral‹. Böckle beschäftigt sich mit Erkenntnistheorien, die die Wissensebene der Akteure nicht verlässt. Auch in christlichen Wertfragen

613 Fundamentalmoral, 11.

614 Fundamentalmoral, 18.

615 Fundamentalmoral, 13. Die ›offene‹ Gesellschaft versteht sich nach Böckle als unvereinbar mit dem Anspruch auf nicht-hypothetisches Wissen.

616 Hans Martin Baumgartner, Erwartungen an die Theologie als Universitätsdisziplin: aus der Sicht eines Philosophen, in: Bindung an die Kirche oder Autonomie? Theologie im gesellschaftlichen Diskurs = QD 173, Freiburg i.B. 1999, 30–43, 31.

wird keine »totale Richtungsverschiedenheit«⁶¹⁷ gegenüber der philosophischen Ethik angenommen, wie Böckle dies noch in seinen neun Jahre älteren Vorlesungskonzepten tat.

Die ›Fundamentalmoral‹ verkörpert ein philosophisch-theologisches Konzept in der konziliaren Programmatik der Weltzuwendung seit dem Zweiten Vatikanum.⁶¹⁸ Sie repräsentiert überdies ein eigenes Fachverständnis, dass die »ursprüngliche« Berufung des Menschen, d.h. »aller Menschen«⁶¹⁹ vor Augen hat. Der religiös begründete ›theonome‹ Autonomiegedanke, den Böckle vertritt, gilt universal,⁶²⁰ wie übrigens auch menschliche Schuld unter religiösen Vorzeichen als universales Phänomen gesehen wird.

11.1 Inhalt

Die ›Fundamentalmoral‹ besteht aus zwei großen Blöcken, die der Sache nach die Differenzierung zwischen der Metaphysik des Handelns und der normativen Ethik wiederholen, die Böckle als Pointe der Studie Wolfgang Kluxens zur theologischen Ethik des Thomas erkannt hat. In den Kapiteln des ersten Teils (§2–11) beschäftigt sich Böckle mit dem Grund sittlichen Sollens, dem *Warum*. Er untersucht, wie in philosophischen Modellen verschiedener Provenienz der unbedingte Anspruch des Sollens, den der Mensch an sich erfährt, erklärt wird; er thematisiert die grundlegende Frage der transzendentalen Vernunft. Sein Unternehmen richtet sich nicht darauf, der neueren praktischen Philosophie darin Defizite nachzuweisen, des Menschen moralische Existenzweise abschließend zu begründen. Böckle will vielmehr dieses anthropologische ›Faktum‹ der Vernunft zum unhintergehbaren Kennzeichen bestimmen. In seiner sozialwissenschaftlichen, philosophischen und theologischen Thematisierung der menschlichen Sittlichkeit entfaltet er den transzendentalen Vernunftgebrauch als reale Offenheit des Menschen auf die Gratuität der Gnade hin, d.h. auf eine Erfüllung der Freiheit, die nicht selbst erwirkt, sondern nur als Geschenk empfangen werden kann.

Im zweiten Teil (§12–24) bestimmt er die Elemente, durch die der transzendente Sollensanspruch inhaltlich geprägt ist; es geht ihm darum zu

617 Autorisiertes Vorlesungsskript des WS 1967/68, unveröffentlichtes Manuskript, Bonn, 6.

618 Zur Programmatik von *Gaudium et Spes* vgl. Anton Losinger, »Justa autonomia«: Studien zu einem Schlüsselbegriff des II. Vatikanum = Abhandlungen zur Sozialethik 28, 1988. Zum Verständnis von ›autonomer Moral‹ im christlichen Kontext vgl. Alfons Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, der dieses Fachverständnis zuerst prägt. Auer, 230, spricht von der Mehrdimensionalität der autonomen Ethik, deren Augenmerk sowohl der personalen Identität, als auch der sozialen Verwiesenheit und der naturalen Verwurzelung des Menschen gilt.

619 *Fundamentalmoral*, 17.

620 Vgl. oben Kapitel 9.

präzisieren, wie das inhaltliche *Was* der Ethik zustande kommt und welche Rolle der Glauben in diesem Prozess spielt. Dazu legt Böckle in mehreren Durchgängen frei, wie sich die Ethik zentral mit der Tatsache auseinandersetzt, dass im Leben fundamentale Ansprüche in gegenseitiger Konkurrenz zueinander stehen. Diesem Umstand trägt er in einer integrativen Weise Rechnung, indem er Mittel-Zweck-Überlegungen zur konkreten sittlichen Abwägung mit Überlegungen zu einer erfahrungsgebundenen Wertbildung verknüpft. Er sieht es als primäre Aufgabe der christlichen Moral, für Wert Einsichten zu werben, »die für das Handeln des Christen fundamental und unverzichtbar sind«⁶²¹, und nicht, operative Handlungsnormen ausfindig zu machen. Nichtsdestoweniger macht er alle drei Formen, die Vernunft zu gebrauchen – die *transzendente*, die *hermeneutische* und die *deliberative* Form – zum Gegenstand seines Buches. Besonders seine Überlegungen im zweiten Teil zeigen die »Fundamentalmoral« im Zentrum der damaligen modernen ethischen Diskussion und prägen den Gesamteindruck, den das Buch hinterlässt.⁶²²

11.2 Grundlinien

Grundthema des ersten Hauptteils ist die Frage von Autonomie und Heteronomie, d.h. der Aufweis der Möglichkeit einer theonom begründeten Autonomie, die nicht eo ipso dem Heteronomieverdacht anheimfällt, wie er – bis heute – regelmäßig gegenüber einer theologischen oder religiösen Ethik erhoben wird. Böckle argumentiert daher strategisch und beginnt sein Buch mit einer Bestandsaufnahme zum Sollensphänomen aus Sicht der Sprachanalytik und Sozialwissenschaft. Er macht darauf aufmerksam, dass Normativität pragmatisch gesehen ein notwendiges strukturelles Merkmal menschlicher Praxis darstellt, das kulturübergreifend existiert (§2). Der Mensch braucht eine Ordnung, nach der er lebt und urteilt. In der Art, in der er sich eine Ordnung wählt, beweist er seine sittliche Grunddisposition, denn der Mensch wählt nicht nur zwischen Objekten, sondern entscheidet sich aufgrund einer eigenen Lebensvorstellung (§3). Die Feststellung, dass der Mensch essentiell frei ist, sein Leben zu führen, führt Böckle dazu, dieses Phänomen philosophiehistorisch weiter zu bestimmen.

Das zweite Kapitel widmet sich verschiedenen philosophischen Autonomiekonzepten der Neuzeit. Böckle lässt Immanuel Kant, J.G. Fichte, G.W. Hegel sowie deren kritische Rezipienten Karl Marx und Karl-Otto Apel zu Wort kommen. Er bleibt also mit seinen Ausführungen im Horizont der endlichen Subjektivität. Ihr Verdienst, in Unterscheidung des empirischen-realen vom intelligiblen Subjekt »die Bedingungen der Subjektivität und ihres

621 Fundamentalmoral, 226.

622 Vgl. Hans Halter, Fundamentale Moralthologie, in: *Renovatio* 34 (1978), 191–194, 192.

Erkennens bedacht und so die Wirklichkeit des Bewußtseins sowie die Vernunft als Freiheit denkmöglich gemacht«⁶²³ zu haben, wird herausgekehrt (§4). Böckles Schematisierung dreht sich bei allen Autoren um das gleiche Theorem, das ›Faktum‹ der Vernunft, das er in seiner Grundform aus dem Spätwerk Immanuel Kants zitiert. Das ›Sittengesetz‹, hier als die unbedingte Beanspruchung des Menschen in seiner Freiheit zu verstehen, sei »endlicher Vernunft schlechthin *gegeben* und eben doch nicht als etwas Fremdes, sondern als Produkt dieser Vernunft«⁶²⁴. Gleichzeitig werden die Aporien der von ihm ausgewählten ›Subjektivitätsphilosophien‹ benannt: die idealistische Philosophie, so greift er die Kritik von Marx auf, arbeite mit einem unhistorischen Menschenbild.⁶²⁵

Indem Böckle die Gedanken von Marx zum Primat der Praxis darlegt, geht er von der Thematisierung des autonomen Subjekts zur Thematisierung der ›autonomen Wirklichkeit‹⁶²⁶ über. Er weist hierbei auf eine Tendenz in der modernen Sprachphilosophie hin, »die Grundlegung der Autonomie in der gesellschaftlich vermittelten Praxis kommunikativ handelnder Subjekte«⁶²⁷ zum inhaltlichen Schwerpunkt bestimmt zu haben. Die Vorstellung der Diskursethik Karl-Otto Apels, der diese Strömung bei Böckle repräsentiert, bringt abschließend auf den Punkt, worauf der ganze Paragraph 4 hinzielt: Die Denkmöglichkeit von Freiheit setzt eine letzte Beanspruchung dieser Freiheit je schon voraus. Die durch transzendente Reflexion nachgewiesene Verpflichtung auf »Anerkennung aller Kommunikationspartner« und der Wille zur »Fortsetzung konsensuellen Handelns«⁶²⁸ sei unhintergebar und der Beweis, dass Sittlichkeit natürlicherweise zum Menschen gehöre. Das erste Beweisziel, dass von der philosophischen Ethik nicht zwingend ein

623 Fundamentalmoral, 51.

624 Fundamentalmoral, 55.

625 Weiterhin skizziert Böckle Fichtes subjektphilosophische Entfaltung der kantianischen Theorie des Sittengesetzes als Faktum der Vernunft, um mit Aussagen Hegels auf die Gefahr der idealistischen Philosophie Fichtes aufmerksam zu machen, der Selbstbewusstsein und Ethik in eins habe fallen lassen. Hegels ›dialektische‹ Spezifizierungen, so Böckle, reagieren auf die Ungeschichtlichkeit der von Kant und Fichte entwickelten »Reflexionsphilosophie der Subjektivität« (Fundamentalmoral, 58f.); diese hätten mit dem »Verzicht auf das Unendliche« auch »den Verlust des Endlichen« zugelassen. Differenzierter zum Verhältnis der Identität in Differenz »fichtescher Provenienz« vgl. Saskia Wendel, Affektiv und inkarniert. Ansätze deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung, Regensburg 2002 = ratio fidei 15, 292–313, hier 311. Außerdem skizziert Böckle, wie bei Hegel der subjektive den objektiven ›Geist‹ immer schon mitdenke in dem Sinne, dass sich der subjektive Geist (das einzelne Ich) und der objektive Geist (das gesamte Gut der Kultur) gegenseitig vermittelten (60).

626 Vgl. Fundamentalmoral, 60.

627 Fundamentalmoral, 66.

628 Vgl. Fundamentalmoral, 68.

Heteronomieverdacht gegenüber einer theologischen Ethik erhoben werden kann, ist erreicht. Nachdem Böckle erläutert hat, welche anthropologische Bedeutung das Faktum der praktischen Vernunft besitzt, kann er nun sein eigenes ›theonomes‹ Autonomieverständnis in einer positiven Darstellung entwickeln.

Böckles theologische Kommentierung (§5) des Faktums unserer Vernunft nimmt ihren Ausgangspunkt bei dem philosophischen Bedürfnis nach einer letzten regulativen Idee, das Böckle in der idealistischen Philosophie ausmacht, der Idee nämlich, alles Wirkliche und Mögliche so anzusehen, »als ob es aus einem durch sich selbst notwendigen Prinzip resultierte«⁶²⁹. Die Ambivalenz solchen Denkens, das sich als mächtig erfährt, »über alles begreifbar Seiende denkend hinauszukommen«, und gleichzeitig als ohnmächtig, weil »das Denken selbst und als solches nicht sein könnte, wenn es nicht vom Sein selbst her bedingt und ermöglicht wäre«, vergleicht er mit der Denkbewegung des christlichen Lehrstücks der ›analogia‹. In dieser christlichen Tradition, die Gott als den ganz Anderen im Modus der unähnlichen Ähnlichkeit zum Thema hat, sei Gott nicht Objekt des Begreifens, sondern als transzendentaler Grund der Horizont allen endlichen Erkennens und dessen Garant. Das ›heilige Geheimnis‹ Gott sei die Sehnsucht der Vernunft, die sich diesseits nur in der Wirklichkeit des Denkens – wohlverstanden als Können – fassen lasse. Böckle zeigt in seinen Ausführungen seine Nähe zur Theologie Karl Rahners, der in seinem ›Grundkurs des Glaubens‹ den *diesseitigen* »Abprungspunkt für unser Wissen um Gott«⁶³⁰ zum zentralen Ort des christlichen Offenbarungsdenkens nimmt. In der ›Fundamentalmoral‹ rezipiert Böckle die transzendente Freiheitslehre von Hermann Krings, um an Rahners Gedankenwelt anzuschließen. Krings philosophischen Annahmen, warum die Freiheit des sittlich selbständigen Subjekts, die sich im Apriori seines Sollens beweist, die Anerkennung anderer freier Subjekte transsubjektiv mitdenkt, prägen Böckles transsubjektive Ausführungen zur ontologischen Bedeutung des sittlichen Anspruchs im ersten Teil der ›Fundamentalmoral‹.⁶³¹

629 Fundamentalmoral, 75.

630 Karl Rahner, Grundkurs des Glaubens, Freiburg i.B. 1976, 81, zitiert in der Fundamentalmoral, 79.

631 Werkdiachron gesehen, nimmt die Arbeit von Hermann Krings, Freiheit. Ein Versuch, Gott zu denken, in: PhJ 77 (1970), 225–237, die in der Fundamentalmoral zum ersten Mal von Böckle rezipiert wird, denjenigen Platz in der Argumentation Böckles ein, der in seinen Frühschriften der ›personalen‹ Ontologie von J.B. Lotz zukam, vgl. Kapitel 4: Sittlichkeit im Spiegel der Person. Böckle hatte damals die menschliche Sittlichkeit als Wesensaspekt der ›Person‹ dargestellt, die im Selbstvollzug »bis zum Sein-schlechthin durchstößt« (Lotz, Person und Ontologie, 345). Lotz nimmt ein zweierichtetes transzendentales Geschehen an, das zur Person gehört: »durch ihren Selbstvollzug ist das Sein eröffnet,

Für Krings konfrontiert der Akt des ersten Öffnens, der am Ursprung der menschlichen Selbstbejahung steht, mit der Bezogenheit des Willens auf Inhaltlichkeit überhaupt. Analysiert man die endliche Freiheit, dann zeige sich, dass dem Akt des Sich-Öffnens ein »primärer Entschluß des Willens zur eigenen Materialität«⁶³² eigne: der Mensch will sich selbst geben, denn er öffnet sich für Gehalt. Wofür aber der Mensch sich in seiner transzendentalen Freiheit geben will, muss die Freiheit anderer miteinschließen. »Nur im Entschluß zu anderer Freiheit setzt sich Freiheit selbst ihrer vollen Form nach.«⁶³³ Mit der von Krings ausgeführten Definition menschlicher Freiheit als relationaler Freiheit gibt Böckle dem relationalen Geschehen eine transzendente Bedeutung. Zudem gewinnt er damit eine moderne Möglichkeit, »Gott zu denken«⁶³⁴: ›Andere Freiheit‹, so Böckle, könne zwar ein adäquater, nie aber ein erfüllender Gehalt transzendentaler Freiheit sein. Der unbedingten Form des Sich-öffnens entspreche nur die Fülle der vollkommenen Freiheit. Allein diese letztverbindliche Orientierung an dem unbedingt-unendlichen Gott »erniedrigt oder beeinträchtigt niemanden«⁶³⁵.

Im letzten Abschnitt geht es um die Prüfung seiner These, ob die theonome Autonomie auch mit der thomanischen Tradition seines Faches und speziell mit dem sog. ›Gesetzstraktat‹ des Thomas (S.Th. I–II 90–108) vereinbar ist. Die Eckdaten seiner Thomasexegese sind aus den vorherigen Kapiteln bekannt. Auch Thomas, so Böckle, argumentiere »reduktiv-reflexiv«, d.h. vom »Gegründeten zum Gründenden«⁶³⁶ und deshalb dem zeitgenössischen ethischen Diskurs durchaus adäquat. Das menschliche Streben nach dem Guten wird als ein universales ›Faktum‹ begriffen, das der Schöpfungsordnung eingeschrieben ist und vom Menschen in der Vielzahl der Güter erschlossen wird. Der Mensch, dessen aktive Partizipation sich nach Thomas bis zur Erschließung des ersten Prinzips der praktischen Vernunft (*bonum faciendum*, *malum vitandum*) erstreckt, setzt sich selbst als sittliches Wesen, er hat »sich selbst zum Ziel«⁶³⁷. Der gesamte Duktus der

und durch die Eröffnung des Seins ist ihr Selbstvollzug ermöglicht; immer zeigt sich das eröffnete Sein als der Logos oder Grund des bestimmten Seienden« (ebd.) Nun, zur Zeit der Fundamentalmoral, führt axiologisch der Freiheitsakt den Beweis, warum der Mensch »von der souveränen schöpferischen Freiheit Gottes« (Fundamentalmoral, 80) getragen ist.

632 Krings, zitiert in Fundamentalmoral, 81.

633 Krings, 232 in: Fundamentalmoral, 82.

634 Fundamentalmoral, 83.

635 Fundamentalmoral, 85 unter Anführung einer These von W. Kern, Über den humanistischen Atheismus, in: K. Rahner/ B. Grom (Hg.), Ist Gott noch gefragt? Zur Funktionslosigkeit des Gottesglaubens, Düsseldorf 1973, 47f.

636 Fundamentalmoral, 87. Mit ›Gegründetem‹ sind hier die Mittel gemeint, um das letzte Ziel, das ›bonum universale‹ zu erreichen.

637 Fundamentalmoral, 88.

›Fundamental-moral‹ hebt diese ›einzigartige‹ Würde« des Subjektseins, die Thomas die Teilhabe (durch die ›lex naturalis‹) an der göttlichen Weltlenkung (der lex aeterna) nennt, heraus. Damit kann Böckle zeigen, wie auch von diesem Ansatz her eine christliche Ethik vom Heteronomieverdacht nicht getroffen wird. Böckle unterstreicht daher auch den *Setzungscharakter*, d.h. die Art, wie das sittliche Subjekt seine Sittlichkeit in der Summa Theologiae selbst konstituiert, in seiner Darstellung der theologischen Ethik des Thomas. Er impliziert damit in der ›horizontalen‹ Begründung von Normativität eine ›Vertikalität‹. Auf diese vertikale Ebene, die Gott als Garant von Vernunft und Freiheit thematisiert, zielt Böckle, wenn er von menschlicher Autonomie als einem Geschenk spricht.

Nachdem er seine Ausführungen zur ›theonomen‹ Autonomie des Menschen auf diese Weise positiv abgeschlossen hat, konfrontiert er den Leser in zwei Kapiteln mit den Möglichkeiten, mit diesem geschenkten ›natürlichen‹ Sollensanspruch in Widerspruch zu geraten. Böckle kontrastiert das emanzipative Bild, das seine eigenen Ausführungen über die ›Selbstrekonstruktion der Vernunft‹ von Kant bis Apel hinterlassen haben. Seine Darstellung provoziert die Frage, ob das Faktum der Vernunft angesichts der Neigung des Menschen zur Hybris überhaupt als moralische Grundnorm »intersubjektiv zwingend«⁶³⁸ einsichtig gemacht werden könne. Seiner Meinung nach lässt sich philosophisch gesehen der sittliche Anspruch nur in seiner apriorischen Merkmalsstruktur der Notwendigkeit aufweisen, nicht jedoch der letzte Sinngrund seines unbedingt-kommunikativen Gehaltes.

Böckle beginnt den Abschnitt »Widerspruch« wie den vorherigen »Anspruch« mit einer Phänomenbeschreibung (§6/7). Anhand literarischer Beispiele von Max Frisch, Friedrich Dürrenmatt, Martin Walser und Albert Camus zeigt er das Problem an, dass sich Schuld nur schwer verobjektivieren lässt und häufig das gesetzliche Tatraster übersteigt (§6). In §7 hält er fest, dass auch die Bibel keine einfache Definition von Schuld etwa im Sinn einer Normalbewertung biete. Vielmehr beobachtet er in beiden Testamenten eine für ihn wegweisende Entwicklung hin zu einer Verinnerlichung⁶³⁹ der Schuld; diese weise darauf hin, dass biblisch gesehen Schuld einen grundsätzlichen »Lebensentscheid des Menschen«⁶⁴⁰ meine. In der Sicht der Bibel

638 Fundamental-moral, 69.

639 Auf dem Hintergrund der Phänomenologie des Bösen von Paul Ricoeur zeigt Böckle, vgl. Fundamental-moral, 105, exemplarisch am Alten Testament einen Prozess der Interiorisierung von Schuld. Aus dem archaischen Schuldverständnis im Bild des ›Makels‹ wird ein Schuldverständnis, das erfahren wird, und zwar als ›Abschweifung‹ aus einem Verhältnis der Verbindlichkeit. Im Neuen Testament erkennt Böckle die gleiche Tendenz zur Verinnerlichung. Bei den Synoptikern, stärker noch bei Paulus, sieht er eine »Bedeutung des ›Herzens‹« hervortreten, die das Verständnis von Sünde als kasuistischem Gebotsverstoß überholt.

640 Fundamental-moral, 105.

sei ein Gesetzesbruch eine existentielle Trennung und »entscheidend mehr als ein normwidriges Verhalten«⁶⁴¹. Religiös betrachtet seien Schuld und Sünde Symbole, um ein »zerbrochenes Verhältnis«⁶⁴² sowohl zwischen den Menschen – in der Vielzahl konkreter Schuld, wie zwischen Mensch und Gott – in der fundamentalen Haltung der Sünde zu beschreiben. Die verschiedenen Dimensionen von Schuld und Sünde beleuchtet Böckle theologisch als Tat (§8), Macht (§9) und Zeichen (§10). Seine Darstellung zeichnet die theologische Weltanschauung als eine Sichtweise, in der der bekennende Mensch der Gefahr zu widerstehen sucht, das Böse als Größe rationalistisch wegzuerklären oder es zu mystifizieren. Im Schuldbekenntnis erkennt der Mensch vielmehr seine Verwobenheit »in eine universale Geschichte von Heil und Unheil«⁶⁴³. Während Böckle in seinen frühen Schriften nur zwischen schweren und lässlichen Sünden des einzelnen Subjekts unterscheiden konnte, ermöglicht ihm seine jetzige, vom allgemeinen Autonomiegedanken als Pflicht zur sittlichen Gesetzgebung geleitete Annäherung an das Schuldphänomen, eine vertiefte Darstellung der Schuldig- bzw. Verantwortlichkeiten. Wo der Mensch seine transzendente Freiheit vergisst und negiert, was er »im Wesensvollzug zu wollen nie aufhört«⁶⁴⁴, handele er gegen seine eigene ›Grundoption‹ – nämlich das ursprüngliche Sicherschließen des Willens zu sich selbst als Wollen, als ein »Signum ursprünglicher Berufung und bleibender Anknüpfungspunkt unserer Gottbeziehung«⁶⁴⁵. Böckles philosophisch-theologische Kommentierung seiner Phänomenologie des Bösen bezeichnet eine der Stellen, an der die systematische Idee der Fundamental-moral‹ charakteristisch zu Tage tritt. Dieweil die Grundlegung der Moralthologie traditionellerweise den Sündentraktat im Abschnitt über den menschlichen ›Anspruch‹ plazierte,⁶⁴⁶ also Sünde als menschliches Grundmerkmal betont, behandelt Böckle den Sündentraktat als gesonderten Abschnitt ›Widerspruch‹, d.h. im Rahmen einer theologisch-ethischen Anthropologie, die per se von der Soteriologie her denkt. Für Böckle ist der Mensch zuallererst der in Jesus Christus zu neuer Gerechtigkeit geborene Mensch, dessen Moralität wirklich gewollt ist. Anders als in diesem soteriologischen Sinne ließe sich die Tragik und Widerspenstigkeit der belletristisch ausgewiesenen Schuld-darstellungen, auf die Böckle Bezug nimmt, nur schwerlich mit der Aussage beruhigen, der Mensch könne im aktuellen Vollzug aufhö-

641 Fundamental-moral, 124 (dort kursiv).

642 Fundamental-moral, 112.

643 Fundamental-moral, 142.

644 Fundamental-moral, 123.

645 Fundamental-moral, 144.

646 Vgl. Joseph Mausbach/ Gustav Ermecke, Katholische Moralthologie I, Aschendorf, Münster⁹1959; dort gehört der Sündentraktat zum Teil über »Das Wesen und Ziel des Sittlichen in der natürlichen und in der übernatürlichen sittlichen Ordnung«.

ren, zu wollen, was er im Wesensvollzug zu wollen nie aufhört. Böckles ›Fundamentalmoral‹ basiert auf einem durch das Christusereignis strukturell zu denkenden ›Ja zum Menschen‹, sie ist eine anthropologisch gewendete christliche Hoffnungsbotschaft.⁶⁴⁷

Dass der Mensch trotz seiner transzendentalen Freiheit zwischen eigener Willensmacht und –ohnmacht eingespannt bleibt, finden wir bei Böckle anhand der Erbsündenlehre thematisiert. Böckle erarbeitet ein christliches Mahnstück darüber, dass die Aufgabe, das Böse in der Welt zu bekämpfen, innerweltlich unvollendbar bleibe.⁶⁴⁸ Die ausschließliche Begründung des Bösen im Subjekt, wie sie Kants Religionskritik impliziert, wird als unbefriedigend erkannt, insofern sie durch die Geschichtslosigkeit seines Freiheitsbegriffs erkauft worden sei.⁶⁴⁹ Für Böckle, dies wird in den Fallbeispielen weiter unten zu zeigen sein,⁶⁵⁰ speist sich gerade aus dem Bekenntnis zur Heilsgeschichte unsere Kraft, das sittliche Subjektsein auch angesichts von Leiden bewahren zu können.

Nachdem Böckle somit also das sittliche Können des Menschen erörtert (§§2–4) und mögliche Gründe seines Scheiterns benannt hat (§§5–10), beendet er den ersten Teil seines Buches mit einem Paragraphen über die ethische Bedeutung der christlichen Hoffnungsbotschaft (§11). Im Scheitern des Menschen an seinen eigenen Ansprüchen erreicht den Menschen die ›freimachende Freiheit‹ Jesu, der selbst Mensch, den allgemeinen Herrschaftswechsel vollzieht: in Jesus Christus ist das Gesetz des Bösen durchbrochen. Diesen Neubeginn versteht das Konzept Böckles als Neubeginn der ganzen Menschheit. Damit kommt ein Grundaxiom der ›Fundamentalmoral‹ zum Vorschein, nämlich dass der sittliche Anspruch in der Schöpfungs- wie Erlösungsordnung formal identisch, inhaltlich aber – in der Erlösungsordnung- radikal um- bzw. neuqualifiziert wird. Das bedeutet aber auch, dass die ›Freiheit der Liebe‹, die in der christlichen Botschaft vertreten wird, formal die gleiche transzendente Freiheit ist, welche die Philosophie der Autonomie ermöglicht. »Jesus lehrt den Menschen frei gut zu handeln – etsi deus non daretur

647 In Glauben und Handeln (MySal), einer früheren Fassung der Fundamentalmoral, fehlt der Abschnitt ›Widerspruch‹ noch. Die Notwendigkeit der Ethik wird dort durch anthropologische Anmerkungen zur menschlichen Hybris und Fehlbarkeit skizziert.

648 Vgl. Fundamentalmoral, 137 unter Anführung von Karl Rahner, Art. Erbsünde, in *Sacramentum Mundi I* (1967), 1104–1117, 1115. Die Erbsündenlehre, auf die sich Böckle hier bezieht, bindet subjektive und objektive Freiheitsverfehlungen aneinander. Jedes Tun habe soziale Konsequenzen, ohne dass kreatürliches Tun die Unheilsgeschichte der Welt je aus sich heraus aufzuheben vermag. Das Böse im Sinne der Macht kann Individuen wie Institutionen umfassen (strukturelle Sünde).

649 Vgl. Fundamentalmoral, 138f.

650 Vgl. u. die Kapitel 14–16.

(Matthäus 25,31–46); er macht Gott als Bedürfnis des Menschen überflüssig, wahrt damit die hoheitliche Freiheit Gottes und stiftet die Freiheit des Menschen.«⁶⁵¹ Die universale Bedeutung, die Jesu Leben und Sterben für die christliche Ethik im Sinn einer inhaltlichen Neu- bzw. Umqualifizierung des sittlichen Anspruchs habe, sieht Böckle beispielhaft bei Paulus und Johannes umgesetzt. Befreiung (Johannes) und Indienstnahme (Paulus) werden in der Person Jesu zu einer Einheit von Sein und Sollen. Was Kant nur als »Denkmöglichkeit«⁶⁵² kennt, die Freiheit des Willens, sich real zu binden, wird in der Taufe auf die Person Jesu Christi reale »Anteilgabe«⁶⁵³.

Böckle überträgt seine Schlussfolgerungen hinsichtlich der Qualität menschlicher Freiheit unter dem Heilshandeln Gottes im zweiten Teil der ›Fundamentalmoral‹ auf ein normatives Modell, das bei der Glaubenserkenntnis der Urkirche seinen Ausgang nimmt. Seine Diskussion, *wie*, d.h. nach welchen Prinzipien der Glaube an die freimachende Freiheit Christi sittlich konkret wird, legt Böckles Anspruch offen, die Bewahrung der Intelligibilität des Subjekts gerade im Medium des Glaubens zu beweisen. Die Tatsache, dass Böckle sich über die gesamte zweite Hälfte seiner Fundamentalmoral mit ›Grundfragen der Normbegründung‹ (p. 167–331) beschäftigt, macht daher ersichtlich, dass Böckle Moraltheologie fundamental normativ versteht.

Böckle beginnt mit den Antworten, die er in der Tradition (§§12–19) findet. In sechs Paragraphen (§§12–17) informiert er ausführlich, zu welcher Gattung die sittlichen Normen des Bundes und der Botschaft Jesu Christi gehören. Sein Interesse an den verschiedenen Normarten ist systematischer Natur; Böckle möchte wissen, welche Geltung den biblischen Geboten warum zugesprochen wurde. Die Besonderheit des israelitischen Ethos sieht er weniger in den *Rechtsinhalten* begründet, als in ihrer religiösen Bindung an JHWH. Es sei der Glaube an JHWH, der die Identität des Volkes Israel stiftet und es von seinen Nachbarn absetzt (§13). Nach Böckle verlagern sich die Norminhalte durch die Jahrhunderte vom kollektivgebundenen zum universalgültigen Gebot (§14). Prophetische und weisheitliche Ethik wendeten sich auf so charakteristische Art an die Lebensgestaltung der Einzelnen im Bundesvolk, dass Böckle hier, noch vor der Entdeckung des Subjekts, vom »autonomen Menschen«⁶⁵⁴ zu sprechen wagt. Die Weisheitsliteratur bestärke den Menschen in dem Vertrauen, dass »Jahwe der Schöpfung offenbar so viel

651 R. Pesch, Jesus ein freier Mann, in: Concilium 10 (1974), 182–188, 185, zitiert in Fundamentalmoral, 154.

652 Fundamentalmoral, 54.

653 Fundamentalmoral, 158.

654 Fundamentalmoral, 191.

Wahrheit delegiert« hat, dass der Mensch »auf einen soliden ethischen Grund«⁶⁵⁵ zu stehen kommt (§15).

Dieses »Grundvertrauen«⁶⁵⁶ in die gottgewollte sittliche Autonomie, das Böckle alttestamentlich ausmacht und neutestamentlich in der Person Jesu Christi auf einzigartige Weise bestätigt sieht, gibt seiner ganzen Ethik den Grundton. Seine Ausführungen zum Reich Gottes-Glauben in der Nachfolge Jesu zeigen den weltzugewandten Charakter seines Ansatzes, der »die schöpferische Kraft der apokalyptischen Utopie an die jeweilige Gegenwart« zu binden versucht, »ohne der apokalyptischen Versuchung der Flucht aus der Gegenwart zu erliegen«⁶⁵⁷. Gemäß Böckles Diktum offenbart sich in Jesus Christus Gottes Wille als »befreiendes Recht«⁶⁵⁸ der Gegenwart (§16) und als universale Zusage für Alle.

Die Gesinnungshaltung, die »das Prinzip des Willens Gottes selbst«⁶⁵⁹ (§17) über »den Buchstaben des Gesetzes«⁶⁶⁰ hinaus fordert, thematisiert Böckle an der Gesetzeskritik Jesu in der Bergpredigt (Mt 5). In der Figur der *Antithetik* umschreibt Böckle eine »qualitative Veränderung im Denken und Wollen«⁶⁶¹, die das Denken nicht aufhebt, sondern durchformt. Die Ethik, die aus dem Glauben folgt, ist eine Vernunftethik, die sich in Gehorsam vor der

655 *Fundamentalmoral*, 196. Hier zeigt sich, wie sehr Böckles Auslegung von einer Generation von Exegeten geprägt ist, für die eine ganzheitliche Lesart der Heiligen Schrift nicht ungewöhnlich ist. Böckle führt Gerhard von Rad, *Weisheit in Israel*, Neukirchen 1970, 125 an. Diese Sichtweise ist nicht überholt, wie eine Studie von Eckart Otto, *Theologische Ethik des Alten Testaments*, Stuttgart 1994 beweist.

656 *Fundamentalmoral*, 196.

657 *Fundamentalmoral*, 201 in Anführung von P. Hoffmann, *Die Basileia-Verkündigung Jesu: unaufgebbare Voraussetzung einer christlichen Moral*, in: Ders./V. Eid, *Jesus von Nazareth und eine christliche Moral*, Freiburg i.B. 1975, 27–58, 51.

658 *Fundamentalmoral*, 202. Heute könnte man Böckles Darstellung der Christusbotschaft vorteilhaft im Rahmen einer Theologie der Gabe begreifen. Böckle argumentiert hier nämlich nicht opfertheologisch im Sinne der Überbietung des Alten Bundes, sondern deutet Jesu Haltung als Gabe. Für Josef Wohlmuth, »Geben ist seliger als Nehmen.« (Apg 20, 35). *Vorüberlegungen zu einer Theologie der Gabe*, in: E. Dirscherl/ S. Sandherr u.a. (Hg.), *Einander zugewandt. Die Rezeption des christlich-jüdischen Dialogs in der Dogmatik*, Paderborn 2005, 137–159, 155, hat eine so verstandene Gabe »im Gegebenwerden, im Empfangen und im Zurück- und Weitergeben etwas Überfließendes« und verfällt »somit nicht dem ökonomischen Kommerz«.

659 *Fundamentalmoral*, 209.

660 *Fundamentalmoral*, 208. Das antithetische Gegenüber von Jesus und der pharisäischen Strömung ist von der Forschung relativiert worden; vgl. Helmut Merklein, *Forschungen zu Jesus und Paulus*.

661 *Fundamentalmoral*, 210.

Freiheit individuell entfaltet. So, wie die jesuanischen Forderungen das biblische Ethos ›verinnerlichen‹⁶⁶², verlangt die christliche Ethik Böckles eine bis an die Wurzel der Existenz gehende Scheidung des Subjekts vom Bösen, aber eben antithetisch, als »fordernde Verheißung und verheißende Forderung«⁶⁶³. Wie man sich diese christliche antithetische Ethik denken muss, illustriert Böckle in einem Paragraphen über die Eigenart des Ethos in der Urkirche (§18). Vor allem an paulinischen Texten lässt er sehen, dass unverzichtbare Werteinsichten nicht »adaptiv«, als »Gesetz im nomistischen Sinne«⁶⁶⁴ angewendet wurden, sondern selektiv, modifizierend und akzentuierend.⁶⁶⁵ Dass wir »unser Menschsein von Christus her begreifen im Glauben und auf Christus hin in der Hoffnung«, ist für Böckle das Typisierende des urkirchlichen Ethos und sein Vorbild christlicher Ethik. In der spezifischen Weise, wie die frühe Kirche das ›Gesetz in Christus‹ (Gal 6,2) dem Geiste nach kritisch auf vorgefundenes ethisches Material angewendet hat, sieht Böckle die jesuanische Antithetik wiederaufgenommen, bestätigt und zum christlichen Proprium entwickelt. Die Fallbeispiele, die weiter unten zur Sprache kommen werden, dokumentieren, dass die von Böckle ausgemachte Struktur des christlichen Ethos, dieser kritische, modifizierende Zug, das feste Kennzeichen von Böckles normativen Kommentaren ist.

Mit der ausführlichen Erörterung, wie Werteinsichten, »die für das sittliche Handeln des Christen fundamental und unverzichtbar«⁶⁶⁶ sein können, zustande kommen und die sittlich-normative Beurteilung prägen (§§20–23), schließt Böckle die ›Fundamentalmoral‹. Er transponiert den systematischen Ertrag seiner biblischen Erörterungen in handlungstheoretische Aussagen. Der Mensch, der sich unter Gottes Heil weiß, prüft die Ordnung der Welt nach eigenem Ermessen, aber in und angesichts der Gemeinschaft der Menschen. Sittlich relevante Erkenntnis hat notwendig eine kommunikable Sinnstruktur. Die Besonderheit des Glaubens wird dabei nicht aufgehoben, sondern als ›menschliche Wahrheit‹ profiliert. Die Systematik von Böckles erstem Durchgang, die Darstellung der sittlichen Autonomie des Menschen (Anspruch) mitsamt seiner Fehlbarkeit, die zu seinem Status gehören (Widerspruch), und der Lösung seiner Zwanghaftigkeit durch Jesu befreiendes Wirken (Erfüllung), wird nun im zweiten Abschnitt des zweiten Teils durch die Spezifizierung der Bedingungen ergänzt, unter denen der sittliche Anspruch zu verwirklichen ist. Die Bindung des Menschen durch das Gute wird innovatorisch weitergeführt auf das Gebiet der Wertentwicklung und ihrer norma-

662 Vgl. *Fundamental-moral*, 209.

663 *Fundamental-moral*, 210.

664 *Fundamental-moral*, 222.

665 *Fundamental-moral*, 230.

666 *Fundamental-moral*, 226.

tiven Umsetzung. Die *hermeneutische Vernunftfrage*, die auch darüber Auskunft gibt, inwiefern der Glaube sittlich erkenntnisstiftend ist, leitet Böckle durch eine kritische Auseinandersetzung mit der Historie des natürlichen Sittengesetzes (§19) ein. Er beendet seinen Beitrag zu den wichtigsten Aspekten der Wert- und Normbegründung mit einem Paragraphen über die Bedeutung des Dargelegten für die Kirche (§24).

Jede Ethik besitzt eine Güterlehre, eine Vorstellung, was die unhintergehbare naturale Grundlage des Menschen, der Menschheit und der sie umgebenden Wirklichkeit sein könnte. Ohne den Bezug zur »Natur der Sache«⁶⁶⁷ hat keine sittliche Ordnung Bestand. Böckle beschäftigt sich deshalb sinnvollerweise zu Beginn seiner handlungstheoretischen Erörterungen mit Naturdefinitionen (§19) in Philosophie, Naturwissenschaft wie Theologie. In ihnen sucht er nach Wertigkeiten, die der praktischen Vernunft als »natürlich« unmittelbar einleuchten. Trotz der unterschiedlichen Provenienz der Erklärungen erkennt Böckle Übereinkünfte in den Charakterisierungen. »Natur« sei naturwissenschaftlich das innere Prinzip jeglicher Aktivität und Passivität, das den Aufbau von Eigengesetzlichkeit meine. Sie sei theologisch die positive »Grundrichtung« des Menschen zu sich und anderen. Sie meine anthropologisch die Fähigkeit, nicht Raubbau zu betreiben, sondern Maß zu halten. Böckle weist »Natur« als ein Geschehen aus, in dem das Leben seine eigene Ökonomie findet.

Diese *natürliche* »Neigung zu normsetzender Aktivität«⁶⁶⁸ zeigt sich für Böckle in der Vorordnung der Vernunft vor der Natur gemäß der Formel des Thomas von Aquin »secundum rationem esse vivendum«. Das in der thomistischen Tradition stehende Naturrecht von Suarez oder das neuzeitliche Völkerrecht von Grotius oder Pufendorf problematisiert Böckle auch in diesem Kontext: In dem Maße, in dem sie das Naturgesetz inhaltlich ausgeweitet hätten, sei »die Universalität seiner Geltung immer fragwürdiger«⁶⁶⁹ geworden. Wer seine Kraft zum Nachweis in sich gültiger Rechtssätze verwende, so Böckles Einwand, fördere den Eindruck, die Sollensverpflichtung sei den Sätzen immanent.⁶⁷⁰ Resultierend aus seiner jahrelangen Beschäftigung mit der Genese des Naturrechts, konzentriert Böckle das Naturrecht in der »Fundamental-moral« nur noch oder vornehmlich auf *eine* Aufgabe, nämlich die Frage »Was ist Recht?« grundsätzlich im Bewusstsein zu halten, und zwar – entsprechend dem Konzept der »Fundamental-moral« – in der zweifachen Fragestellung »Was ist *Recht*?« zur transzendentalen Herkunftigkeit sowie »Was ist *recht*?«, d.h. was ist rechtlich zu tun. Die Untersuchung der zweiten Was-Frage bedeutet für Böckle auch eine Überwindung der Aporien

667 Fundamental-moral, 235.

668 Fundamental-moral, 249.

669 Fundamental-moral, 251.

670 Vgl. Fundamental-moral, 257.

der Naturrechtstradition. Sie befreit ihn dazu, eine Hermeneutik christlicher Ethik im Sinne einer Güter- und Wertelehre zu entwickeln.

Böckle überlegt daher, ob es stabile sittlich-relevante Gehalte von Einsichten gibt, die so elementar sind, dass sie nur »um den Preis der Selbstzerstörung geopfert«⁶⁷¹ werden könnten. Da er prinzipienorientiert interessiert ist, behandelt er v.a. den *Weg* der Wertbildung. Dass *naturale* Zusammenhänge den Menschen disponieren, berücksichtigt Böckle in der Annahme von Gütern als fundamentalen Regelmechanismen. Da er aber im menschlichen Handlungsspielraum ein »Beziehungsgefüge von Konkurrenz-Verhalten und gegenseitiger Zuwendung«⁶⁷² sieht, in dem die Natur keine Garantie für Gerechtigkeit ist, interessiert er sich für die Eigenart, »der Natur unterworfen zu sein und zugleich die Natur durch Vernunft und Freiheit zu übersteigen«⁶⁷³ nur hinsichtlich der Frage, was am Aggressions- und Zuwendungsverhalten angeboren und was erlernt sein könnte (§20).

Viel stärker bewertet Böckle die *Erfahrung* des Menschen, seine Natur überschreiten zu wollen. ›Erfahrung‹ ist für Böckle die für die ethischen Einsichten »ergiebigste Quelle der Erkenntnis«⁶⁷⁴ (§21). Da Erfahrungen stets auf die Praxis bezogen und strukturell durch sie geprägt sind, formt die Erfahrung maßgeblich das humane Profil der christlichen Ethik. Dieser Umstand stellt für Böckle die Vorordnung der Vernunft nicht in Frage; für ihn macht erst die vernünftige Reflexion auf ihre Entstehungsbedingungen Erfahrung »kompetent«⁶⁷⁵. Ohne Reflexion bleibe die Erfahrung heterogen und geradezu ›blind‹. Böckle zeigt zwei Wege zwischenmenschlicher (transsubjektiver) Vermittlung, mit denen Erfahrungseinsichten zu allgemeinverbindlichen Werten werden.⁶⁷⁶ Erstens ließen sich im Rahmen einer »narrativen« Ethik Wertprädikate »in Form erzählender Überlieferung von Lebens-Modellen als ›Förderungsgestalten‹ des Sittlichen vermitteln«⁶⁷⁷. Die Überzeugungskraft solcher Erfahrungsmodelle sei für bestimmte Situationen geeignet, ersetze aber nicht den zweiten *argumentativen* Ausweis von Gültigkeit.⁶⁷⁸ Denn Erfahrungsbegriffe stehen, so Böckle, in der »Aporie«,⁶⁷⁹ dass sie gleichermaßen Produkt und kritische Instanz von etablierten Ordnungsgestalten sind, und bedürften deshalb der kritischen Rekonstruktion.

671 Fundamentalmoral, 255.

672 Fundamentalmoral, 263.

673 Fundamentalmoral, 265.

674 Fundamentalmoral, 268.

675 Fundamentalmoral, 279, in Anführung von Dietmar Mieth, Die Bedeutung der menschlichen Lebenserfahrung, in: Concilium 12 (1976), 623–633, 624.

676 Vgl. Fundamentalmoral, 281f.

677 Fundamentalmoral, 280.

678 Vgl. Fundamentalmoral, 280 unter Anführung von Dietmar Mieth, Narrative Ethik, in: FZPhTh 22 (1975), 297–326, 319f.

679 Fundamentalmoral, 281.

Die Charakteristika einer kritischen Wertebildung bespricht Böckle in der ›Fundamental-moral‹ erstmalig unter Verwendung der Methode Karl-Otto Apels, dessen Werk er vorher nur hinsichtlich der Letztbegründungsdebatte rezipiert hatte. Mit dieser Entscheidung, die transzendente Norm der Kommunikation und Interaktion nicht mehr nur auf die Erörterung des Grunds, sondern auch der Inhalte sittlichen Sollens anzuwenden, erhebt Böckle die Kommunikabilität endgültig zum Leitbegriff seines Konzepts. Mit Apel erkennt Böckle, dass sich im Verständigungsinteresse funktionierender Sprachspiele das Interesse »möglicher Sinn-Verständlichkeit« und das Interesse »möglicher sachbezogener Wahrheit« zu einer »universalpragmatische[n] Konstante« verweben, »deren methodologische Ausprägungen sich geschichtlich« – d.h. auf der horizontalen Erkenntnisebene verbleibend – »entfalten und differenzieren«⁶⁸⁰. Apel liefert Böckle das Verfahren, um die Entstehung von Werten pragmatisch aus der Perspektive der Akteure her-zuleiten. »Wenn in dieser Weise ein intersubjektives Einverständnis über sittlich relevante Erfahrungsevidenzen erzielt werden kann, das vom Interesse getragen ist, die ›Kluft zwischen dem immer schon antizipierten verantwortlichen Subjekt und dem realiter vorgefundenen Objekt-Subjekt der Geschichte‹ zu beseitigen«, könnte, so Böckle, eine Kontinuität von Wert-einsichten erreicht werden, hinter die der Mensch nicht mehr zurück kann, wenn er sein Leben vernünftig human gestalten soll.«⁶⁸¹ Dieser Konsens kann sowohl dem Inhalt nach als seiner inneren Anordnung nach christlich verstanden werden. Insofern er kein erzwungener Kompromiss ist, kann er als eine heilsgeschichtlich ermöglichte Verdichtung wahrhaft menschlicher Werte gelten. Böckle kann nämlich vom Axiom der inneren Einheit von Schöpfungs- und Erlösungsordnung her zugrundelegen, dass die christliche Botschaft »doch nichts anderes als die Erfüllung der tiefsten menschlichen Erwartungen«⁶⁸² ist. Er unterscheidet im Grundsatz zwei Weisen, wie sich als sittlich relevant erwiesene Werte und Güter in Lebenskonzeptionen umsetzen lassen. Zum einen könnte man die Selbstverwirklichung des Menschen primär in der repressionsfreien Erfüllung menschlicher Bedürfnisse verankern, wie es H. Marcuse vorgeschlagen hat, zum anderen kann man sie aber auch von der frei gewollten Hingabe an andere her begreifen. Beide Selbst- und Weltanschauungen werden das Zueinander und den Anspruch an sich unbestrittener Werte verschieden interpretieren. Böckle bringt seine Gegenüberstellung in einen indirekten Zusammenhang mit den zwei Prinzipien, die er

680 Fundamental-moral, 283 unter Anführung von Karl-Otto Apel, Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen, in: Ders. (Hg.), Sprachpragmatik und Philosophie, Frankfurt a.M. 1982, 136.

681 Fundamental-moral, 284.

682 Fundamental-moral, 289.

benennt, um eine ›hierarchy bonorum‹ zu erörtern.⁶⁸³ Nach dem *Fundamentalitätsprinzip* ist das Leben das höchste Gut, denn alle Güter setzen das Leben voraus. Nach dem *Dignitätsprinzip* steht die Würde am höchsten und setzt alle anderen Güter zu sich in Relation.

Mit dem Hinweis auf den Einfluss von Sinnentwürfen auf die Erbauung einer ›hierarchy bonorum‹, schneidet Böckle das Thema der regulativen Funktion des Glaubens (§22) bei der Entstehung einer Wertetheorie an. Jede Werteordnung setzt notwendig einen Sinnentwurf voraus. Der in der Nachfolge Jesu Christi stehende Sinnentwurf geht im Wesen davon aus, dass der Mensch »zu sich selbst ermächtigt [ist] nur, indem er sich überantwortet.«⁶⁸⁴ und sich radikal für mehr Menschlichkeit einsetzt.⁶⁸⁵ Er ist nach der Vorstellung Böckles nicht dem Inhalt nach »exklusiv christlich«, sondern durch seine praktische Umsetzung. Die bis an die Wurzel (radix) des Menschen – radikale – Erkenntnis von Werten im Glauben modifiziert die Einsicht in Güter und Werte und macht das christliche Ethos »unterscheidend christlich«⁶⁸⁶. Sie beeinflusst für Böckle nicht nur ethische Allgemeinaussagen, sondern gilt im Prinzip auch für die Gewissensentscheidung,⁶⁸⁷ wobei dieser letzte Hinweis aber durch die Darlegungen in der ›Fundamental-moral‹ zur antithetischen Struktur der Verkündigung Jesu zu ergänzen ist.

In einem letzten Kapitel beschäftigt sich Böckle mit Regeln, nach denen man den menschlichen Erwartungen unter den spezifischen Bedingungen der Handlungssituation Rechnung tragen kann. Dieses Problem der ›speziellen‹ Moral wird nur in – uns bereits bekannten – Grundzügen dargestellt. Dazu unterscheidet Böckle mit Bruno Schüller einen ›teleologischen‹ von einem ›deontologischen‹ Begründungstyp (§23). Die teleologische Moraltheorie, so Böckle, unterstelle, dass das Gute, hinsichtlich der vielen, teils sich ausschließenden schützenswerten Güter des Menschen nur relativ zu bestimmen ist, von ihren absehbaren Folgen her.⁶⁸⁸ Die teleologische Normbegründung verstehe sich nur als »im-allgemeinen-gültig«⁶⁸⁹. In Verboten, die davon ausgehen, dass sie die Menschheit allgemein gefährdeten (praktische Deontologie) oder gegen die Naturordnung verstießen (theoretische Deontologie)⁶⁹⁰

683 Vgl. *Fundamental-moral*, 284.

684 *Fundamental-moral*, 289.

685 Vgl. *Fundamental-moral*, 294–301, vgl. die Feststellung von J. Fuchs, Gibt es eine spezifisch christliche Moral?, in: *StZ* 185 (1970), 99–112, 103, die christliche Moral sei »in ihrer kategorialen Bestimmtheit und Materialität grundsätzlich substantiell ein Humanum, also eine Moral echten Menschseins«, auf die Böckle, *Fundamental-moral* 297 Bezug nimmt.

686 *Fundamental-moral*, 297.

687 Vgl. *Fundamental-moral*, 301.

688 Vgl. *Fundamental-moral*, 306.

689 *Fundamental-moral*, 308.

690 Vgl. *Fundamental-moral*, 316f.

sei »vielfach eine falsche Vorstellung der Verantwortung des Menschen vor Gott im Spiele. Hierzu wäre alles zu wiederholen, was wir zur theonomen Autonomie des Menschen ausgeführt haben.«⁶⁹¹

Gestützt auf seine Aussagen über die notwendig hypothetische Qualität von konkreten Handlungsnormen beendet Böckle die ›Fundamentalmoral‹ mit einem letzten Paragraphen über die ständige Reformbedürftigkeit der Kirche als normativer Institution (§24). Wolle die Kirche in sittlichen Fragen ihre gesellschaftliche Relevanz beweisen, wie es ihrem christlichen Auftrag entspreche, dürfe sie die lebendige Neuinterpretation des durch Glaubenseinsicht begründeten christlichen Ethos durch die Glieder des Leibes Christi nicht methodisch ausschließen. »Es geht gerade bei der sittlichen Botschaft um eine lebende und letztlich auch in einem Leben aus dem Glauben zu verifizierende Wahrheit.«⁶⁹² Die Kirche ist für Böckle »Zeichen der Hoffnung für die Welt«⁶⁹³, weil sie im Wissen um die »immanente Richtung des Denkens« von der »ontologischen Einzigartigkeit des vergangenen Jesusgeschehens zur Gegenwart der eigenen Entscheidung«⁶⁹⁴ jeder Fremdbestimmung eine Absage erteile.

691 Fundamentalmoral, 316. In Fundamentalmoral, 310 stellt Böckle fest, »daß gerade der gläubige Mensch weiß, daß es nur ein höchstes, absolutes Gut gibt: Gott. Er fordert, dass wir uns bedingungslos glaubend, hoffend und liebend in dieser Welt relativer Güter und Werte in ständiger Vorläufigkeit bewähren.« Zu bedenken ist, ob in Böckles Argumentation nicht ein theoretischer Begriff missverständlich auf den praktischen Bereich angewendet wird. Man könnte aus der Gleichung relativ = bedingt und absolut = unbedingt folgern, dass die menschliche Vernunft relativ, der Glaube absolut sei, dies aber entspricht nicht Böckles Vorstellung. Vgl. zum an sich vernünftigen Willen in der Transformation subjektiver Grundsätze in universelle Normen Johannes Schwartländer, Nicht nur Autonomie der Moral – sondern Moral der Autonomie, in: H. Weber/ D. Mieth, Anspruch der Wirklichkeit und christlicher Glaube (FS Alfons Auer), Düsseldorf 1980, 75–94, 86ff.

692 Fundamentalmoral, 323.

693 Fundamentalmoral, 331.

694 Fundamentalmoral, 322 in Anführung von Klaus Demmer, Die Weisungskompetenz des kirchlichen Lehramts im Licht der spezifischen Perspektivierung neutestamentlicher Sittlichkeit, in: K. Demmer/ B. Schüller, Christlich glauben, 143.

Resultat

In der ›Fundamentalmoral‹ präsentieren sich die Themen der zurückliegenden Kapitel als ein Ganzes. Ans Licht kommt ein Modell christlicher Ethik, in dem sich der christliche Glaube als eine wirklichkeitsmodifizierende »Gesamthaltung«⁶⁹⁵ darstellt, als ein Verstehenshorizont, der den Menschen in seiner Freiheit anspricht. Der Glaube bringt seinen Einfluss – wie Böckle am Ethos der neutestamentlichen Schriften beispielhaft belegt – antithetisch-kritisch zur Geltung. Glauben heißt, die Existenzform Jesu vollziehen, indem man seine eigene transzendente Freiheit anerkennt und sie als Auftrag begreift, die »Wahrheit des Menschen«⁶⁹⁶ in eigener Verantwortung in Erfahrung zu bringen. Der Glaube an Gottes Heilstat in Jesus Christus prägt durch die Letztbegründung in Gott die Sittlichkeit des Menschen hinsichtlich des transzendentalphilosophischen Vernunftgebrauchs. Der Glaube durchwirkt im hermeneutischen Vernunftgebrauch die menschliche Sittlichkeit bezogen auf die Frage der sittlich relevanten Einsichten. Im deliberativen Vernunftgebrauch beeinflusst er die Frage der Normbegründung. Indem nach Böckles Glaubensverständnis die Gnade als Größe verstanden wird, die die Vernunftnatur voraussetzt, prägt der Glaube nach seiner Sicht den sittlichen Akt *intentional*. Der Glaube

1. schenkt dem sittlichen Freiheitsvollzug den tragenden Grund und Sinn. Das Leben im Glauben ist nach Böckle eine umfassende Grundentscheidung, die dem ganzen Leben eine »*unterscheidende Richtung*«⁶⁹⁷ gibt. Sie besitzt zwei Wirkursachen – Gott und Mensch – deren ›unähnliche Ähnlichkeit‹ (Analogie) die Wirklichkeit der Sittlichkeit bestimmt. Des Menschen Moralität ist einerseits freie Antwort und andererseits »durch und durch von der Anziehungskraft und der Präsenz Gottes inspiriert.«⁶⁹⁸ Daraus folgert Böckle für die christliche Ethik, dass nicht Sorge, Angst und Strafe, sondern einzig Dankbarkeit für erfahrene Liebe das ursächliche Motiv des Handelns darstellt.
2. sichert und vertieft die für das konkrete Handeln bedeutsamen Einsichten. Aus der Erfahrung des Glaubens lässt sich der Sinn des Lebens erschließen und eine Werteordnung schaffen, in der die Würde des Menschen die höchste Priorität besitzt. »Der Glaube an den personalen Gott, der jeden Menschen liebt und zum Heil beruft, impliziert, daß jedem Menschen ein

695 Fundamentalmoral, 294.

696 Fundamentalmoral, 295.

697 Glaube und Handeln, 643.

698 Ethik mit oder ohne Transzendenz, 430.

personaler Wert eigen ist, der ihm unabhängig von seiner Mitgliedschaft in irgendeinem denkbaren Sozialsystem zukommt.«⁶⁹⁹ Christen und Christinnen setzen sich deshalb für den Würdeschutz des ungeborenen oder behinderten Lebens ein. Aus ihrer Überzeugung, dass die christliche Anthropologie zutiefst menschlich ist, achten sie auf die Verständlichkeit ihrer Anliegen. Auch wenn ihre Güterlehre und Werteskala der Überprüfung offen stehen und niemandem aufoktroiert werden sollen, sieht Böckle keinen Gegensatz dazu, dass Werte gleichzeitig die individuellen Gläubigen so intensiv ansprechen, dass man ihre Umsetzung im Einzelfall »auch mit dem Aufgebot der ganzen Welt nicht auskaufen kann«⁷⁰⁰. So leidenschaftlich die sittliche Erfahrung von Werten wie Treue und Gerechtigkeit auch sein mag, der christliche Wertekanon (>ordo caritatis<) wandelt sich dadurch nicht zu einer sektiererischen inkommunikablen Einrichtung.

3. verbietet die Verabsolutierung irgendeines geschaffenen Gutes. Als genuine Aufgabe der Theologie sieht Böckle, das Sollen in seiner Unbedingtheit in die Bedingtheit der Lebenswelt sinnstiftend zu integrieren. Das Problem der Ethik, dass sie nur über hypothetische Gewissheiten verfügt, weil der Mensch »dem bonum nur im Abglanz von bona begegnet«⁷⁰¹ deutet Böckle als anthropologische Gegebenheit von umfassender Bedeutung. Der Mensch, der um seine Kreatürlichkeit weiß, ist aus seiner Sicht vor Totalitarismen gewappnet und korrekturoffen. Unbestimmt und leer wird das Leben erst, wenn der Mensch sich und seine Güter verabsolutiert.

Die Art und Weise, wie sich Böckle einigen Grundfragen der Normbegründung nähert, offenbart ein Denken, in dem >Kommunikabilität< das zentrale Prüfkriterium der Ethik darstellt. Der Grund dafür liegt in Böckles Anthropologie. Er ergündet das Wesen des Menschen als relational gegenüber Gott und dem Mitmenschen – sowohl in seinem Kreatursein, Personsein als auch Mitsein. Diese Relationalität versteht er als transzendente Kategorie, die sich in der Ethik als Befähigung zur Kommunikabilität niederschlägt. Böckles Kernfrage einer vom Glauben geprägten Ethik heißt, »ob und wie die sich aus der umfassenden Botschaft des Evangeliums ergebenden Konsequenzen für das zwischenmenschliche Leben allen Menschen verständlich gemacht werden können, weil sie im Blick auf eine heilsgeschichtlich verstandene Natur im Prinzip konsensfähig sind«⁷⁰². Wie sich dieses affirmative Verhältnis zur Gemeinschaftlichkeit, das Böckle zuerst theologisch und dann

699 Glaube und Handeln, 644.

700 Bernhard Welte, Determination und Freiheit, Frankfurt a.M. 1969, 94; noch ausführlicher zitiert in Fundamentalmoral, 286. Diese deutliche Position zitiert Böckle stellvertretend für seine eigene Meinung.

701 Ethik mit oder ohne Transzendenz, 433.

702 Fundamentalmoral, 290 (dort nicht kursiv).

theoretisch-ethisch versteht, in seinen Schriften äußert, ist das Thema des folgenden Teils dieser Studie. Dieser Teil III weist Böckle als einen Moraltheologen aus, dessen Konzept von der modernen europäischen Rechts- und Staatsphilosophie beeinflusst ist. Er setzt in seinem Autonomieverständnis ein verantwortliches Bürgertum voraus.

TEIL III

Das Verhältnis von Recht und Ethik

Das »Ganze« im Blick

12. Die Schriften von 1980–1991

12.1 Bibliographischer Überblick

Die dritte Werkperiode, die in dieser Arbeit unterschieden wird, umfasst alle Texte Franz Böckles vom Jahre 1980 an bis zu seinem Tod im Juli 1991. Böckle stellt in zahlreichen Auftragsarbeiten seine ethische Theorie vor, in der die menschliche ›Natur‹ als ein *Entwurf* thematisiert wird. Unter Berücksichtigung der ontologischen Strukturen des Menschen (Mitsein – Personsein – Kreatursein) erörtert Böckle in verschiedenen gesellschaftlichen Diskursen, wie Regeln des verbindlichen Zusammenlebens aus Sicht des christlichen Ethikers gefunden und überprüfbar werden. Ihm geht es um die Bedeutung des christlichen Glaubens *in* der modernen Gesellschaft.⁷⁰³ In diesem Teil werden die Ansichten Böckles über den möglichen Schutz der Menschlichkeit unter den Bedingungen des modernen Rechtsstaats thematisiert.

Die Texte aus Böckles letzter Lebensphase, die von dezidierter öffentlicher Präsenz begleitet war, erörtern ausführlich die rechtspolitische und -philosophische Frage nach dem Zusammenhang von Sittlichkeit und Recht. Den Grundstein für seine Positionen legt er durch eine intensive Gremienarbeit und seine Tätigkeit für den Katholischen Arbeitskreis für Strafrecht beim Kommissariat der Deutschen Bischöfe Mitte der 1960er Jahre. Seit damals entwickelt er diese kontinuierlich weiter und stellt sein Schaffen in den Dienst des sozialen und politischen Diskurses.⁷⁰⁴ Aus diesem Grunde

703 Vgl. den Titel der enzyklopädischen Bibliothek Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft (CGG), hg. v. F. Böckle/ F.-X. Kaufmann, K. Rahner/ B. Welte in Verbindung mit R. Scherer, Freiburg 1980–1982; vgl. die beiden nach Böckles Tod veröffentlichten Manuskripte *Wie christlich kann Politik sein*, in: *Ja zum Menschen*, 115–117 und *Christ und Politik*, in: *Ja zum Menschen*, 118–128; vgl. *Der Beitrag der Kirche zur Zukunftsbewältigung in einer demokratischen Gesellschaft*, in: Johannes Rau/ Franz Böckle, *Sozialdemokratie und Kirchen, Zukunftsprobleme und Zukunftsbewältigung in einer demokratischen Gesellschaft*, Bonn 1979, 39–67.

704 Vgl. z.B. *Ungeborenes Leben – zur Disposition gestellt?*, in: Franz Böckle (Hg.), *Schwangerschaftsabbruch als individuelles und gesellschaftliches Problem*, Schriften der katholischen Akademie Bayern 102, Düsseldorf 1981, 122–137; *Vom neuzeitlichen Freiheitsbewusstsein*, *Das Parlament* 32/3 (1982); *Die moraltheologische Problematik der Empfängnisverhütung*, in: P. Hünermann (Hg.), *Lehramt und Sexualmoral = Schriften der Katholischen Akademie in Bayern* 13, Düsseldorf 1990, 48–63; *Eingriffe in die menschliche Zeugung*, in: J. Pfammatte/ E. Christen (Hg.), *Leben in der Hand des Menschen*, Zürich 1991, 11–43;

wurde die Synchronie teilweise aufgehoben und thematisch passende Texte früherer Jahre zusätzlich berücksichtigt.⁷⁰⁵

Im Folgenden wird anhand von ausgewählten Stellungnahmen Böckles zu Fällen der Mikro-, Meso- und Makroebene sein Augenmerk auf die Berührungspunkte und Unterschiede zwischen der Rechts- und der Sittlichkeitsordnung hervorgehoben.⁷⁰⁶ Besonderes Interesse gilt dabei den theologischen Gedankengängen innerhalb seiner Argumentation. Das erste Fallbeispiel ist einem Kommentar Böckles zur Reform des Sexualstrafrechts im Rahmen der bundesdeutschen ›großen‹ Strafrechtsreform entnommen und behandelt den Tatbestand der Homosexualität.⁷⁰⁷ Böckles Erörterungen zeigen seine Vorstellung, wie die Bibel in ethischen Fragen konkret anzuwenden sei. Im zweiten Beispiel wird untersucht, wie Böckle das Thema Friedenssicherung behandelt.⁷⁰⁸ Nachdem die Sachgründe, die Böckle im Streit um das Für und Wider der militärischen Landesverteidigung abwägt, isoliert worden sind, dokumentiert dieser Fall Böckles Meinung über die Pflicht des Handelns als

Individuelle und institutionelle Verantwortung für Risiken. Akzeptabilität von Risiken als ethische Frage, in: Ganzheitliche Risikobetrachtungen. Technische, ethische und soziale Aspekte, hg. v. S. Chakraborty/ G. Yadigaroglu für den TÜV Rheinland, Köln 1991, 02–1 – 02–12.

705 Vgl. Sittengesetz und Strafgesetz in katholischer Sicht; Sittengesetz und Strafgesetz, in: Wort und Wahrheit 1 (1968), 3–17; Vorlesungsskript Ausgewählte Fragen der Speziellen Moral II (1969).

706 Vgl. exemplarisch Recht und Sittlichkeit, in: J. Blank/ G. Hasenhüttl (Hg.), Erfahrung, Glaube und Moral, Düsseldorf 1982, 9–21.

707 Vgl. Sittengesetz und Strafgesetz in katholischer Sicht, in: Beiträge zur Sexualforschung H. 43 (1968), 5–24

708 Vgl. Landesverteidigung und Gewissensfreiheit, in: Vaterland v. 29.1.1977; Kirchliche Stellungnahmen zum Abrüstungsproblem, Einführung, in: Sicherheitspolitik zwischen Ethik und Realitätsanalyse = Bensberger Protokolle 32, Bensberg 1980, 9–12; Dilemma Friedenssicherung«, in: Offizielle Illustrierte zum 87. Deutschen Katholikentag, 22–24; Sehnsucht nach Frieden – Frage nach Heil, in: Die christliche Friedensbotschaft = Arbeitshilfen 28, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz/ Zentralkomitee der deutschen Katholiken, Bonn 1982, 29–37; Der richtige Weg zum Frieden – Evangelium und Friedenspolitik, in: Frieden und Freiheit sind möglich. Das Streitgespräch Franz Alt mit Heiner Geißler, München 1983, 79–87; vgl. Bergpredigt und Abschreckung – Ethische Probleme der Sicherheitspolitik, in: Argumente für Frieden und Freiheit = Forschungsbericht 25 der Konrad-Adenauer-Stiftung, Melle 1983, 39–46; Glaubens- und Gewissensfreiheit – Verantwortung für wen und vor wem?, in: D. Wellershoff (Hg.), Freiheit was ist das? Aussagen zum Begriff der Freiheit, Herford 1984, 61–76; Zwischen Hoffnung und Realitätserfahrung. Zur Theologie des Friedens«, in: Frieden ohne Macht? Sicherheitspolitik und Streitkräfte im Wandel, hg. v. D. Wellershoff, Bonn 1991, 100–108.

einen Wesenszug der christlichen Ethik. Das dritte Fallbeispiel beschäftigt sich mit Böckles Einstellung zu Experimenten am Menschen.⁷⁰⁹ Böckle profiliert das christliche Menschenbild als gemeinschaftsrelevant, um den Gefahren des naturalistischen Determinismus in den Wissenschaften zu wehren. An allen drei Beispielen kann modellhaft überprüft werden, was Böckle praktisch unter einer sittlichen Existenz versteht, die sich im Indikativ und Imperativ des Glaubens zu entfalten hat.

Böckle nimmt als Herausgeber von vier Sammelbänden Stellung zu den wissenschaftlichen und politischen Verantwortlichkeiten im Rechtsgüterschutz. Die zwanzigbändige enzyklopädische Bibliothek »Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft«, die von 1980 bis 1982 unter seiner Mitherausgeberschaft erscheint, enthält repräsentative Artikel Böckles zu den Themen »Geschlechterbeziehung«, »Familie«, »Normen«, »Schuld« und »Wissenschaft«.⁷¹⁰ 1981 erscheint »Schwangerschaftsabbruch als individuelles und gesellschaftliches Problem«⁷¹¹. Das Buch bietet einen Querschnitt der Sachdiskussion um den § 218 StGB und zielt darauf, juristisch, soziologisch, medizinisch, moraltheologisch, sozialwissenschaftlich und psychologisch über den Schutz des ungeborenen Lebens seit der Reform des Strafrechtsparagrafen zu informieren. 1984 publiziert Böckle die Beiträge zur »Politik

709 Das Experiment in der klinischen Forschung, in: *Concilium* 7 (1971), 347–353; Humanmedizin oder Anthropotechnik, in: *Langenbecks Archiv für Chirurgie* 329, Berlin 1971, 20–27; vgl. in: *Ja zum Menschen*, 242–256; Das Recht auf den eigenen Tod, in: *Der katholische Gedanke* 30 (1974), 52–55; Verantwortung der Wissenschaft, *Bonner Akademische Reden* 58, Bonn 1983; Art. Humanexperiment/ Heilversuch 2. Ethik, in: *Lexikon Medizin Ethik Recht*, hg. v. A. Eser/ M. V. Lutterotti u.a., Freiburg/ Basel 1989, 496–503; Was der Mensch kann und was er will, *Grundzüge einer Ethik der Wissenschaften*, FAZ v. 7.9.1985; Wo die Gentechnologie ihre Grenzen finden muß, in: *Gentechnologie und Verantwortung = Berichte und Mitteilungen der Max-Planck-Gesellschaft* 3/85, München 1985, 65–77; »Keine grundsätzlichen ethischen Schwierigkeiten«, in: *Extrakorporale Befruchtung*, Interview, in: *Der Deutsche Arzt* 9A (1985), 11–12; Sicherheit aufgrund einer »neuen Ethik«?, in: *Auf der Suche nach der verlorenen Sicherheit = Reihe Mannheimer Gespräche*, hg. E.P. Fischer, München 1991, 119–137; *Grundlagen einer Ethik des Lebens*, *StZ* 200 (1982), 795–811.

710 Böckles Artikel heißen im einzelnen: *Geschlechterbeziehung und Liebesfähigkeit* (CGG 6), *Familie* (zus. mit K. Lüscher, CGG 7), *Werte und Normbegründung sowie Schuld und Sünde* (CGG 12), *Wissenschaft und Ethos* (zus. mit A.-W.v.Eiff, CGG 20).

711 *Schwangerschaftsabbruch als individuelles und gesellschaftliches Problem = Schriften der Katholischen Akademie in Bayern* 102, hg. v. F. Böckle, Düsseldorf 1981.

und Ethik der Abschreckung«⁷¹² – ähnlich wie die vorhergegangene Veröffentlichung zum Schwangerschaftsabbruch das Ergebnis einer interdisziplinären Zusammenarbeit. Der Forschungsband bilanziert ethische Probleme der Sicherheitspolitik aus westeuropäischer Sicht. Auch die letzte Edition, für die Böckle verantwortlich zeichnet, entsteht im Anschluss an eine Tagung. Das Buch »Der umstrittene Naturbegriff«⁷¹³ von 1987 dokumentiert nach 1966 und 1973 eine dritte Stellungnahme von Theologen, Philosophen und Humanwissenschaftlern zur Bedeutung des Naturbegriffs für die Ethik und einen dritten Versuch, im Gespräch zwischen Kirche und Gesellschaft zu vermitteln.⁷¹⁴

Zwischen 1980 und 1991 veröffentlicht Böckle keine Monographie mehr.⁷¹⁵ Stattdessen erscheinen 227 Artikel unter seinem Namen. Böckle, der zum Ende seines Schaffens neben einer intensiven Vortragstätigkeit in staatlichen Kommissionen tätig ist,⁷¹⁶ arbeitet mit und liest kontinuierlich vor einem rechtstheoretisch geschulten Personenkreis. Dieser Umstand bringt es mit sich, dass Böckle häufiger als in den zurückliegenden Publikationen über *die* ethische Ordnung schreibt, wenn er Sichtweisen der Moralthologie ins Verhältnis setzen will zu außerfachlichen Positionen.⁷¹⁷ Seine Artikel werden konzise theologisch-ethische Standortbestimmungen vor fachfremdem Publikum. Die dogmatische Erörterung seiner ethischen Theoreme nimmt quantitativ gesehen ab, bestimmt aber qualitativ, wie zu sehen sein wird, seine Kasuistik. Böckle beschäftigt sich in einem beträchtlichen Ausmaß mit rechtlichen Problemen, namentlich in 73 Artikeln zur Gentechnologie und der Verantwortung der Wissenschaften in Fragen der neuen Technik und 31

712 Politik und Ethik der Abschreckung. Beiträge zur Herausforderung der Nuklearwaffen = Entwicklung und Frieden 31, hg. v. F. Böckle/ G. Krell unter Mitwirkung von Th. Risse-Kappen, Mainz 1984; Böckle schreibt dort zu Ethische Prinzipien der Sicherheitspolitik, 9–23.

713 Der umstrittene Naturbegriff. Person – Natur – Sexualität in der katholischen Morallehre = Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 124, hg. v. F. Böckle, Düsseldorf 1987.

714 Vgl. die früheren Bücher Das Naturrecht im Disput (1966) und Naturrecht in der Kritik (1973).

715 Das Buch Verantwortlich leben – menschenwürdig sterben, Zürich 1992, das bei Reiter als letzte Monographie erscheint, ist eine posthume Wiederveröffentlichung einer früheren theologischen Meditation zum menschenwürdigen Sterben aus dem Jahre 1979. Der Text wird gemeinsam mit der Niederschrift seines letzten Interviews und einer Würdigung seiner Person und seines Werkes aufgelegt.

716 Vgl. Hans Halter, Franz Böckle: Leben und Werk, in: Verantwortlich leben – menschenwürdig sterben, 103–145, 114.

717 Entgegen einer Entwicklung in der neueren »Moralthologie«, den Begriff »theologische Ethik« und »christliche Ethik« der traditionellen Bezeichnung »Moralthologie« vorzuziehen, benutzt Böckle die Begriffe ununterschieden nebeneinander.

Artikeln speziell zum beginnenden oder endenden Leben. Auch in den 20 Texten, die über pränatale Diagnostik und Familienplanung handeln, begegnen Familie und Sexualität als ›Güter‹, angelehnt an die rechtliche Güterlehre. In 3 Artikeln zu den Menschenrechten, in 15 Artikeln zur gesellschaftlichen Verantwortung für die Zukunft, in 19 Artikeln zur Sicherheitspolitik sowie in 23 Artikeln zur Grundwertedebatte sind die rechtspolitischen Zusammenhänge evident.⁷¹⁸ Diese Artikel, die sich mit rechtsethischen Gegenständen auseinandersetzen oder die parlamentarische Entstehung von Gesetzesvorhaben thematisieren, repräsentieren Böckles letzte Schaffensphase.

12.2 Historische Vorbemerkung

Die vorliegende Einleitung des III. Teils verzichtet weitgehend auf die zeitgeschichtliche Einführung der Texte Böckles, da die Fallbeispiele der Kapitel 14–16 mit den notwendigen Zeit- und Ortsangaben versehen sind. Die gewählten Beispiele spiegeln den gesellschaftlichen Wertediskurs in Deutschland über einen Zeitraum von mindestens 15 Jahren wieder und spannen einen Bogen von den Umwälzungen der 1968er-Jahre über die politische Friedensbewegung der 1970er Jahre bis in den Anfang der Genforschungsdiskussion Mitte/Ende der 1980er Jahre. Die Beispiele von Teil III sind auch international interessant, da sie Parallelen in den Nachbarländern Deutschlands besitzen.

Alle Fallbeispiele geben ethische Dilemmata wieder, die in der Geschichte Deutschlands eine Prüfung auf Verfassungsgemäßheit durchlaufen haben und Ergebnisse zeitigen in heute gültigen Konventionen. In Kapitel 14 geht es um Straftatbestände, die im Rahmen der »Großen Strafrechtsreform«, die 1968 in Deutschland durch G. Heinemann begonnen und 1975 abgeschlossen wurde, aufgehoben worden sind. Kapitel 15 behandelt die Erlaubnis der Stationierung atomarer Waffen im Rahmen des NATO-Doppelbeschlusses von 1979, die von juristischen Initiativen als rechtswidrig angeklagt worden ist. Kapitel 16 thematisiert Humanexperimente und die rechtliche Grenze des erlaubten Eingriffs in die natürliche Entwicklung.

Schon die zurückliegenden Teile I und II dürften gezeigt haben, dass die Genese und das Profil von Böckles Konzept in Kenntnis der zeitlichen Umstände zugänglicher werden. Deshalb sei für Teil III auf die Entwicklung eines Hirtenwortes der Deutschen Bischöfe hingewiesen, das für Böckles Güter- und Normenmodell ausschlaggebend war. Dieses Hirtenwort war von

718 Alle Artikel behandeln explizit politische Sachverhalte, vgl. im Folgenden exemplarisch Politik jenseits von Gut und Böse, in: W. Becker/ W. Oelmüller, Politik und Moral. Entmoralisierung des Politischen?, Paderborn 1987, 21–30; Vergleichsweise wenige Artikel sind genuin moraltheologischen Gegenständen gewidmet (18) und stehen vorwiegend im inhaltlichen Zusammenhang mit Böckles Edition zum Naturbegriff.

katalysatorischer Wirkung für den rechtspolitischen Diskurs in Deutschland Mitte der 70er Jahre. Auf dem Höhepunkt der parlamentarischen und gesellschaftlichen Kontroverse um die Änderung des §218 StGB (Schwangerschaftsabbruch) verabschiedete die Deutsche Bischofskonferenz die Stellungnahme ›Gesellschaftliche Grundwerte und menschliches Glück‹⁷¹⁹, die deutlich kritische Worte gegenüber der Politik der sozialliberalen Koalition äußerte.⁷²⁰ Franz Böckle war an der Entwicklung des Papiers beteiligt, das im Wahljahr 1976 erschien. Die gesellschaftliche Debatte, die durch das Hirtenwort mitinitiiert worden war, blieb Thema über den Bundestagswahlkampf hinaus und ist auch für heutige Leser und Leserinnen aufschlussreich. Böckle beteiligt sich als Beauftragter der Deutschen Bischofskonferenz am gesellschaftlichen Diskurs und vertritt u.a. in einer öffentlichen Gesprächsrunde mit dem damaligen Bundeskanzler Schmidt die Position der Katholischen Kirche. Wie die Lektüre seiner Texte zum Thema ›Grundwerte‹ aus dieser Zeit offen legt, war die Begegnung mit Helmut Schmidt von nachhaltigem Einfluss auf die spätere Argumentation Böckles.⁷²¹ Böckle stellte damals die Frage an den Kanzler, ob der Beschluss zur Straffreiheit bei Abtreibung »mit einer dünnen Mehrheit und erst im zweiten Gang und nach Rückweisung durch den Bundesrat« wirklich »Wahrheit finden« und Recht habe setzen können. Er zweifelt die Entscheidung nicht formal an, zeigt sich aber enttäuscht von dem Abstimmungsprozess. Bei »solch fundamentalen Fragen« habe er ein größeres Fairplay zwischen den Parteien«⁷²² erwartet. Bundeskanzler Schmidt legt Böckles Kritik als Mutmaßung aus, der Beschluss sei dank Fraktionszwang zustande gekommen. Er widerspricht Böckle nachdrücklich und berichtet von dem »Ausmaß der inneren Auseinandersetzung« vieler Parlamentarier. Da Schmidts Argumentation der Sache nach auf Böckles eigene Überzeugung anspielt, dass sich moralische Politik als individuelle Normgestaltung ›von unten‹ darstelle (s.u.), leitet er die Revision von Böckles Meinung in späteren Stellungnahmen Böckles ein.

Es sind politische Geschehnisse, die Böckles Güter- und Wertetheorie prägen. Auf dem Hintergrund von Prozessen gegen NS-Täter bezieht Böckle

719 Vgl. Gesellschaftliche Grundwerte und menschliches Glück. Ein Wort der deutschen Bischöfe zu Orientierungsfragen unserer Gesellschaft vom 7. Mai 1976, abgedruckt in: Günter Gorschenek, Grundwerte in Staat und Gesellschaft, München 1977, 133–145, 157ff.

720 Bundeskanzler Helmut Schmidt spricht in einem Vortrag vor der Katholischen Akademie Hamburg von »schweren Vorwürfen« (vgl. Gorschenek, 15).

721 Vgl. u.a. Gesellschaftliche Grundwerte, in: KNA 35 v. 31.8.1976; Grundrechte, Menschenrechte, Menschenwürde, in: Fakten (1979), 4–6; Grundhaltungen – Grundwerte, in: Kirche und Gesellschaft, hg. v. F. J. Stegmann (Festschrift Groner), Paderborn 1979, 171–185.

722 Vgl. die Dokumentation hg. v. Gorschenek 44.

Position, ob es Verbrechen gibt, die nicht verjähren;⁷²³ nach der Flugzeugentführung in Entebbe verhandelt Böckle den sittlichen Wert der ›Wahrhaftigkeit‹; als Reaktion auf das Geiseldrama in Mogadishu widmet er sich der Forderung nach Wiedereinführung der Todesstrafe.

12.3 Theologische Annahmen

Die drei Fallbeispiele, die nachfolgend besprochen werden, dokumentieren eine Entwicklung in den Veröffentlichungen Böckles, in der sein binnen-theologischer Erklärungsstil zu einem Stil ethischer Beratung ›aus katholischer Sicht‹⁷²⁴ wird. Diese Entwicklung ist nicht nur eine werkhistorische Gegebenheit, sondern eine strukturelle Eigenart von Böckles Konzept. Die unaufgebbaren semantischen Gegebenheiten, die Böckle ›aus katholischer Sicht‹ für das Zusammenleben annimmt, haben sich nach Böckle in den Selbstvollzügen der selbstverwirklichungsfähigen Subjekte zu materialisieren. Seine Überlegungen zur Gratuität der menschlichen Person verdichten sich in einem theologischen ›Ja zum Menschen‹, das den Rang eines ›übernatürlichen Existentials‹⁷²⁵ trägt: Handeln ist eine ungeschuldete Gnade. Glauben heißt handeln dürfen. Böckles komplementäres Verständnis von christlicher Ethik erschöpft sich nicht in der Letztbegründung der transzendentalpragmatisch hergeleiteten sittlichen Autonomie – dann wäre die Theologie pure Funktion – sondern denkt prospektiv. Aus der theologisch-philosophischen Annahme der aktiven Partizipation der Vernunftnatur an der schöpferischen Wirklichkeit Gottes resultieren normative Verfahrensbedingungen, unter denen die menschliche Entscheidung als praktisch hinreichend zu gelten hat. Durch seine Annahme, dass Normen im allgemeinen, nie aber allgemein gelten,⁷²⁶ und in seiner Wachsamkeit gegenüber Rollen- und Gruppenzwängen weist sich Böckle als diskursfreundlicher Ethiker aus.

723 Vgl. »Im Gespräch. 30 Jahre – und kein Ende? Zur Diskussion um die Verjäh- rung von Mord, gesendet am 9. Februar 1979 vom Bayrischen Rundfunk.

724 Böckles Artikel, die häufig auf öffentlichen Stellungnahmen beruhen, tragen meist in ihrem Titel die Bemerkung mit sich, dass es sich im folgenden um den ›katholischen‹ neben dem ›politologischen‹ oder ›strafrechtlichen‹ Fachkommentar handelt.

725 Vgl. zum Begriff des ›übernatürlichen Existentials‹ Karl Rahner, Über das Verhältnis von Natur und Gnade, in: Schriften zur Theologie 1, Einsiedeln 1954, 323–345.

726 Böckle spricht von drei Einflüssen des Glaubens auf die Sittlichkeit: Der Glaube gibt dem sittlichen Freiheitsvollzug den tragenden Grund und Sinn (1), er vertieft und sichert die für das konkrete Handeln bedeutsamen Einsichten, in dem er die Leiblichkeit und die menschliche Erfahrung als gottgewollte Quellen der ethischen Reflexion benennt (2), er verbietet die Verabsolutierung geschaffener Güter und Werte (3), vgl. Ethik mit oder ohne Transzendenz?

Böckle argumentiert auf Basis seines paulinischen Gottesbildes und bemüht deshalb dieses mehr als den Gott der Philosophen. In seinen kasuistischen Abhandlungen ist der Glaube für Böckle treibende Kraft, christliches Vertrauen in die Menschheit und Hoffnung wider alle Hoffnung. Modifizierend, ohne einen konkreten christlichen Humanismus zu behaupten, ermutigt die christliche Botschaft Böckle nicht nur zu engagiertem Handeln, sondern dazu, christliche Positionen öffentlich zu diskutieren.

13. Grundwerte in Staat und Gesellschaft

Böckles ethisches Konzept definiert ›Freiheit‹ unter dem Proprium der ›Kommunikabilität‹. ›Freiheit‹, die eigene Freiheit, vollzieht sich, indem sie die Regeln des vernünftigen Gesprächs sowie ihre Teilnehmer als ›andere Freiheiten‹ akzeptiert. Unbedingte Freiheit kann in der Praxis strikt durch nichts anderes vermittelt werden als durch die transzendente Affirmation anderer Freiheit. Mit der politischen Umsetzung dieser an die freie Entscheidung des Gegenübers gebundenen Theorie der Freiheit nach den Erfordernissen des kommunikativen Diskurses bringt Böckle aber mehr als eine transzendentalpragmatische Weisheit zum Ausdruck. Für ihn ist die Anerkennung der transzendentalen Freiheit als einer praktisch relationalen Freiheit eine christliche Tugend, in der der Mensch zum Bewusstsein seiner selbst kommt, »in seiner Ohnmacht wie in seiner Würde«⁷²⁷. Er entfaltet sie in Überlegungen, die sich seit den 1960er Jahren explizit mit Verschiebungen im Wert- und Normbewusstsein der Gesellschaft beschäftigen. Seine Texte zeigen ein christlich-ethisches Konzept, in dem der Glaube den kommunikativen Diskurs nicht unterläuft, sich aber auch nicht säkularisieren lässt.

Gemäß einem vielzitierten Wort des Staatstheoretikers Ernst-Wolfgang Böckenförde lebt der freiheitliche, säkularisierte Staat von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann – er hat sich in der staatlichen Rechtsordnung an vorstaatliche Güter und Werte gebunden.⁷²⁸ Böckenfördes Feststellung lässt offen, ob der Staat durch seine verfassungsrechtliche Anerkennung der in den Grundrechten implizierten Werte und Güter auch dazu verpflichtet ist, für diese Werte und Güter aktiv Aufklärung zu betreiben. Böckle, der sich intensiv mit Fragen der Öffentlichkeitswirkung des Christentums beschäftigt, nimmt in verschiedenen Funktionen zu dieser Frage Stellung. Aus Anlass der Initiative zur Gesetzesänderung des Paragraphen §218 StGB (Schwangerschaftsabbruch) entbrennt in den 1970er Jahren ein parlamentarischer Disput um diese Frage, ob nämlich ein Rückzug des Staates hinsichtlich des Schutzes des ungeborenen Lebens verfassungsgemäß sei. Die Verlagerung der politischen Diskussion auf die Instanz des Bundesverfassungsgerichts enthüllt eine wohl gesamtgesellschaftliche Disparatheit in der Frage, woher unsere Werte stammen. »Gehören sie zum Staat – oder bilden sie sich in der

727 Wie christlich kann Politik sein, 116.

728 Ernst-Wolfgang Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht, Frankfurt a.M. 1976, 42–64, 60.

Gesellschaft?»⁷²⁹ Die Debatte offenbart zwei Meinungspole. Auf der einen Seite vertritt man die Position, dass Grundwerte »bei der Person, bei Gemeinschaften von Personen, bei Gruppen, also innerhalb der Gesellschaft«⁷³⁰ lägen und durch den Staat weder reguliert noch strafrechtlich erzwungen werden dürften. Auf der anderen Seite spricht man sich gegen eine scharfe Trennung und für eine gemeinsame Verantwortlichkeit aus, insofern es sich bei den Rechtsgütern um universale Güter handle, »die sich dem reflektierenden, menschlichen Bewußtsein darstellen als unabdingbar für die zwischenmenschliche Ordnung«⁷³¹. Böckle, der die zweite Position vertritt, wird als christlicher Ethiker um seine Meinung zur Regelungskompetenz rechtlicher und politischer Institutionen und zur Aufgabe des Glaubens in diesem Zusammenhang gefragt. Vor diesem zeitgeschichtlichen Hintergrund gestaltet sich Böckles Verständnis von Werten und Normen.

13.1 Christlich orientierte Politik

In Anbetracht der Entscheidung des Staates, den Schwangerschaftsabbruch nach §218 StGb unter bestimmten Auflagen straffrei zu stellen, vertreten die deutschen Bischöfe 1976 die Meinung, der Schutz des Lebens sei eine staatliche Pflicht gegenüber dem Gemeinwohl, von dem sich der Staat nicht entbinden könne.⁷³² Die deutschen Bischöfe nehmen einen Mindeststandard an ethischer Homogenität an, der staatlich zu gewährleisten sei. Der Vorgang der Aufhebung der Sanktion erschüttere »das Fundament unseres Rechtsstaates; er zerstöre das sittliche Bewußtsein und mache die Gesellschaft unmenschlicher«⁷³³. Die breite Diskussion, die das Schreiben der Bischöfe auslöst, veranlasst Böckle, seine Vorstellung christlich verantworteter Politik zu definieren. Für Böckle sind Christen und Christinnen dazu angehalten, in »entschiedener Mitverantwortung«⁷³⁴ politisch einzuklagen, was sie für die Grundlage des freiheitlichen Umgangs und der Humanität halten. Ihre Einflussnahme vollzieht sich nach Böckle in Anerkennung der Autonomie des Politischen. Christen artikulieren ihre Gewissensanliegen innerhalb des institutionalisierten Diskurses.

In Böckles politischen Texten finden wir das christliche ›Proprium‹ im Menschenbild ausgedeutet. »Es ist für das politische Handeln nicht gleich-

729 Hans Maier, Zur Diskussion über Grundwerte, in: Gorschenek, 172–190, 174.

730 Helmut Schmidt, Ethos und Recht in Staat und Gesellschaft, in: Gorschenek, 13–28.

731 Franz Böckle in der Diskussion im Anschluss an den Vortrag von Schmidt, Ethos und Recht in Staat und Gesellschaft, in: Gorschenek, 28–51, 31.

732 Vgl. das Wort der deutschen Bischöfe ›Gesellschaftliche Grundwerte und menschliches Glück‹.

733 Diskussion, in: Gorschenek, 31.

734 Christ und Politik, 120.

gültig«, so Böckle, »ob ich mit Thomas Hobbes im Menschen nur des Menschen Wolf sehe, oder ob ich bereit bin, in ihm auch den Bruder zu erkennen«. Bei Böckle stiftet die christliche Anthropologie eine besondere, eine ›andere‹ Kommunikabilität. Wer nach der Wolfsgesinnung lebt, sucht Sicherheit in der Übermacht, wer aber ›brüderlich‹ gesinnt ist, »setzt alles ein«⁷³⁵, um im Gespräch zu bleiben. Dieser anthropologischen Eigenart ange-sichtig, lassen sich Gestalt und Ziele einer christlich orientierten Politik nach Böckle wie folgt schlussfolgern:

13.1.1 Demokratie und Menschenwürde

Christen und Christinnen unterstützen einen Staat, der in der Anerkennung der Würde der Person das Fundament hat. Die Würde der Person ist von ihrer Freiheit nicht zu trennen, weshalb Christen akzeptieren, dass die grundsätzliche Bejahung der Freiheit aller – in einem religiös pluralen Land – die weltanschauliche Neutralität des Staates bedeuten muss. Da die Freiheit der Person in den Funktionssystemen der Gesellschaft zu realisieren ist, sieht Böckle es als Aufgabe namentlich der Kirchen, aus ihren praktischen Arbeitsfeldern heraus die Mechanismen freizulegen, in denen die persönliche Entscheidungsfreiheit aufgrund größerer institutioneller Belange strukturell eingeschränkt wird.⁷³⁶ Der tiefere Grund seiner Argumentation ist der Folgende: Wo die personale Verantwortung nicht ernst genommen wird, geschieht nicht nur subjektives Unrecht, sondern es wird eine Beliebigkeit suggeriert, die das Verhältnis der Einzelnen zur Gemeinschaft aus der Balance bringt *und* die Grundbedingung des Rechts – eine Ordnung in Freiheit zu sein – bedroht. Für Böckle ist es nicht nur ein Akt der realen, sondern auch der transzendentalen Freiheit, sich auf gemeinsame Gesetze und Normen zu einigen. Diesem zentralen Punkt seines Staatsverständnisses sieht er ungenügend in der Idee entsprochen, der Mensch verpflichte sich aus der Notwendigkeit der Überwindung der Willkür an ein allgemeines Gesetz. »Sittliche Pflicht entsteht nicht aus einem Konglomerat von Notwendigkeit und Zufall«⁷³⁷. In Ausdeutung der philosophischen Annahme, dass nur im Entschluß zu anderer Freiheit sich Freiheit selbst ihrer vollen Form nach durchsetzt,⁷³⁸ sieht er in der Person, die sich auf ein Gegenüber angewiesen versteht, den vorbildhaften Christen.

735 Wie christlich kann Politik sein, 116.

736 Vgl. Grundhaltungen – Grundwerte, 171f.

737 Grundhaltungen – Grundwerte, 180.

738 Vgl. Krings, 232 in: Fundamentalmoral, 82.

13.1.2 Grundwertekonsens als Voraussetzung

Weltanschauliche Neutralität bedeutet nicht Wertneutralität. »Die Trias Freiheit, Gerechtigkeit, Solidarität prägt das Programm aller großen Parteien. .. [D]ie jeweilige Ausdifferenzierung ist dabei unterschiedlich. Sie ergibt sich notwendig aus dem weltanschaulichen Referenzsystem der einzelnen Parteien.«⁷³⁹ Aber ein Begriff von Grundwerten ist allgemein anerkannt und evaluierbar in den konkreten Maßnahmen der Parteien. Für Böckle besteht ein Minimum an gemeinsamen Standards, das inhaltlich unbeliebig ist, weil es Werteinsichten verdichtet, deren Evidenz für die Menschheit de facto unhintergebar ist. Es umfasst die Personwürde und die Grundwerte, die sie ausdrücken. Dieses Minimum an Werten garantiert für Böckle Sinngehalte, die »nur um den Preis der Selbstzerstörung geopfert werden«⁷⁴⁰ können. Da es für Böckle einen konkreten Bezug gibt zwischen dem Eingriff in das Rechtsfundament und dem zugrundeliegenden Wertefundament, weil Grundrechte immer Grundwerte implizieren, sieht er es als christliche Pflicht an, Sorge um das Gemeinwohl auch gegenüber staatlichen Einsätzen zu tragen. In ihrem Bemühen um die Begründung von Werten anerkennen Kirchen ihren politischen Auftrag, über die konstitutive Bedeutung der Freiheit als einer transzendentalen Freiheit aufzuklären, damit das Recht nicht »zur bloßen Platzhalterin von Willkürräumen«⁷⁴¹ degeneriert. Dass die Überlegung, welche Werte »sich dem reflektierenden, menschlichen Bewußtsein darstellen als unabdingbar für die zwischenmenschliche Ordnung«⁷⁴² der ständigen Prüfung bedarf, zeigen Böckles Veröffentlichungen.

739 Christ und Politik, 121.

740 Güter und Werte, 9. Vgl. im gleichen Sinne den Politikwissenschaftler Hans Buchheim, der bezüglich der Änderung des §218 StGb zu bedenken gibt, dass Werte bestünden, auf denen der Staat als Gesamt beruht und die über das parlamentarische Regelsystem hinaus mit besonderer Wachheit zu schützen seien. Buchheim reagiert auf die Feststellung von Bundeskanzler Schmidt, in: Gorschenek, 43, es gehöre zur inneren Verfassung des Verfassungsgerichts, mit einer einzigen Stimme Mehrheit entscheiden zu können, was »möglicherweise [...] von unerhörter Bedeutung« sei und es gebe auch klare »Spielregeln« im Bundestag, welche Materien mit einer Stimme Mehrheit entschieden werden dürften oder nicht. Darauf antwortet Buchheim, ebd., 46, damit werde ein entscheidender Unterschied unterschlagen, nämlich, »daß bei §218 abgestimmt [werde] über Orientierung des Volkes oder in bezug auf Orientierung des Volkes, während es in einem Senat des Bundesverfassungsgerichtes um die Funktion einer gewissen Norm« gehe.

741 Zur anthropologischen und ethischen Grundlegung gesellschaftspolitischer Entscheidungen, 194.

742 Diskussion in: Gorschenek, 31. Böckle, vgl. Grundhaltungen – Grundwerte, 175, führt die die Gerechtigkeit bestimmenden Güter an, Faktoren, die die Solidarität konkret ausformen und Freiheit zur umfassenderen Freiheit werden lassen. Er

13.1.3 Das Humanum als Prinzip gemeinsamen politischen Handelns

Humanität ist in der abendländischen Geschichte fest mit dem Christentum verknüpft, sie ist jedoch kein »christliches Reservat«⁷⁴³. Sie ist allgemein kommunizierbar. Die Kommunikabilität des christlichen Humanitätsethos darf nicht zum Irrtum verleiten, das Evangelium auf Politik und »gesellschaftliche Funktionalität«⁷⁴⁴ zu reduzieren. Politische Programme können zwar im Glauben verantwortet werden, ihn aber nie adäquat ausdrücken. Offenbarung »enthält kein Rezept für politisches Wirken«⁷⁴⁵. Will man in angemessener Weise die christliche Wahrheit über den Menschen in die politische Entscheidungsbildung einbringen, muss man nach Böckle die Eigengesetzlichkeit des politischen Handelns beachten. Christliche Politik darf um ihrer selbst willen nicht »von der Übung rechtsstaatlicher Vernunft und qualifizierter Sachentscheidung«⁷⁴⁶ absehen. Methodische Sauberkeit im normativen Begründungsverfahren ist für Böckle immer auch ein Wissen um die eigene Identität.⁷⁴⁷ »Verantwortung für das allgemeine Wertbewusstsein« trage eine christliche Ethik, die fähig bleibt, nach den Kriterien des kommunikativen Diskurses »Sachverhalt- und Sinnforschung«⁷⁴⁸ zu betreiben.

13.1.4 Recht und Moral

Für Böckle ist wichtig festzuhalten, dass es nicht Kompromisslosigkeit ist, die authentische christliche Politik ausmacht.⁷⁴⁹ Zweifellos gebe es Dinge, die unter keinen Umständen hinzunehmen seien: »Etwa die Freigabe des ungeborenen Lebens, die Manipulation an menschlichen Embryos, aber auch die Abschiebung Alter, Kranker und Behinderter, die Verfolgung Andersden-

nimmt inhaltlich Bezug auf sog. »Grundwerte«, wie sie das Wort der deutschen Bischöfe »Gesellschaftliche Grundwerte und menschliches Glück«, 157ff. aufzählt. Unter dem Sammelbegriff »Grundwerte« versammelt das DBK-Papier personale, geistige wie materielle Werte, die es als soziale Tugenden unverzichtbar für die Nation hält: die Würde des Menschen, die Integrität seines Leibes und Lebens, Freiheit, Gerechtigkeit, Solidarität/ Subsidiarität (Sicherung der Gemeinschaft/ des Einzelnen), daneben die institutionellen Größen Familie, Schule und Eigentum.

743 Christ und Politik, 122.

744 Christ und Politik, 122.

745 Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Kirche – Staat – Gesellschaft. Arbeitspapiere der Sachkommissionen. Offizielle Gesamtausgabe II, Freiburg i.B., Basel u.a. 1977, 187–240, 191.

746 Christ und Politik, 122.

747 Vgl. u. Kapitel 14; vgl. Sittengesetz und Strafgesetz in katholischer Sicht, 24.

748 Vgl. Schwangerschaftsabbruch als individuelles und gesellschaftliches Problem, Einleitung 11.

749 Vgl. Christ und Politik, 124.

kender, den Rassismus. Das sagt aber noch nichts aus über die politischen Wege, die hier zum Ziel führen.«⁷⁵⁰ Böckles Art, gesellschaftspolitische Entwicklungen ethisch zu kommentieren, besitzt eine Antithetik, die Böckle als Struktur christlicher Ethik behauptet. Weder sollte die ethische Frage losgelöst von sachtechnischen Gesichtspunkten entschieden, noch der »kritische Impuls des Evangeliums«⁷⁵¹ aus der rechtlichen bzw. politischen Entscheidung herausgehalten werden. Die christliche Perspektive sucht nicht die Sicherheit der Spezialisierung, sondern das interdisziplinäre Gespräch, auch wenn sie dieses Gespräch niemals wird dominieren können. Aber die »große Gefahr ethischer Diskussionen« besteht nach Böckle in der »Isolierung eines einzelnen Gesichtspunktes«⁷⁵² und die christliche Ethik, die sich nach Böckle als Komplement der rechtlichen oder wissenschaftlichen Logik versteht, versucht deshalb diese zu ergänzen. Nachfolgend soll die Gegenüberstellung der Rechtsordnung und der moralischen Ordnung im Werk Böckles Klarheit über seine Vorstellung bringen, wie die modellhaft verstandene Antithetik der jesuanischen Basileia-Forderungen zu sozialetischer Geltung kommen kann.

13.2 Sittlichkeit im Rechtsdenken der Gegenwart

Die unterschiedlichen Rechtssysteme der Staaten geben Auskunft über die Werte, die einer Zivilisation zugrunde liegen. Werte sind durch wertbezogene Rechtssätze in der Verfassung verankert.⁷⁵³ Wiewohl Rechtsordnungen nicht wertneutral sind, weil sie moralische Werte und Verhaltensmuster voraussetzen, verfolgt das rechtliche Entscheidungsverfahren – in den westlichen Demokratien – keine moralischen Ziele.⁷⁵⁴ Bei Böckle heißt es, das rechtliche Regelsystem sei eine reine *Funktionsordnung*. Er distanziert sich von jeder Absicherung moralischer Vorstellungen mit den Mitteln des positiven Rechts.⁷⁵⁵ Obwohl sittlich relevante Vorstellungen nachweislich im Material des Grundrechtskatalogs enthalten und für alle Bereiche des Rechtes bindend sind, ist das Recht nach Böckle nicht dazu da, moralische Interessen durchzu-

750 Christ und Politik, 123.

751 Politik jenseits von Gut und Böse, 24.

752 Politik jenseits von Gut und Böse, 25.

753 Vgl. Robert Alexy, *Begriff und Geltung des Rechts*, Freiburg i.B. 1992; Ralf Dreier, *Rechtsbegriff und Rechtsidee*, Frankfurt a.M. 1986.

754 Vgl. Jürgen Habermas, *Recht und Moral: zwei Vorlesungen*, Salt Lake City 1988; Niklas Luhmann, *Positivität als Selbstbestimmtheit des Rechts*, in: *Rechtstheorie* 19 (1988), 11ff; Ingeborg Maus, *Die Trennung von Recht und Moral als Begrenzung des Rechts*, in: *Rechtstheorie* 20 (1989), 191ff.

755 In der damaligen rechtspolitischen Debatte um die Reform des Strafgesetzes wurden Argumente gebraucht, die eine direkte Einflussnahme des Strafgesetzes auf das ›Sittengesetz‹ postulieren, z.B. in puncto Sexualstrafgesetzgebung, vgl. *Sittengesetz und Strafgesetz in katholischer Sicht*.

setzen.⁷⁵⁶ Das christliche Ethos teilt mit der Rechtsordnung der modernen Rechtsstaaten das Telos (Ziel), dem Menschen bei der »Verwirklichung seiner selbst«⁷⁵⁷ Orientierung zu geben. Sie haben »die menschliche Lebenswelt in ihrer Ganzheit und Vieldimensionalität vor Augen«⁷⁵⁸, dem beide Ordnungen innerhalb eines Ethos der ›Menschenrechte‹ Ausdruck verleihen – in Anerkennung der Rechte des Lebens, der leiblichen und geistigen Integrität oder der freien Entfaltung der Persönlichkeit.⁷⁵⁹ Im Recht auf »Ehe und Familie, auf Erziehung und Bildung, auf kulturelle Identität in Sitte, Brauchtum, Sprache und Kunst oder auf Wissenschaft mitsamt ihrer spezifischen institutionellen Gestalt«⁷⁶⁰ werden menschliche »Realitäten«⁷⁶¹ sowohl aus Sicht der Moral als des Rechts als schützenswert deklariert. Wenn also auch Sittlichkeit und Recht ihren gemeinsamen ontologischen Grund im Menschsein haben und auch das Telos teilen, dem Menschen zur Verwirklichung seiner selbst zu verhelfen, bestehen doch Unterschiede zwischen den beiden Ordnungssystemen. Aufgabe des Staates sei es, wie Böckle Papst Pius XII. zitiert, »das geregelte soziale Leben zu schützen«⁷⁶². Damit, so schlussfolgert Böckle, muss das Strafrecht nicht daran interessiert sein, was sittlich falsch, sondern, was sozial schädlich ist. Dieser Unterscheidung wird im Folgenden in den Texten Böckles nachgegangen.

13.2.1 Bezogenheit und Nichtidentität

Das rechtliche System erschöpft sich nicht in positiver Normativität, sondern basiert auf einer Vorstellung, einer Idee, eben einem Wert ›Gerechtigkeit‹, der mit dem Verfahren des Rechts praktisch mitgegeben ist. Böckle weist darauf hin, dass es eine wesenhafte Bezogenheit des Rechts auf eine Ordnung außerhalb seiner Ordnung gibt, die für die Realität des Rechts bestimmend sei. Diese Feststellung, dass Wesen und Existenz des Rechts *nicht identisch* sind, beinhaltet für Böckle die Korrekturoffenheit des Sys-

756 Eine Frage, die der Gesetzgeber bei der Strafrechtsreform zu entscheiden hatte, war, ob »sozialethisch unerträgliche Handlungen um ihrer selbst willen« unter Strafe gestellt werden dürften, und zwar »unabhängig davon, ob von ihnen eine nachweisliche Gefahr für einzelne oder die Gemeinschaft ausgeht?« Herbert Jäger, Strafrechtspolitik und Wissenschaft, zitiert nach: Sittengesetz und Strafgesetz, 9.

757 Recht und Sittlichkeit, 9. Böckle zitiert hier einen Ausspruch A. Kaufmanns über ›Recht und Sittlichkeit‹, in: Recht und Staat in Geschichte und Gegenwart (1964), H. 282/3, 7–46, 10.

758 Vom neuzeitlichen Freiheitsbewusstsein, 19.

759 Vgl. Art. Menschenwürde/ Menschenrechte.

760 Vom neuzeitlichen Freiheitsbewusstsein, 19.

761 Vom neuzeitlichen Freiheitsbewusstsein, 19.

762 Ansprache an die Vereinigung kath. Juristen Italiens vom 26. Mai 1957, zitiert in: Sittengesetz und Strafgesetz in katholischer Sicht, 15.

tems.⁷⁶³ Sie ist gewendet gegen jeglichen »Rechtspositivismus«, der die Struktur des Rechts »monistisch«⁷⁶⁴ zu bestimmen suchte. Das Recht erschöpfe sich nicht positivistisch in seiner Existenz, d.h., es setzt nicht allein faktische Notwendigkeiten in Rechtssätze um. Umgekehrt sei es auch kein abstraktes Wesensgesetz, das aus vermeintlichen Grundwahrheiten logisch erschlossen wird und derart »die Existenz« des realen Rechts »mitbegründet«⁷⁶⁵. Einen solchen Vorbehalt hatte er binnentheologisch gegenüber dem Rationalismus der neoscholastischen Naturrechtslehre artikuliert. Nun gebraucht er ihn im säkularen Kontext.

Trotz der Differenz von »Wesen« und »Existenz«, bleibt das Recht »konkret eins«⁷⁶⁶, d.h. sein Wesen lässt sich auch *nicht getrennt* von seiner tatsächlichen Existenz denken. Gegen die Annahme eines überpositiven Wesensrechts setzt Böckle auf die Legitimität der diskursiven Vernunft in der Reform des Strafrechts. Seines Erachtens ist das bestehende Recht trotz der Kontingenz seiner Normen die einzige und objektive Grundlage der Rechtsgemeinschaft, die sich durch kein höherstehendes Idealrecht relativieren lasse. Wer zwischen faktischem Recht und Idealrecht trennt, beschließt Böckle, »wird die Überwindung des Positivismus«⁷⁶⁷ keinesfalls erreichen.

13.2.2 Ethische Reichweite

Der Gegenstandsbereich des Rechts besitzt Böckle zufolge andere Grenzen als die sittliche Ordnung. »Die Rechtsordnung begnügt sich mit den Ansprüchen der einfachen Sittlichkeit, mit den sogenannten *minima moralia*, unter Verzicht auf die Forderungen einer Hochethik.«⁷⁶⁸ Nicht alle Güter und

763 Für Böckle, Sittengesetz und Strafgesetz in katholischer Sicht, 5, ist das Merkmal der Nichtidentität ein Kriterium, das vor einer Bevormundung des bestehenden Rechtssystems durch eine metaphysische Überordnung bewahren will. Er verteidigt sich gegen den Vorwurf der »Gewissenstyannei«, der interkonfessionell gegenüber katholischen Reformvorschlägen geäußert worden war. Der evangelische Theologe Helmuth Thielicke soll 1962 »mit einem deutlichen Seitenblick auf die Bemühungen des katholischen Arbeitskreises für Strafrecht« behauptet haben, »es gebe keine schlimmere Gewissenstyannei, als wenn eine dogmatische oder moraltheologische These solchen aufgezwungen werde, die von ihr nicht überzeugt seien« (ebd.).

764 Recht und Sittlichkeit, 12. Eine natürliche Rechtslehre scheint ihm ebd. »fragwürdig«. Vgl. ausführlicher Fundamentalmoral, 251–256.

765 Recht und Sittlichkeit, 12.

766 Böckle, Recht und Sittlichkeit, 12 zitiert hier A. Kaufmann, Die ontologische Struktur des Rechts, in: Ders. (Hg.), Die ontologische Begründung des Rechts, Darmstadt 1965, 470–508, 482.

767 Böckle äußert sich hier mit den Worten A. Kaufmanns, 482f., zitiert in Recht und Sittlichkeit, 12.

768 Recht und Sittlichkeit, 12.

Werthaltungen, die »sittlich bedeutsam«⁷⁶⁹ sind, finden rechtliche Berücksichtigung. Das Recht konzentriert sich auf den »elementarsten sittlichen Wert«⁷⁷⁰ der Gerechtigkeit.

Böckle beschränkt darum den Sanktionsbereich des Rechts in der Linie der Sozialethik Pius' XII. auf Gemeinwohlpflichten. Die Verantwortung des Staates beginne erst dort, wo die Verletzung eines Rechtsguts »einen gravierenden Sozialschaden«⁷⁷¹ bedeutet. Dann sei es Sache des Gesetzgebers, »als Verteidiger des Gemeinwohls aufzutreten«⁷⁷². Private Verfehlungen, die nicht sozialschädlich sind, dürfen gemäß Böckles Unterscheidung auch dann nicht strafrechtlich verfolgt werden, wenn es sich um einen offensichtlichen »moralischen Unwert«⁷⁷³ handelt. Selbst bei fundamentalen Fragen des Lebensanfangs oder -endes entscheidet Böckle zuletzt nach dem Prinzip, dass eventuelle gesetzliche Änderungen »absolut sauber [von] der sozialen Verantwortung und der sozialen Schädigung aus«⁷⁷⁴ diskutiert werden müssten. Damit setzt sich Böckle von der simplen Argumentation ab, die Liberalisierung eines Tatbestands der Privatsphäre sei zu unterlassen, wenn seine Strafbefreiung »zu einem Abfall der öffentlichen Moral«⁷⁷⁵ führen könnte. Mit einer solchen Dammbrechargumentation, wie wir dies heute sagen würden, sei es aber logisch gesehen unmöglich, »je einen Tatbestand aufgrund der Einsicht in die objektive Nicht-Strafwürdigkeit von Strafe zu befreien.«⁷⁷⁶ Für Böckle, der auf dem normativen Niveau keine Korrekturrestistenz kennt, ist das nicht akzeptabel.

769 Recht und Sittlichkeit, 12.

770 Strafrecht und Sittlichkeit, 314.

771 Recht und Sittlichkeit, 13.

772 Strafrecht und Sittlichkeit, 315; vgl. Recht und Sittlichkeit, 13 in Anführung von Kardinal Griffin, in: Dieckhoff/ Knop/ Kaufmann, Der Protestanten-Bericht. Wer wirft den ersten Stein?, Hamburg 1961, 27.

773 Recht und Sittlichkeit, 13. Eine andere, sehr wichtige Überlegung, die hier nicht thematisiert wird, ist die Frage, was inhaltlich zum Bereich des Privaten/ Öffentlichen gehört. Vgl. hierzu die Arbeit von Herlinde Pauer-Studer. Auch Böckle weiß um private Fehlhandlungen, die unerlaubt sind: »Aus der bloßen Straflosigkeit folgt noch gar nichts in bezug auf die Erlaubtheit oder Unerlaubtheit des betreffenden Handelns« (Recht und Sittlichkeit, 13). Er ist dafür, bestimmte Lebensbereiche aus einer Politisierung herauszunehmen. »Eine Politisierung von Verhältnissen, wie sie etwa Ehe und Familie darstellen, befreit diese nicht zu sich selbst, sondern zerstört sie« (Vom neuzeitlichen Freiheitsbewusstsein, 19).

774 Sittengesetz und Strafgesetz in katholischer Sicht, 23.

775 Sittengesetz und Strafgesetz, 10. Ins Feld geführte Prognosen findet er nicht stichhaltig. Der Streitfall, auf den Böckle hier Bezug nimmt, ist die Aufhebung des Straftatbestandes ›Homosexualität‹ im Jahre 1973.

776 Recht und Sittlichkeit, 13.

13.2.3 Teleologie des Rechts

Die Ausführungen Böckles über das funktionale Profil des Rechts im Strafrecht lassen sich mit einer Feststellung konzentrieren, die für seine Position bestimmend ist: das Recht dient dem Menschen durch *Effizienz*. Dies schließt z.B. die Möglichkeit ein, dass der Gesetzgeber von einer Strafandrohung bei Verletzung eines Rechtsguts absieht, weil er eine Pönalisierung für weniger hilfreich hält als eine Lösung, die auf Strafandrohung setzt. Im Fall der Reform des §218 StGB argumentierten die Befürworter der Straffreiheit von Schwangerschaftsabbruch in diesem Sinne. Das Bundesverfassungsgericht folgte ihnen in seiner Abwägung. Aus dem Zweifel heraus, ob das Leben des Ungeborenen durch Kriminalisierung der Schwangeren wirkungsvoll geschützt werden könne, entschied man 1975, den Schwangerschaftsabbruch straflos zu stellen, wenn die »gegenwärtigen und zukünftigen Lebensverhältnisse der Schwangeren« (§218a.2 StGB) eine unzumutbare Gefahr für das Leben und die Integrität der Schwangeren bedeuten. Die staatliche Mißbilligung des Abbruchs sollte auf andere Weise zum Ausdruck gebracht werden als mit dem Mittel der Strafandrohung. Mit Verabschiedung des 15. Strafrechtsänderungsgesetzes (12.2.1976) löste sich der Staat vom absoluten Schuld- und Sühnegedanken des Strafrechts von 1871.⁷⁷⁷

Der »subsidiäre Charakter«⁷⁷⁸, den das Strafrecht für Böckle besitzt, stellt auch den Grund dar, warum Böckle in der Rechtsordnung »primär kein Moralgesetz«⁷⁷⁹ sehen kann. Praktische Handlungsurteile sind für ihn keine Wertfeststellungsurteile. Böckle sieht den Hiatus zwischen der abstrakten Güter- und Wertlehre einerseits und der konkretisierenden Normenlehre andererseits, der in seinem ethischen Konzept zentral steht, exemplarisch in der Rechtsbegründung des §218 StGB dargestellt. Während Rechtsnormen als Handlungsnormen abwägungsoffen sind, weil sie nicht »das Bekenntnis zu einem einzigen Wert«⁷⁸⁰ sind, vertreten Wertaussagen eine Vorstellung dessen, was wahr ist. »Das Sittengesetz gehört zur Wahrheitsordnung. [...] Ihre Richtigkeit und damit ihre Geltung hängen nicht am Erfolg.«⁷⁸¹

777 Das neue Strafgesetzbuch, das 1975 das Reichsstrafgesetz von 1871 ablöste, besitzt in Form der Präventivstrafe ein anderes Strafverständnis. Entkriminalisierende Maßnahmen und Änderungen im Strafvollzugsgesetz sollen der »Humanisierung« des Strafrechts dienen, so Albin Eser, Art. Strafrecht, in: Staatslexikon 5 (1998), 331–344, 341.

778 Recht und Sittlichkeit, 14.

779 Recht und Sittlichkeit, 15 (dort nicht kursiv).

780 Grundhaltungen – Grundwerte, 176.

781 Recht und Sittlichkeit, 15; vgl. Strafrecht und Sittlichkeit, 318; vgl. Recht und Sittlichkeit, 16: »Wir strafen nicht, weil etwas geschehen ist, was nicht geschehen soll; sondern wir strafen, damit weniger geschehe, was nicht geschehen soll«. Die Strafandrohung ist »umso richtiger, je mehr Erfolg sie verheißt«.

Hinsichtlich der Bemühungen, das Strafrecht zu reformieren, spricht sich Böckle für eine flexible Einbeziehung aller möglichen Maßnahmen aus. Er negiert die »wertschützende« Funktion des (Straf-)rechts nicht – eine »weitgehende Liberalisierung«, so schreibt er, würde den Werteschwund »erheblich fördern«⁷⁸². Aber er bezweifelt, dass der intensive Gebrauch des Strafrechts zu einem bemerkenswerten Anstieg des allgemeinen Wertbewusstseins beiträgt. Deshalb plädiert er dafür, »die grundlegenden Werte des menschlichen Zusammenlebens« durch eine »sinnvolle Kooperation zwischen sozialetischen Bemühungen und der Reform des Strafrechts«⁷⁸³ zu sichern. In dieser »komplementäre[n] Zuordnung« erreichten Recht und Moral »den umfassenden Schutz der Rechtsgüter«⁷⁸⁴.

13.2.4 Sinn und Zweck von Strafe

Böckle votiert für einen sozialetisch orientierten Neuentwurf des Strafrechts, weil dieser Abstand nimmt vom »reine[n] Maßregelrecht« und einen Schwerpunkt auf resozialisierende Maßnahmen setzt. Er hält diese Verlagerung für adäquat, insofern sie aus der Einsicht resultiert, dass Kriminalität eine gesellschaftliche Realität ist, die man nicht abschaffen kann und für die Staat und Bürger gemeinsam Verantwortung tragen. In seinen Texten, die aus der Zeit der Strafrechtsreform stammen, treffen wir auf eine christlich-ethische Interpretationsweise von Schuldzusammenhängen, die einen programmatischen Kontrapunkt zum juristischen Standpunkt setzt.

Böckle legt ein Weltbild zugrunde, das in der »Fundamental-moral« im Kontext der Erbsündenlehre begegnet. Menschliches Handeln wird dort als intergenerationales Geschehen verstanden, in dem das sittliche Subjekt Teil hat an einer gemeinsamen Menschheits- und Unheilsgeschichte. In einem »strenge[n] Korrespondenzverhältnis von Gesellschaftsverständnis und Sühneverständnis« wird Schuld zu einer Tatsache, die auf den Zustand der Gesellschaft zurückverweist. »Man sollte«, so Böckle in der »Fundamental-moral«, »die kriminogenen Faktoren unserer Gesellschaft nicht unterschätzen. [...] Wenn begabte Schriftsteller voller Ironie feststellen, es gebe heute »keine Schuldigen und auch keine Verantwortlichen mehr« [Dürrenmatt], dann wollen sie ja gerade den einzelnen auf die schlafwandlerische Gleichgültigkeit und das kritiklose Mitläufertum aufmerksam machen.«⁷⁸⁵ Alle sind schuldig.

782 Strafrecht und Sittlichkeit, 318. Die »sozialpsychologischen Mechanismen«, die eine Gesetzesänderung, also auch die Aufhebung eines Straftatbestands auslösen kann, so Zur anthropologischen und ethischen Grundlegung gesellschafts-politischer Entscheidungen, 198, seien vom Gesetzgeber zu berücksichtigen.

783 Recht und Sittlichkeit, 17.

784 Recht und Sittlichkeit, 14.

785 Recht und Sittlichkeit, 17f.

Deshalb spricht Böckle ›Sühne‹ nicht als Konsequenz von Vergeltung an, »sondern vom Gedanken der Umkehr und Rückkehr für alle«⁷⁸⁶.

In der ›Fundamentalmoral‹ und ihren Vorstudien wird dieses Gemeinschaftsverständnis biblisch entfaltet. Böckle stellt dar, wie die Tatsache, dass der Mensch seine sittliche Freiheit verfehlen kann und deshalb einer gesetzlichen Ordnung bedarf, biblisch als ein gemeinschaftliches Bedingungsverhältnis verstanden wird. In den Texten der Heiligen Schrift stehe »alles Einordnen und Bewältigen der Schuld unter einem Solidaritätsverständnis, das nicht nur die Solidaritätsbereitschaft des einzelnen gegenüber dem Volk, sondern auch eine Solidaritätsbereitschaft des Volkes gegenüber dem einzelnen kennt. Alle Umkehr des einzelnen bleibt zugleich eingefangen in die Umkehr des Volkes als ganzem.«⁷⁸⁷ Der alttestamentliche Tatzusammenhang sei neutestamentlich bestätigt und auf die gesamte Menschheit ausgedehnt worden – in »brüderliche[r] Verantwortung füreinander«⁷⁸⁸. Böckle schlussfolgert aus der im biblischen Kollektivgedanken behaupteten Menschheitsidee, der Mensch, der seine menschliche Bestimmung nicht verfehlen wolle, dürfe sein Handeln »nicht nur aus seinem Selbstvöllzug«⁷⁸⁹ heraus reflektieren. Vielmehr sei die Einzeltat stärker aus dem Gesamt »der voraus- und zugrunde liegenden individuellen, sozialen und geschichtlichen Dispositions- und Prägefelder«⁷⁹⁰ zu begreifen. Die ›schicksalshafte‹ Begrenzung der menschlichen Entscheidungsfreiheit schon bei der Geburt zeige den prinzipiell autonomen Menschen in der Abhängigkeit von Institutionen, Ordnungen oder Sitten. Kollektive ›Schöpfungen«⁷⁹¹ guten oder schlechten menschlichen Freiheitshandelns beeinträchtigen das einzelne Subjekt.

Böckle, der einerseits auf die Bedingtheiten menschlichen Handelns hinweist, setzt andererseits einen interessanten Fokus auf die Autonomie und Verantwortungsfähigkeit der Delinquenten. Gegen die Behauptung, ›der Staat könne vom Rechtsbrecher keine innere Umkehr fordern‹, vertritt Böckle die Meinung, wo die Gemeinschaft bei einzelnen Gliedern ein Defizit an wertbezogener Einstellung feststellt, dürfe sie diese Glieder »nicht aus der Mitverantwortung für die Werte entlassen. [...] Sie hat die Pflicht, mit ihrer Strafrechts- und Strafvollzugsordnung die äußeren Bedingungen zu schaffen, die den Menschen auf den Weg bringen, sich selbst und den anderen zu

786 Strafrecht und Sittlichkeit, 320. Dort heißt es weiter: »Eine Gesellschaft, die ihre Ordnungen und Gesetze unmittelbar als Ausdruck einer den Mitgliedern entzogenen Ordnungsgesetzlichkeit begreift, muß notwendig einen Sühnebegriff produzieren, der Satisfaktion fordert, ganz im Sinne des nach dem »ius talionis« verfahrenen Prinzips der Straferechtigkeit.«

787 Strafrecht und Sittlichkeit, 321.

788 Recht und Sittlichkeit, 19.

789 Strafrecht und Sittlichkeit, 320.

790 Strafrecht und Sittlichkeit, 320.

791 Vgl. Recht und Sittlichkeit, 18; vgl. Strafrecht und Sittlichkeit, 320.

finden, anzunehmen und zu verwirklichen.«⁷⁹² In seinen Vorlesungen zur speziellen Moral entfaltet er, warum er die Beschränkung des Strafzwecks »auf die gesellschaftliche Eingliederung« ungenügend findet. »Eine Resozialisierung bedarf, wenn sie erfolgreich sein soll, einer Umerziehung und *Gesinnungswandlung*.« Der Täter müsse die Bereitschaft zeigen, den harten Prozeß innerer Wandlung auf sich zu nehmen. »Zumindest soviel an *persönlichem Einstehen* für die Tat müßte auch im Verständnis der Strafe als Resozialisierungsmaßnahme enthalten sein.«⁷⁹³ In Kenntnis der theologischen Motive Böckles klärt sich seine rechtstheoretische Position. Böckle vertritt nicht das Konzept des ›lernenden Bürgers‹, der in einem festen Normsystem lernt, Versprechen einzuhalten. Böckle geht es um Prinzipien der sittlichen – inneren – Umkehr.⁷⁹⁴ Dass man sich politisch gegen diese Sichtweise sträube, findet Böckle zwar aus Sicht der Juristen verständlich, jedoch inkonsequent, weil es die Idee der Wiedereingliederung – bei grundsätzlicher Anerkennung der milieu- und naturbedingten schuldeinschränkenden Faktoren – eigentlich zurücknehme.

Böckle, der die Notwendigkeit pluraler Strafzwecke nicht leugnet⁷⁹⁵, fordert vom Gesetzgeber den Willen, verstärkt zwischen Behandlungs- und Schuldstrafrecht abzuwägen. Alle extremen Standpunkte seien zu vermeiden. Aus Sicht des Christentums müsse das neu zu entwickelnde Strafrechtskonzept die Überwindung des ›alten Schuldausgleichsdenkens‹ unterstreichen. »Unser Verständnis von Buße wie unsere Solidarität mit dem Rechtsbrecher«, so Böckle, weisen einen zukunftsorientierten Weg. »Buße tut, wer umkehrt und in die Zukunft hinein sein Leben neu gestaltet. Gerade von diesem Spezifikum christlicher Buße her, daß allein die prospektive Verwirklichung des Willens Gottes heilsbedeutsam ist, ist das alte Schuldausgleichsdenken als überwunden zu betrachten.«⁷⁹⁶ Böckles theologische Annäherung an das Strafrecht und die Reformvorschläge, die er macht, vertiefen das

792 Strafrecht und Sittlichkeit, 322.

793 Vorlesungsskript Ausgewählte Fragen der Speziellen Moral II (1969), 54.

794 Vgl. zum Beispiel des ›lernenden Gefangenen‹ bei Thomas Hobbes die Anmerkungen von Regina Harzer, Rezension zu W. Kersting, Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrages, Darmstadt 1994, in: Rechtstheorie 30 (1999), 123–136, 135.

795 Mit pluralen Strafzwecken ist gemeint, dass sich Affekt-, Trieb- und Intelligenzhandlungen strafrechtlich unterscheiden lassen. Was die Bestrafung von Kriminalität betrifft, lehnt Böckle, Recht und Sittlichkeit, 17, Vergeltungsdenken und »metaphysischen Schuldausgleich« ab. Damit ist auch die kantische Strafbegründung ausgeschlossen. In der Kürze seiner Aufsätze erörtert Böckle die »metaphysisch absolute« Begründung der Kriminalstrafe durch Kant und Hegel nur in Anmerkungen, vgl. Strafrecht und Sittlichkeit, 317 Fn. 7 bzw. Recht und Sittlichkeit, 16 Fn. 8.

796 Recht und Sittlichkeit, 21.

Verständnis sowohl der strafenden Institutionen, wie der Delinquenten und des Strafvollzugs. Komplementär zur Rechtstheorie arbeitend, tariert er die richtige Ökonomie der Strafe auf Basis einer eigenen, ›metaphysischen‹ Sicht der Schuldzusammenhänge aus.⁷⁹⁷ Das ›integrationskritische‹ Profil der christlichen Ethik, wie er es in der ›Fundamentalmoral‹⁷⁹⁸ entwirft, konkretisiert das christliche Liebesprinzip in einer Vernunftabwägung, die für den schonendsten Ausgleich der Güter optiert.

797 Vgl. zum Begriff ›metaphysische Schuld‹ Karl Jaspers, Die Schuldfrage, Heidelberg 1946.

798 Vgl. Fundamentalmoral, 228.

14. Homosexuelle Handlungen als Straftatbestand

Im Rahmen der großen Strafrechtsreform in Deutschland wird Ende der 1960er Jahre diskutiert, ob »der auf beischlafsähnliche Handlungen reduzierte Tatbestand der Unzucht zwischen Männern«⁷⁹⁹ der Pönalisierung unterworfen bleiben soll. Vor der Deutschen Gesellschaft für Sexualforschung stellt Böckle 1967 fest, den Einsatz des Strafrechts aus Sicht des sozialen Lebens für nicht erforderlich zu erachten. Damit spricht er sich Jahre vor der tatsächlichen Aufhebung des Tatbestands der »einfachen Homosexualität« für eine Strafbefreiung aus.⁸⁰⁰ Böckle verwendet sich mit seiner Argumentation für eine Rechtsposition, die den Gebrauch von Strafe nicht intensiv nutzen will.

Böckles Äußerungen zu diesem Thema, die sowohl als universitäre Vorlesung, als auch durch seine Mitgliedschaft im »Katholischen Arbeitskreis für Strafrecht beim Kommissariat der Deutschen Bischöfe« dokumentiert ist, zeigen auf charakteristische Weise Böckles Vorgehensweise in rechtsethischen Sachverhalten. Böckle unterscheidet zwischen einer Beurteilung der Tat »im Bereich des Sittengesetzes« und »im Bereich des Strafgesetzes«.⁸⁰¹ Seinen ethischen Kommentar baut er auf einer Sondierung des biblischen Befundes zu Homosexualität auf. Seinem Umgang mit inspirierten biblischen Texten gilt im Folgenden das besondere Augenmerk. Angesichts der Anstößigkeit, die das Thema »Homosexualität« kirchlich und gesellschaftlich besitzt, ist Böckles Bemühen um Sachlichkeit bemerkenswert.

Böckle arbeitet mit biblischen Passagen, in denen Homosexualität als widernatürliche Sünde oder Perversion gebrandmarkt wird. Die scharfe Verurteilung homosexueller Handlungen durch Paulus (1 Kor 6,9; Röm 1,24–27; 1 Tim 1,9) begreift er unter Anführung verschiedener Exegesen als eine jüdisch und jüdisch-hellenistische Polemik gegen den Stellenwert der Sexualität in der heidnischen Welt. In den Bibelstellen, die er anführt, geht es seiner Meinung nach nicht um eine Stigmatisierung gleichgeschlechtlicher Liebe, sondern um die theologische Darstellung eines genussbezogenen »Selbstbegehrens des Herzens«⁸⁰². Für Böckle illustriert Röm 1, 24–27 mit

799 Sittengesetz und Strafgesetz in katholischer Sicht, 19.

800 Homosexuelle Handlungen zwischen Männern werden durch das 4. Strafrechtsänderungsgesetz von 1973 von der strafrechtlichen Verfolgung befreit.

801 Vgl. Sittengesetz und Strafgesetz in katholischer Sicht, 20.

802 Vgl. Sittengesetz und Strafgesetz in katholischer Sicht, 20. Böckles Feststellung geht nach eigener Angabe auf ein Vorlesungszitat von Heinrich Schlier zum Römerbrief aus dem Jahre 1965/66 zurück. In einem eigenen Skript aus dem WS

dem Topos ›Homosexualität‹ die Aussage, dass der Mensch sich und die Schöpfung zum Götzen macht. Böckle, dessen Exkurs zur paulinischen Theologie an seine Ausbildung als Neutestamentler erinnert, sieht in den paulinischen Polemiken kein ethisches Urteil über Homosexualität gefällt. Darum sieht er es als erlaubt an, hinsichtlich des Phänomens ›Homosexualität‹ nach der sittlichen Relevanz von »heutigen Einsichten«⁸⁰³ und Differenzierungen zu fragen.

In seinen Vorlesungen zur Sexualethik klärt Böckle über verschiedene Erscheinungsformen von Homosexualität oder, etwas weiter formuliert, Homophilie auf. Böckle hält Homophilie grundsätzlich für einen Defekt, den es aus christlicher Sicht nicht zu idealisieren gelte und der einer Therapie bedürfe. Er unterscheidet die adoleszente Entwicklungshomosexualität von der Pseudo- und Hemmungshomosexualität neurotischer Charaktere und der genuinen Neigungshomosexualität gesunder Menschen. Erstere Homosexualität stellt für ihn eine Durchgangsphase dar, letztere eine Neigung frei von psychischen Fehlentwicklungen und Persönlichkeitsabnormitäten. Auch genuin homosexuelle Menschen suchten »nach einer gegenseitig erfüllenden und dauernden Liebe in einer umfassend menschlichen Beziehung«⁸⁰⁴. Für Böckle ist genuine Homosexualität keine naturale Neigung, denn er spricht von »gefährdeten« Menschen und verweist auf Forschungen, die »entgegen der wiederholten Behauptung vieler Homosexueller« von einer »Besonderheit der seelischen Entwicklung durch erlerntes und erworbenes Verhalten«⁸⁰⁵ sprechen. Diese Diagnose ist für seine Argumentation urteilsleitend. Der Homosexuelle muss nach Böckle davon ausgehen, dass seine Fähigkeit zum Zwischenmenschlichen durch kindheitliche Erfahrungen, d.h. ohne eigene Einflussnahme, gemindert sei. Angesichts dieser »Einschränkung der Existenzmöglichkeiten«⁸⁰⁶ stellt die Therapie, die Böckle vorschlägt, einen Versuch dar, dieses Wissen freiwillig zu integrieren. Unter dieser Voraussetzung wäre sein Therapievorschlag von der Annahme geleitet, der genuin homosexuelle Mensch sei in seiner Eingeschränktheit selbstbestimmt und nicht eingeschränkt, weil krank. Da Böckle es als Gegebenheit ansieht, dass Ho-

1981 wiederholt Böckle seine Überzeugung, es handle sich im Römerbrief um eine theologische Polemik. Es sei Aufgabe der ethischen Bewertung der Homosexualität, dass diese nicht religiös verklärt werde.

803 Sittengesetz und Strafgesetz in katholischer Sicht, 20. Böckles Frage nach dem ›Typischen‹ der paulinischen Textstelle, ermöglicht im vorliegenden Falle einen respektvollen Umgang mit dem Anderen.

804 Unveröffentlichtes Vorlesungsskript vom WS 1981.

805 Tobias Brocher (Ordinarius für Sexualwissenschaft und Psychoanalyse an der Universität Gießen), Benachteiligte Gruppen der Gesellschaft: Homosexuelle, ausgesendet im Deutschlandfunk am 28.5.1972.

806 Herman van de Spijker, Die gleichgeschlechtliche Zuneigung, Walter-Verlag 1968 (maschinenschriftliches Manuskript aus dem Nachlass Franz Böckles), 5.

mophilie sowohl als Phase, Krankheit oder Neigung ein Anderssein darstellt, das in seinem Ursprung nicht willentlich ist, kommt er zu einer für seine Zeit moderaten Beurteilung. Die fachspezifische psychologische Hilfe müsse sich auf die begleitende Unterstützung der Bewältigung der gegebenen Neigung beschränken. Der pastorale Umgang habe der ganzen Person gerecht zu werden, indem nicht ihre spezifische Neigung, sondern der ganze Lebensentwurf und die persönliche Haltung berücksichtigt werden.⁸⁰⁷

Böckle lehnt die staatliche Pönalisierung der sog. ›einfachen Homosexualität‹ ab.⁸⁰⁸ Er fragt sich, ob Homosexualität »um der sittlichen Plakatwirkung«⁸⁰⁹ willen strafrechtlich verfolgt werden müsse. Eine Strafvorschrift dürfe nicht mehr Unheil anrichten, »als sie Segen stiftet«⁸¹⁰. Gemäß der Einschätzung Böckles erzeugt die »einfache Unzucht« zwischen erwachsenen Homosexuellen »kaum [den] stringent nachweisbaren Sozialschaden«⁸¹¹, der es erlaube, staatliches Unrecht gegenüber einem Individuum zu riskieren. Unter dem Vorbehalt, dass »nicht weitere Forschungsergebnisse das gegenwärtige Bild grundlegend ändern«⁸¹², unterstützt er Bemühungen, den Tatbestand aufzuheben. Nachgeordnet integriert er andere Erwägungen in seine Argumentation. So führt er z.B. an, dass Homosexualität auch ohne rechtliche Strafverfolgung »einer außergewöhnlichen sozialen Diskriminierung unterworfen« sei. Sei es da nicht wichtiger, fragt er, sein Interesse der »großen Zahl der ›white collar crimes‹«⁸¹³ zu schenken? Ausschlaggebend für seine Beurteilung bleibt aber das Kriterium, dass im Fall der ›einfachen Homosexualität‹ kein sozialer Schaden vorliegt.

807 Sittengesetz und Strafgesetz in katholischer Sicht, 21.

808 Vgl. Sittengesetz und Strafgesetz in katholischer Sicht, 21. Auch der Missbrauch an männlichen Kindern durch erwachsene Männer wurde unter dem Straftatbestand ›Homosexualität‹ verhandelt. Derartige Handlungen sind hier nicht gemeint.

809 Sittengesetz und Strafgesetz in katholischer Sicht, 21.

810 Ungeborenes Leben – zur Disposition gestellt?, 133.

811 Sittengesetz und Strafgesetz in katholischer Sicht, 21.

812 D. Lang-Hinrichsen, Hilfen und Grenzen des Strafrechts bei Angriffen auf die durch die Tatbestände der Sittlichkeit geschützten Rechtsgüter, Manuskript Mai 1966, 37 zitiert von Böckle, Sittengesetz und Strafgesetz in katholischer Sicht, 22.

813 Sittengesetz und Strafgesetz in katholischer Sicht, 21.

15. Friedenssicherung

Im Jahr 1979 kommt der NATO-Doppelbeschluss zustande, Folge eines langjährigen Kräftermessens zwischen der NATO und dem Warschauer Pakt.⁸¹⁴ Amerikanische Mittelstreckenwaffen (Pershing II und Cruise-Missiles) sollen in ausgewählten Ländern Europas stationiert werden, um ein Gleichgewicht zu den sowjetischen Nuklearwaffen (SS 20) zu schaffen. Der Doppelbeschluss bringt bei vielen Bürgern und Bürgerinnen Europas zu Bewusstsein, dass auch nach 1945 Frieden und Sicherheit nicht selbstverständlich sind. Vielerorts erneuern sich die Friedensbewegungen. Sie stellen in Frage, ob der Friede überhaupt noch mit militärischen Mitteln zu sichern sei und suchen nach Alternativen, die Situation des sog. ›Kalten Krieges‹ zu entschärfen. Die Diskussion um die Zukunft der Sicherheitspolitik wird breit und kontrovers geführt - auch in christlichen Kreisen. Die Katholikentage von 1978 und 1982 geben davon Zeugnis.⁸¹⁵ Franz Böckle ist als Mitglied des ›Katholischen Arbeitskreises Entwicklung und Frieden‹ (KAEF) Teilnehmer zahlreicher Expertengespräche zum Thema ›Friedenssicherung‹.⁸¹⁶ Durch sie

814 Im Doppelbeschluss vom 12. Dezember 1979 beschlossen die Außen- und Verteidigungsminister der NATO 1) die Raketenstationierung und 2) das Angebot an die Sowjetunion, mit den Vereinigten Staaten Abrüstungsgespräche zu führen. Das Ergebnis der Verhandlungen soll über die tatsächliche Stationierung entscheiden. Die deutsche Ratifizierung vom 22. November 1983 wurde von Massendemonstrationen begleitet.

815 Böckle liest auf dem Katholikentag von 1982 zum Thema Dilemma Friedenssicherung, vgl. ebenfalls Sehnsucht nach Frieden, Frage nach Heil.

816 Seine in diesem Rahmen entstandenen Texte dokumentieren verschiedene Gesichtspunkte der öffentlichen Debatte um den moralischen Auftrag der Politik. So berät Böckle unter anderem in folgenden Zusammenhängen: Er äußert sich zur christlichen Bedeutung des Pazifismus. Er bemüht sich daran anschließend um eine ethische Bestimmung des bürgerlichen Widerstands und des Wehrdienstes. Er beschäftigt sich mit den ethischen Richtlinien für Ärzte im Katastrophenschutz. Und er erläutert die Bedeutung von Wahrheit und Tolerierbarkeit im politischen Konflikt der weltanschaulich unterschiedlichen Parteien. Vgl. u.a. Welt ohne Waffen?, in: Rheinischer Merkur v. 14.5.1982; Ethische Dimension des Widerstandes, in: Frieden im Lande. Vom Recht auf Widerstand, hg. v. B. Streithofen, Bergisch-Gladbach 1983, 185–196; Gewissensprüfung bei Wehrdienstverweigerern, in: Lebendige Katechese, Beiheft zu ›Lebendige Seelsorge‹ 7 (1985), 154–157; Risiko und Verantwortung, Festvortrag zur 53. Jahrestagung der Deutschen Gesellschaft für Unfallheilkunde in Berlin am 22.11.1989, in: DGU – Mitteilungen und Nachrichten 21/1990, 17–23.

erhält er einen sehr differenzierten Einblick in die normativen Kriterien der Abschreckungspolitik. In der Brisanz der Rüstungssituation bezeichnet Böckle die Fähigkeit, »zwischen Hoffnung und Realitätserfahrung«⁸¹⁷ leben und entscheiden zu können, als christliche Tugend. Seine Überlegungen fließen in die Stellungnahme ›Gerechtigkeit schafft Frieden‹ der deutschen Bischöfe aus dem Jahre 1983 ein, in der sich die Bischöfe zu der diffizilen Frage äußern, ob sich die Verteidigungspolitik der NATO noch mittels der Theorie der ›gerechten Verteidigung‹ rechtfertigen lässt.⁸¹⁸

Die Bestimmung der Aufgaben und Prinzipien einer christlichen Ethik der Sicherheitspolitik nach Böckle soll an zwei Punkten ansetzen. Zum einen wird das neutestamentliche Friedensmodell der Bergpredigt in der Lesart Böckles in den Blick genommen, zum anderen wird untersucht, unter welchen Bedingungen Böckle im NATO-Doppelbeschluss eine gerechte Form der Verteidigung annimmt. Beide Punkte erweitern unsere Kenntnisse von Böckles theologischem Verständnis der praktischen Dimension des Glaubens. Gemäß Böckle indiziert der christliche Glaube die Pflicht, für einen handlungsfähigen Diskurs Sorge zu tragen, resultierend aus dem Wissen um die Gnade, die Handeln-Können bedeutet.

Für Böckle ist es auch hinsichtlich der brisanten Rüstungsthematik legitim, auf der Suche nach einer sittlich angemessenen Lösung prinzipiell alle möglichen Handlungsalternativen zuzulassen.⁸¹⁹ Christen und Christinnen dürften sich nicht auf eine Position außerhalb des Diskurses zurückziehen. Religiöse Werte seien nicht kontrafaktisch zu bezeugen, sondern in einer kommunikatiblen Gestalt.

Böckle bejaht die deutsche Entscheidung für den NATO-Doppelbeschluss.⁸²⁰ Wie zu zeigen ist, versteht er die mit Sprengköpfen ausgestatteten Raketen als Rüstungsgüter, die einen Krieg *verhindern* sollen, und nicht als Kriegsgüter.⁸²¹ Angesichts der Tatsache, dass die Gegenseite mit Waffen

817 Vgl. Zwischen Hoffnung und Realitätserfahrung.

818 Vgl. Gerechtigkeit schafft Frieden. Wort der Deutschen Bischofskonferenz zum Frieden, Bonn 1983, vgl. auch die erweiterte Neuauflage von 1991.

819 Einzig nicht ethisch tolerierbar ist nach Böckle, Der richtige Weg zum Frieden – Evangelium und Friedenspolitik, 83, wenn »jeder denkbare Einsatz der angebotenen Mittel für jeden Fall sittenwidrig gelten müsste«.

820 Man bezeichnet Böckle nicht zuletzt als normativ interessierten Autor (vgl. Halter, Theonome Autonomie, 465), da er Ethik mit einer erkennbar politischen Position vertritt. Vgl. seine Stellungnahme Zwischen Hoffnung und Realitätserfahrung, die in dem Sammelband »Frieden ohne Macht?« unter C) Argumente für Sicherheitspolitik plazierte wurde und nicht im Kapitel A) zur allgemeinen Sinndebatte ›Sicherheitspolitik‹ oder in Kapitel B), einem Kapitel zu Werten.

821 Die Absage an Atomwaffen, die Johannes XXIII. in der Enzyklika »Pacem in terris« vom 11. April 1963, 287 (DS 3991) anspricht, bezieht sich auf die Atomwaffe als Kriegsmittel.

nuklearer Sprengkraft taktiert, sieht Böckle die Voraussetzungen herkömmlicher verteidigungspolitischer Zweck-Mittelanalysen aufgehoben.⁸²² Böckle entscheidet über die Richtigkeit der Abschreckungsstrategie nach ihren Chancen, den Weltfrieden zu stabilisieren. In seiner Argumentation für den Doppelbeschluss verbindet er theologische Motive mit sozialwissenschaftlichen. Böckle definiert *Frieden* als ein endloses Bemühen, Gewalt ab- und Gerechtigkeit aufzubauen. Der Friede ist nach dieser Definition kein Endzustand, sondern ein andauernder dynamischer Prozess. Nach Böckle bezeichnet der Gewaltmechanismus ein Element in der Natur des Menschen, ohne dass er ihm eine dominierende Position einräumt. Seine empirisch gehaltenen Aussagen verknüpft er nun mit seiner theologisch-ethischen Vorstellung von Verantwortung. Nur die visionäre Kraft könne die zugespitzte Rüstungssituation des Kalten Kriegs entspannen. Wenn Böckle von ›Vision‹ spricht, meint er keine inhaltliche Zukunftsvorstellung. Der Ausdruck ist irreführend. Für Böckle ist die Vision eine Tugend. Sie ist das Handeln wider alle Resignation. Visionär ist diejenige Kraft, die an der Möglichkeit eines Auswegs festhält. Diesen zu suchen sei in besonderem Maße Aufgabe des Christentums. Es geht für Böckle nicht um eine Frage des ›Bekenntnisses‹. »Ein Bekenntnis, das die Gefahr des Nuklearkrieges als unaufhaltsam statuiert, impliziert im Kern den Verzicht auf rationale Diskussion und den Verzicht auf Politik«⁸²³. Es ist irrationale Angst ohne Glaube.

Böckle sieht die Handlungstauglichkeit in »Konfrontation mit realitätsbezogenen Analysen«⁸²⁴ als zentralen Punkt an. Die Herausforderung der Nuklearwaffen erweitert seine normativ-theoretische Vorgehensweise um Kriterien, in denen die normbeeinflussende Kraft von Zeitfaktoren und Prognosen deutlich wird.⁸²⁵

15.1 Das Friedensmodell der Bergpredigt

In der ethischen Debatte um den NATO-Doppelbeschluss geht es um die Bedeutung des Pazifismus für die Staatsethik. In der Charta der Vereinten Nationen ist der Umgang der Staaten untereinander pazifistisch geregelt, d.h. es besteht die Einigung, dass es keinen Krieg zwischen Staaten geben soll, solange nicht die Integrität von Personen in unzumutbarer Weise in Gefahr steht. Auf der individuellen Ebene begegnet der Pazifismus als religiös oder humanistisch motivierte Haltung der Gewaltlosigkeit. Böckle setzt sich mit der Position des Pazifismus aus Anlass des Erscheinens des Buches »Frieden

822 Vgl. Normative Grundlagen der Sicherheitspolitik, 14.

823 Normative Grundlagen der Sicherheitspolitik, 13. 20. Zu Böckles Definition von Frieden vgl. Sehnsucht nach Frieden – Frage nach Heil, 31.

824 Kirchliche Stellungnahmen zum Abrüstungsproblem, Einführung, 10.

825 Vgl. unten die Ausführungen in 15.2.

ist möglich«⁸²⁶ von Franz Alt auseinander, dessen Thesen Anfang der 1980er Jahre einen großen Teil der christlichen Friedensbewegung ansprechen. Alts Thesen machen den individuellen Wunsch nach Gewaltfreiheit zu einer Vorgabe für den Staat. Obwohl Böckle zugibt, dass die programmatischen Forderungen nach Brot statt Bomben, Entspannung statt Abschreckung und Toleranz statt ideologischem Kampf den »Urtraum der Bibel«⁸²⁷ artikulieren, sieht er in den streitbaren Thesen vieler christlicher Friedensaktivisten und -aktivistinnen keine überzeugende Antwort darauf, wie christliche Friedenspolitik im Geist der Bergpredigt explizit auszusehen habe. Alts moralischer Appell an christliche Politiker, einseitig abzurüsten, hält Böckle für sittlich schwach, gefährlich und unethisch.⁸²⁸ Ausdrücklich nachzulesen ist seine Kritik in der veröffentlichten Fassung des von Böckle moderierten Streitgesprächs zwischen Franz Alt und Heiner Geißler.⁸²⁹ In einem plakativen Bild Alts formuliert, drehte sich die damalige Diskussion um die Frage, ob angesichts der »neuen Realitäten«, dass nämlich die damalige Waffenkapazität ausgereicht hätte, »mindestens 1,6millionenmal Hiroshima«⁸³⁰ zu zerstören, nicht die Zeit für einen Rüstungsstopp gekommen sei. Alt verknüpft die »goldene Regel der Bergpredigt« mit den jesuanischen Antithesen, um seine Motivation zu erklären. »Es ist eine ethische Revolution, was Jesus da sagt. Also nicht mehr Auge um Auge, Zahn um Zahn, sondern: Wenn du willst, dass der andere abrüstet, musst du selbst abrüsten.«⁸³¹

Dem Vorschlag Alts, das Wort Jesu im Sinne der Zeugnishandlung zu verstehen, erteilt Böckle eine Absage. Seine ablehnende Haltung orientiert sich an der Entscheidung in Verantwortung für Dritte. »Wenn das Wohl des Angreifers und das Wohl eines Dritten in Konflikt gerät, bin ich zu einer sorgfältigen Abwägung der Interessen geradezu verpflichtet«⁸³², gibt Böckle

826 Franz Alt, *Frieden ist möglich: die Politik der Bergpredigt*, München 1983. Das Buch avancierte schnell zum Bestseller und ist bis 1989 in 25 Auflagen erschienen.

827 *Sehnsucht nach Frieden – Frage nach Heil*, 30. Auf dem Katholikentag von 1978 betitelt Böckle seinen Vortrag explizit »Urtraum der Menschheit«.

828 Vgl. *Der richtige Weg zum Frieden – Evangelium und Friedenspolitik*, 80. An den meisten Stellen äußert Böckle seine Kritik ohne namentliche Bezugnahme auf Alt, wiewohl zwischen den Zeilen seiner Texte zur europäischen Sicherheitspolitik erkennbar ist, wo Böckle auf Alts Position anspielt.

829 Vgl. *Frieden und Freiheit sind möglich. Das Streitgespräch Franz Alt mit Heiner Geißler*, München 1983. Diese Dokumentation des Podiumsgesprächs des damaligen Parteisekretärs der CDU Geißler mit dem Parteikollegen Alt über christliche Politik wird durch eine Reflexion Böckles auf das Thema und die vorgetragenen Argumente abgeschlossen.

830 *Frieden und Freiheit sind möglich*, 12.

831 *Frieden und Freiheit sind möglich*, 15.

832 *Der richtige Weg zum Frieden – Evangelium und Friedenspolitik*, 86.

zu bedenken. Im Gegensatz zu Alt sieht er im NATO-Doppelbeschluss keinen weiteren Schritt der Aufrüstung, sondern eine neue und zudem weit-sichtige Alternative zur bisherigen Sicherheitsstrategie.⁸³³ Böckle bejaht den zweigleisigen Weg von Abschreckung und Gesprächsangebot, den der Doppelbeschluss wählt. Die These Alts, der christliche Glaube erfülle sich schon darin, dass der Christ »den ersten Schritt auf den Gegner hin *tut*«, isoliere hingegen die »umfassende ethische Problematik der Sicherheits-politik« ungerechtfertigter Weise »auf die Frage der ›Nachrüstung‹ im Zusammenhang mit dem Doppelbeschluss«⁸³⁴. Aus Böckles Ausführungen lässt sich herauslesen, dass es nicht seiner Vorstellung von ethischer Korrektheit entspricht, Fragen der Verteidigung und Wertordnung ausschließlich von der Möglichkeit der totalen Zerstörung her zu denken.⁸³⁵

-
- 833 Vgl. Der richtige Weg zum Frieden – Evangelium und Friedenspolitik, 78. Böckle spricht hier nicht explizit von sich, sondern von den Parteimitgliedern, die im Gegensatz zu Alt im Doppelbeschluss eine Politik ausgedrückt sehen, die einen »entscheidend neuen Schritt zu Verhandlungen« leisten kann. Da Böckle dieser zweiten Gruppe zuzurechnen ist, lässt sich die allgemeine Aussage auf ihn übertragen. Der simple staatliche Machtverzicht, warnt er Zwischen Hoffnung und Realitätserfahrung, 105, könne vielmehr »direkt zur Pervertierung jener von Jesus geforderten radikalen Zuwendung zum Mitmenschen führen«.
- 834 Der richtige Weg zum Frieden – Evangelium und Friedenspolitik, 80. In der vom Kontext losgelösten Einzelbetrachtung sei der Doppelbeschluss nicht zu vertei-digen, wie Böckle zugibt. Der Fehler aber liege in der Abstrahierung eines einzelnen Handlungsstrangs. Nukleare Strategien seien für sich gesehen »zwangsläufig« (ebd., 81) ethisch verurteilenswert. Im Rahmen einer größeren politischen Argumentation, gibt Böckle jedoch zu bedenken, sei es unter den realen Bedingungen nicht ausgeschlossen, dass die Abschreckungsidee eine Möglichkeit darstellt, den Krieg zu verhüten. Die »Philosophie der Ab-schreckung« – über den Sinn und die Auswirkungen der Abschreckung vgl. Krell – beruht darauf, den Gegner durch militärische Entschlossenheit zu politisch seriösen Schritten zu bringen. Böckle, Der richtige Weg zum Frieden – Evangeli-um und Friedenspolitik, 82, verteidigt diese Prognose: »Unter Umständen führt ein limitiertes und bedingtes Mehr erst zu ernsthaften Verhandlungen«.
- 835 Dies ist auch Böckles Vorwurf an Hans Jonas, der in seinem Buch ›Das Prinzip Verantwortung‹ angesichts der Ungeduld (1), der kumulativen Dynamik (2) und der großen Risikobereitschaft (3) der modernen Technik den Vorrang der schlechten vor der guten Prognose postuliert. Vgl. ders., Das Prinzip Verant-wortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation Kap. II, Frank-furt a.M. 1979, 70–75. Zu Böckles Kommentar auf Jonas vgl. z.B. Verant-wortung der Wissenschaft, 14. In einer öffentlichen Diskussion im Oktober 1983 an der Universität Bonn zur Legitimität der Androhung eines Einsatzes von Nuklearwaffen spricht Böckle von dem ›Spalt‹, von dem alles abhängt: dass nämlich ein solcher Krieg im Prinzip auch führbar‹ sei, das heißt kontrolliert und auf militärische Ziele gerichtet durchführbar (mündliche Quelle).

Welche Schlüsse zieht Böckle mit Blick auf die europäische Sicherheitspolitik aus der Bergpredigt? Seine Position schließt an bei früheren Aussagen aus der ›Fundamental-moral‹⁸³⁶. Angestoßen durch den Gebrauch der Bergpredigt in der Friedensbewegung kommt er neuerlich dazu, festzustellen, was die »Wirklichkeit christlichen Glaubens im Medium der Ethik«⁸³⁷ bedeutet.

Im Grundsatz gilt: »Die Forderungen der Bergpredigt vertragen keine Ermäßigung auf Kosten der Absichten Jesu«⁸³⁸. Über diese Aussage der deutschen Bischofskonferenz herrscht zwischen Böckle und Alt Einigkeit. Uneinigkeit besteht bezüglich des sittlichen Zuschnitts dieser Maxime. Im Rahmen eines Forschungsberichts der CDU-nahen Konrad-Adenauer-Stiftung, der aus derselben Zeit wie das Streitgespräch datiert, gibt Böckle vier Punkte an, die bei der Umsetzung der Bergpredigt zu beachten sind.⁸³⁹ Alle vier Punkte schränken die unbedingte Geltung der Bergpredigt als Handlungsregel ein.⁸⁴⁰ Sie lassen sich wie folgt systematisieren: Die Freiheit, aus der Jesus Christus spricht, entspringt einer Geborgenheit und Einheit mit Gott, die so innig ist, »dass er keine Angst um sich selbst haben muss. Er hat den Rücken frei«⁸⁴¹ (1). Wir stehen hingegen unter dem, was die Tradition die ›Last der Erbschuld‹ genannt hat. Da die Kirche die »Gebrochenheit« oder Ambivalenz der menschlichen Existenz verkündigt, so Böckle, dürfe die kirchliche Sozialethik schon aus Gründen der Logik keine Strategien von vornherein ausschließen, will sie nicht Verrat üben an ihrem eigenen Auftrag, den Frieden zu mehren. Gerade theologisch gesehen, konstatiert Böckle, sind *alle* Maßnahmen zu prüfen, »die geeignet sind, dem Bösen in und um uns zu wehren«⁸⁴² (2). Den bloßen persönlichen Verzicht auf Gewalt, ohne tieferen ethischen Grund, nennt Böckle unethisch. Es hieße, »das Mittel der Gewaltlosigkeit zum Selbstzweck verkommen zu lassen«⁸⁴³. Diese Art grundsätzlicher Verzicht entspreche nicht dem aktiven Charakter, den das Gebot der Feindesliebe biblisch trage. Politisch gesehen stehe er außerdem in Konflikt

836 Vgl. Fundamental-moral, 209ff.

837 Normative Grundlagen der Sicherheitspolitik, 12.

838 Gerechtigkeit schafft Frieden, 18.

839 Vgl. Bergpredigt und Abschreckung – Ethische Probleme der Sicherheitspolitik. Werkimmanent betrachtet, bearbeitet Böckle das Thema hier am übersichtlichsten.

840 Böckles Thesen gehen mit dem DBK-Friedenspapier überein, was damit zusammenhängen wird, dass Böckle maßgeblich an dem Dokument mitgearbeitet hat.

841 Bergpredigt und Abschreckung – Ethische Probleme der Sicherheitspolitik, 39. Leider verzichtet Böckle vor Ort darauf zu erläutern, warum s.E. der Verzicht auf das *ius talionis*, auf die »rächende Vergeltung« nur »gegebenenfalls« gilt.

842 Bergpredigt der Abschreckung – Ethische Probleme der Sicherheitspolitik, 40.

843 Bergpredigt der Abschreckung – Ethische Probleme der Sicherheitspolitik, 40. Böckle zitiert hier W. Korff, Grundsätze einer christlichen Friedensethik, in: HCE 3, Freiburg 1982, 488–507, 505.

mit der staatlichen Schutzpflicht für die Grundrechte, die im Falle der Rechtsverletzung eine Verfolgung optional voraussetze. »Eine verantwortliche Regierung kann nicht widerstandslos der Unterwerfung unter ein System zustimmen, das die Würde und Freiheit des Menschen seinen totalitären Macht- und Wahrheitsansprüchen unterordnet.«⁸⁴⁴ Die Bergpredigt ist ein persönlicher Appell – wenn er politisch Einfluss nimmt, dann indirekt (3). Abschließend unterstreicht Böckle seine theologische Einschätzung durch eine historische Erfahrung. Die Geschichte habe gezeigt, dass weder die Waffenlosigkeit noch die einseitige Kriegspolitik zum Frieden führe. Es bedarf der Integration beider Seiten, des »machtvollen Schutzes«⁸⁴⁵ genauso wie der Friedenspolitik (4).

Wie lassen sich die vier Aussagen resümieren? Nach Böckles Einschätzung weiß, wer die Bibel systematisch betrachtet, zu realisieren, dass der Mensch hineinverwoben ist in eine Schuldgeschichte. Diese Gegebenheit seiner Existenz hat er anzuerkennen und in eigener Abwägung sittlich zu gestalten. In Böckles Sichtweise ist letztlich als Einziges ethisch relevant, was die Bibel über den Menschen offenbart, nämlich die Berücksichtigung seiner Würde in der Gebrochenheit.⁸⁴⁶ Dies impliziert positiv formuliert, dass der Mensch von Christus aufgerufen ist, seine Unvollkommenheit zu überwinden und dies Bemühen in einer moralischen Grundhaltung zu habitualisieren. Negativ formuliert bedeutet es, dass der Mensch nie den Vollkommenheitsgrad erreichen wird, der ihm erlaubt, vom Frieden als einer stabilen Realität zu sprechen. In einer gebrochenen Welt das Richtige zu tun ist für Böckle der Mut, der über das rational Berechenbare hinausgeht, weil er von der Begrenztheit der menschlichen Erkenntnis weiß. Böckle charakterisiert das selbständige und verantwortliche Bestimmen des Richtigen in aller Unvoraussehbarkeit als Gabe und Bürde. Ein Beispiel kann dies verdeutlichen: In den USA wurde eine ethische Debatte geführt, die unterstellte, dass Nuklearwaffen unter allen Umständen verwerflich seien. Angesichts der angenommenen Notwendigkeit, die Sowjetunion durch Rüstungsgüter von einem Krieg abzuhalten, wird vorgeschlagen, zwar die »Bereitstellung der [Rüstungs-]Mittel« zu tolerieren, aber »deren Einsatz für jeden denkbaren Fall als sittenwidrig zu erklären«⁸⁴⁷. Diesen Mittelweg des damaligen Erzbischofs von Philadelphia Kardinal Krol lehnt Böckle rundherum ab.⁸⁴⁸ Er

844 Bergpredigt der Abschreckung – Ethische Probleme der Sicherheitspolitik, 40f.

845 Bergpredigt der Abschreckung – Ethische Probleme der Sicherheitspolitik, 41.

846 Vgl. Normative Grundlagen der Sicherheitspolitik, 12.

847 Der richtige Weg zum Frieden – Evangelium und Friedenspolitik, 83.

848 Der Fall wird ausführlich besprochen bei Hans Langendörfer, Abschreckung und Sittlichkeit. Überlegungen zu Möglichkeit und Grenzen ethisch vertretbarer Abschreckungspolitik, in: Politik und Ethik der Abschreckung, 163–185, 171ff. Kardinal Krol unterscheidet zwischen dem Besitz von Waffen und der Androhung ihres Einsatzes. Seine Idee wird von Francis X. Winters und David Hollen-

wendet ein, der Doppelbeschluss verliere seinen Sinn, würde man es den politisch Verantwortlichen offen lassen aufzurüsten, ihnen aber moralisch untersagen, die Rüstungsmittel im Ernstfall zu gebrauchen.

Damit können wir abschließend sagen, welche Aussagekraft für Böckle die Bergpredigt im Rahmen der politischen Friedenssicherung besitzt. Für ihn ist nicht die friedfertige Gesinnung der »religiöse«⁸⁴⁹ Inhalt der Bergpredigt. Der Mut zur »größeren« Gerechtigkeit, der über die Logik des *ius talionis* hinausschreitet, bedeutet bei Böckle *den Mut zum realistischen Weg auch in der ausweglosesten Situation*. Im Fall des »Antagonismus«⁸⁵⁰ des NATO-Doppelbeschlusses - dass mit Massenvernichtung gedroht werden muss, um Massenvernichtung zu verhindern - besagt dies Dialogbereitschaft mit allen Mitteln.⁸⁵¹ Nach Böckle steht die Bergpredigt stellvertretend für eine Umgangsweise, die nicht die moralische Sicherheit im »Ausstieg« sucht,⁸⁵²

bach aufgenommen. Winters, so die Ausführungen Langendörfers, beurteilt die Einsatzdrohung deshalb als zwingend unsittlich, weil sie den Willen zeigt, Atomwaffen zu gebrauchen; den Besitz der Waffen betrachtet Winters hingegen als ein sog. kleineres Übel – »gemessen an der Gefahr eines Krieges im Falle einseitiger amerikanischer Abrüstung« (171). Hollenbach, so Langendörfer, argumentiert wie folgt: Jeder Einsatz von Nuklearwaffen sei unsittlich. »Doch könne man an einer Politik der Abschreckung festhalten, da sie ohne die Absicht zum Nukleareinsatz auskomme. »Der Faktor, mit dem man die Intention einer Abschreckungspolitik unterscheiden kann von der Intention, Nuklearwaffen einzusetzen, ist das begründete Urteil, dass die fragliche Politik den Einsatz tatsächlich verhindern wird.« (Zitat von Hollenbach bei Langendörfer, 172).

849 Normative Grundlagen der Sicherheitspolitik, 13 in Anführung eines Zitats von R. Schnackenburg, das Böckle schon in seinen frühen Schriften gebraucht.

850 Der richtige Weg zum Frieden – Evangelium und Friedenspolitik, 83.

851 Vgl. Kirchliche Stellungnahmen zum Abrüstungsproblem, 10.

852 Im Zusammenhang mit dem NATO-Doppelbeschluss wird für den Soldaten die Frage akut, ob er den Befehl zum Einsatz von Kernwaffen grundsätzlich befolgen könne, vgl. Unterlage SD 1547 (1988) aus dem Nachlass Böckles zum Thema »militärisches Gelöbnis und persönliches Gewissen«. Diskutiert werden Disziplinarverfahren gegen Soldaten, die ihr Gelöbnis im Zeitalter der nuklearen Abschreckung nur unter Vorbehalt ablegen wollen. Die Position, dem Grundrecht auf Gewissensfreiheit gebühre eindeutig Priorität vor dem Recht und der Pflicht zur militärischen Landesverteidigung, bezieht Böckle erstmals 1980 aus Anlass einer Anhörung des Bundestagsausschusses zur Novellierung des Wehrdienstverweigerungsgesetzes. Dort nennt er die Bedingungen, unter denen der persönliche Gewissensentscheid zum hinreichenden Grund wird, den Wehrdienst zu verweigern. Inhaltlich bezieht er sich auf eine Beurteilung des Präsidiums der katholischen Friedensbewegung PAX CHRISTI vom 10. Juni 1978, vgl. den Text beider Stellungnahmen in: Wehrdienst und Gewissensprüfung, in: Herder Korrespondenz 34 (1980), 261–263. Übereinstimmend mit Pax Christi erinnert Böckle den Staat an seine eigene Schutzpflicht gegenüber dem Grundrecht auf Gewissensfreiheit. Aus diesem Grund bleibe dem Rechtsstaat nur die Anerken-

sondern alle Ziele und Mittel der zur Verfügung stehenden Alternativen auf ihre Zukunftsfähigkeit überprüft. Welche Erkenntnisse Böckle dabei berücksichtigt, ist im Folgenden zu umreißen.

15.2 Nachrüstung

Böckle kommt zu seiner von Alt abweichenden Beurteilung der deutschen Sicherheitsstrategie aufgrund der normativen Kriterien ›Zeit‹ und ›Wahrscheinlichkeit‹, die er als Teilnehmer von Expertengesprächen entwickelt.⁸⁵³ Es sind Kriterien, die in der ›Fundamentalmoral‹ noch nicht ausdrücklich benannt sind, aber inhaltlich seiner dortigen Problematisierung der Anwendung theoretischer Prinzipien auf die Praxis entsprechen. Sie zeigen Sittlichkeit als einen Prozess vorläufiger Entscheidungen, synthetischer Urteile, die im Modus des ›Fürwahrhaltens‹ oder des festen Glaubens an die innere Richtigkeit gefällt werden.⁸⁵⁴

Die Gefährlichkeit des ›Kalten Krieges‹ entstand durch mehrere Faktoren. Souveräne Staaten mit gegenläufigen Ideologien verfolgten je eigene Ziele. Eine internationale Rechtsbank, die die Spannungen zwischen den ›Blöcken‹ hätte beeinflussen können, fehlte. Da der ideologisch belastete Dialog keine Entspannung bringen konnte, wurde auf beiden Seiten mit Nuklearwaffen aufgerüstet. Die Brisanz dieser »Handlungswirklichkeit«⁸⁵⁵ der 1980er Jahre offenbart sich in einer Stellungnahme der deutschen Bischöfe zum Thema ›Frieden‹. »Da Gewaltanwendung nicht auszuschließen ist«, heißt es dort, und »ein internationales Gewaltmonopol mit Sanktionsvollmachten faktisch nicht existiert, [...] behält der ethisch-normative Kerngehalt der Lehre

nung der Gewissensnot. Abweichend von der Pax Christi-Vorlage, die pauschal von der objektiven Nichtüberprüfbarkeit des Gewissens spricht, differenziert Böckle. Tatsächlich nicht direkt überprüfbar sei die »Erfahrung eines unbedingten Anspruchs, dem man sich – ohne Verlust der Identität – nicht glaubt versagen zu können«, so Landesverteidigung und Gewissensfreiheit, 11. Nun »gibt es aber keinen gehaltenen, inhaltslosen Anspruch. [...] Man kann und muß sagen können, was einem das Gewissen verbietet: die Landesverteidigung? Jede Tötungsgewalt? Oder die Sicherung des Friedens mit Waffengewalt? Hier wird das Gewissensurteil im Dialog mit Gründen objektivierbar«; ebd., vgl. auch Glaubens- und Gewissensfreiheit – Verantwortung für wen und vor wem?, 73. Über diesen zweiten inhaltlichen Aspekt des Gewissensentscheids kann nach Meinung Böckles Rechenschaft abgelegt werden.

853 Durch die Zusammenarbeit mit Gert Krell lernt Böckle Material kennen, das zeigt, auf wie vielen Vorannahmen die verschiedenen Friedensstrategien beruhen. Vgl. zum Ganzen Gert Krell, Normen und Zielkonflikte demokratischer Sicherheitspolitik, in: Politik und Ethik der Abschreckung. Beiträge zur Herausforderung der Nuklearwaffen, hg. v. F. Böckle/ Ders., Mainz 1984, 54–83.

854 Vgl. Kritik der reinen Vernunft B 855/ A 827 (Weischedel 4, 692).

855 Normative Grundlagen der Sicherheitspolitik, 24.

›gerechter Verteidigung‹ innerhalb einer umfassenden Friedensethik der Kirche eine beschränkte, im konkreten Fall schwierige, dennoch für die ethische Orientierung bis jetzt unersetzliche Funktion, nämlich im Hinblick auf den Grenzfall einer fundamentalen Verteidigung des Lebens und der Freiheit der Völker, wenn diese in ihrer elementaren physischen und geistigen Substanz bedroht oder gar verletzt werden.«⁸⁵⁶ Das Wort der deutschen Bischöfe gibt einen Einblick, wie sehr die damalige ethische Debatte durch verschiedene Risikoszenarien geprägt war. Die Kalkulationen drehten sich um folgende Fragen: »Was ist zu tun, wenn durch einseitigen Verzicht die Aggressivität nicht gemildert würde?« »Und was bleibt zu tun, wenn durch einen Verzicht der Gegner nur zu größerer Dreistigkeit ermuntert würde?«⁸⁵⁷

Franz Böckle legt in seiner Antwort als Moralthologe den Schwerpunkt auf die extremen prognostischen Bedingungen, unter denen die westeuropäische Sicherheitspolitik steht.⁸⁵⁸ Unter dem normativen Gesichtspunkt bestimmt er es zum obersten Ziel jeder Abschreckungsstrategie und jeder »realistischen Friedensplanung«, die durch die ständige ideologische Bewegung auf weltanschaulich heterogenem Niveau entstehenden Konflikte in einem bestimmten, auf Waffengewalt verzichtenden Modus zu halten. Ziel sei nicht, weil illusorisch »die Beseitigung aller Konflikte«⁸⁵⁹. ›Gerechte

856 Gerechtigkeit schafft Frieden, 41. Die Kirche hat immer eine vernünftige Zweck-Mittelrelation vertreten. Dieses Denken wird durch die Entwicklung der Nuklearwaffen unmöglich. Kein gerechter Grund rechtfertigt es, sagt Johannes XXIII. in der Enzyklika »Pacem in terris«, vgl. AAS 55 (1963), 291, einen Atomkrieg in Kauf zu nehmen. »Neue Wege« werden verlangt, so Paul VI., Der Heilige Stuhl und die Abrüstung. Antwort auf die Aufforderung der Generalversammlung der UNO vom 12.12.1976, Vatikanstadt o.J., 8; Verweis bei Ernst-Josef Nagel, Kirchliche Stellungnahmen zum Abrüstungsproblem, in: Sicherheitspolitik zwischen Ethik und Realitätsanalyse, 13–45, 31. Trotzdem findet die Abschreckungsstrategie, wie stellvertretend das Papier der DBK zeigt, Verständnis im Lehramt. Allerdings wird jetzt von gerechter Verteidigung und nicht mehr von gerechtem Krieg gesprochen. In ihrer Entscheidung, im Doppelbeschluss keine Kriegs-, sondern eine Kriegsverhinderungsstrategie zu sehen, stimmen die Bischöfe wörtlich mit einem Ausspruch Papst Johannes Pauls II., Rede vor der zweiten Sondersitzung der Vereinten Nationen im Juni 1982, zitiert in: Gerechtigkeit schafft Frieden, 52, überein: »Unter den gegenwärtigen Bedingungen kann eine auf dem Gleichgewicht beruhende Abschreckung – natürlich nicht als ein Ziel an sich, sondern als ein Abschnitt auf dem Weg einer fortschreitenden Abrüstung – noch für moralisch annehmbar gehalten werden.« Eine Dokumentation der kirchlichen Stellungnahmen, die den Kenntnisstand der Zeit repräsentiert, findet sich bei Nagel.

857 Der richtige Weg zum Frieden – Evangelium und Friedenspolitik, 86.

858 Vgl. Bergpredigt und Abschreckung – Ethische Probleme der Sicherheitspolitik, 43.

859 Überleben des Menschen in Menschlichkeit, 514.

Verteidigung« im Zeitalter der nuklearen Bewaffnung besagt für Böckle vielmehr, dass potentielle Angreifer gezwungen werden können, von ihrem Vorhaben abzulassen. Dies führe zwar »in ein kaum lösbares ethisches Dilemma«, weil es die »Nichtkalkulierbarkeit der Risiken zur Strategie«⁸⁶⁰ der Kriegsvermeidung erhebt, während gleichzeitig ethisch verlangt sei, provozierende Gesten zu vermeiden. Doch unter Zugzwang gestellt, votiert Böckle für den NATO-Doppelbeschluss, unter der Voraussetzung, dass die Androhung des Krieges nicht als politischer Akt der Kriegsführung, sondern der Kriegsverhütung verstanden wird.⁸⁶¹ Politische Ethik hat für Böckle »immer mit konkretem politischen Handeln zu tun«⁸⁶².

Anhand von drei Vorgaben konkretisiert Böckle den Umgang mit Waffen unter dem obersten Ziel der Stabilität: Die »Bedrohtheitsvorstellungen«⁸⁶³ des potentiellen Gegners müssen als Faktor in die Sicherheitsmaßnahmen der Kriegsverhütung eingehen oder mit anderen Worten, dem subjektiven Sicherheitsbedürfnis der jeweils anderen Seite muss gebührende Beachtung geschenkt werden⁸⁶⁴ (1). Die Verteidigungsplanung darf nicht zur Eskalation beitragen, weshalb der Ersteinsatz von Nuklearwaffen »streng«⁸⁶⁵ zu diskutieren ist. Prinzipiell gilt, dass bei der Wahl sowohl von herkömmlichen wie von atomaren Waffen kein »Überlegenheitsstreben«⁸⁶⁶ vermutet werden darf (2). Der Wille zum Gewaltverzicht muss sichtbar und deshalb müssen alle militärischen Mittel mit dem Ziel wirksamer beiderseitiger Abrüstung vereinbar sein (3).⁸⁶⁷

Das Fallbeispiel »Friedenssicherung« zeigt paradigmatisch, warum für Böckle praktische Normen nur vorläufige Geltung besitzen. Friedenssichernde Abwägungen im ideologischen Streit der Weltmächte unterstehen

860 Ethische Prinzipien der Sicherheitspolitik, 22.

861 Vgl. zu allen drei Punkten Sehnsucht nach Frieden – Frage nach Heil, 32; Bergpredigt und Abschreckung – Ethische Probleme der Sicherheitspolitik, 44f.; Rüstung II. Ethische Bewertung, 972f.; Zwischen Hoffnung und Realitätserfahrung, 107 mit Abweichungen.

862 Ethische Prinzipien der Sicherheitspolitik, 23 (dort nicht kursiv).

863 Sehnsucht nach Frieden – Frage nach Heil, 32 in Anführung eines Ausdrucks von Gert Krell.

864 Vgl. Ethische Probleme der Sicherheitspolitik, 38.

865 Vgl. Normative Grundlagen der Sicherheitspolitik, 20.

866 Zwischen Hoffnung und Realitätserfahrung, 107.

867 In Sehnsucht nach Frieden – Frage nach Heil, 33 listet Böckle eine dritte Forderung auf, die von allen anderen seiner Artikel zu dieser Thematik abweicht: »Der Einsatz bestimmter Waffensysteme kann, wenn überhaupt, dann nur unter strenger Beachtung des Prinzips der Schadensbegrenzung verantwortet werden.« Gemessen an der Zielbestimmung »Kriegsverhinderung« ist diese Forderung nicht korrekt. In späteren Texten wird der Punkt der Schadensbegrenzung deshalb auch aufgenommen in die Zweck-Mittelbestimmung, vgl. Ethische Grundlagen der Sicherheitspolitik, 22.

dem *Zeitfaktor*, wann eine militärische Aktion dem politischen Gespräch dient und dem *Prognosencharakter* der verteidigungspolitischen Überlegungen. Eine auf Interessen- und Güterabwägungen verzichtende Ethik würde sich hier von vornherein außerhalb des politischen Diskurses stellen. Dies heißt für Böckle aber nicht, dass eine Theorie normativer Urteile ausreicht. Jede Ethik, »die am Leben des Menschen interessiert ist«, stellt er fest, müsse sich »selbstkritisch fragen, ob nicht auch sie dem tödlichen Regelkreis unserer Zivilisation unterliege«⁸⁶⁸. Eine Lösung sieht Böckle erst in einer Erwägung, die über die strategische Erwägung hinausgeht. Wie der ideologische Konflikt zeige, gründe das Problem letztlich in der »*Wahrheitsfrage* über den Menschen«⁸⁶⁹, der von den Weltanschauungen der Blöcke unterschiedlich beantwortet werde. Ohne Erfahrung einer gemeinsamen Wertegrundlage werde dieser Konflikt nicht zu lösen sein. Er bedürfe der »festen Zuversicht«, die weder resignativ noch illusionär dieses Ziel verfolgt.⁸⁷⁰

868 Normative Grundlagen der Sicherheitspolitik, 23.

869 Sehnsucht nach Frieden – Frage nach Heil, 33.

870 Normative Grundlagen der Sicherheitspolitik, 23.

16. Experimente am Menschen

Das dritte und letzte Arbeitsfeld Böckles, das diese Studie auswertet, zeigt exemplarisch, was Böckle als »Aporie« erfährt, dass nämlich die Sachfrage, was zu tun sei, um das Leben zu beherrschen, keine klare Antwort gibt auf die Frage, ob dies auch zu »sollen und wollen« sei »und ob das letztlich Sinn hat«⁸⁷¹. Gegenstand der Untersuchung sind Humanexperimente. 1983 wird Böckle zum Rektor der Bonner Universität gewählt. In diesem Amt hat er Forschungseinrichtungen zu vertreten, die Humanexperimente durchführen – Versuche, mit denen er sich als Ethiker ausführlich beschäftigt hat. Bereits in seiner Antrittsrede spricht er über die ›Verantwortung der Wissenschaft‹ in einer Zeit, die von tiefer Skepsis gegenüber dem wissenschaftlichen Experiment geprägt ist.⁸⁷² Böckle schreibt und arbeitet in einer Periode, in der das Bedürfnis an ethischer Orientierung in den Natur- und Lebenswissenschaften beachtlich wächst. Mit den Verfahren der ›Anthropotechnik‹⁸⁷³, einem der Gebiete der Medizin, das seine Handlungsoptionen im 20. Jahrhundert vervielfältigt, befasst sich Böckle in Publikationen verschiedener interdisziplinärer Zusammensetzung.⁸⁷⁴ Er schreibt gemeinsam mit Medizinem, Juristen und Politikern.⁸⁷⁵

871 Verantwortung der Wissenschaft, 7 unter Anführung eines Zitats aus Max Webers Aufsatz ›Wissenschaft als Beruf‹.

872 Der tiefgreifende Wandel im Wissenschaftsverständnis der jüngeren Zeit wird wissenschaftsphilosophisch mit dem Ideal der modernen Naturwissenschaften verbunden, sich wertfrei dem Erkennen der Dinge zu widmen. Im 19. Jahrhundert beginnen die Naturforscher, »ein gewisses Gewicht darauf zu legen, dass ihre Arbeiten ganz frei von allen philosophischen Einflüssen gehalten seien«; Der Naturforscher H. von Helmholtz, Ueber das Verhältnis der Naturwissenschaft zur Gesamtheit der Wissenschaft, 1862, zitiert bei G. König, Art. Naturwissenschaften, in: HWP 6 (1984), 641–650, 648. Man stellt metaphysische Erklärungen zurück, wie sie zuletzt die Teleologie des deutschen Idealismus verkörperte.

873 Dieser Terminus ist ein Produkt der philosophischen Ausdrucksweise der 1960er Jahre. Böckle gebraucht ihn mit Blick auf die Apparatemedizin und die mit ihr zusammenhängenden bio- und gentechnischen Verfahren. Vgl. Humanmedizin oder Anthropotechnik.

874 Eine weitere medizinethische Diskussion, in der Böckle sich Ende der 1970er Jahre einen Namen macht, betrifft den ethischen und gesetzlichen Umgang mit Euthanasie. Patientenfreiheit, ärztliches Selbstverständnis und die Frage, welchen Lebensbegriff das Gesetz voraussetzt, sind zentrale Punkte dort wie hier. Vgl. zur Euthanasiefrage *Das Recht auf den eigenen Tod* und *Menschenwürdig sterben*. Der letztgenannte Text ist ein klassisches Dokument für Böckles prinzi-

Die Analyse des theologischen Profils Böckles fällt auf dem Gebiet der Anthropotechnik nicht leicht. Böckle äußert sich so gut wie nirgends dezidiert theologisch, in Reaktion auf die steinbruchartige Anwendung »biblischer Aussagen«, die ihm missfällt. »Man darf die biblischen Aussagen nicht aus ihrem historisch-literarischen Zusammenhang reißen. Sonst läßt sich damit alles beweisen. Ethik ist primär nicht eine Sache des Bekenntnisses; Ethik als Lehre vom verantwortlichen menschlichen Handeln verlangt vielmehr ein hohes Maß an argumentativer Geduld.«⁸⁷⁶ Um in Erfahrung zu bringen, wie der Glaube in Böckles Arbeit einfließt, müssen wir uns der kritischen und vertiefenden Funktion erinnern, die nach Böckle die christliche Ethik als Komplement der philosophischen Ethik erfüllt. Die christliche Ethik hält die vorgegebenen Strukturen des Menschen *als Ganzes* im Gedächtnis, sein Personsein, Mitsein und Kreatursein. Indem Böckle das Gesamt dieser Kennzeichen innerhalb der Lebenswissenschaften stark macht, bildet er ein Gegengewicht zum *isolierenden* »ausblendenden«⁸⁷⁷ Verfahren der Anthropotechnik. Der wissenschaftlich objektivierende Umgang mit den Lebensvorgängen wird zum Gegenstand einer christlich-anthropologischen Anschauung, die die Menschheit als Gemeinschaft aufeinander angewiesener Subjekte versteht und daraus bestimmte sozialetische Rechte und Pflichten ableitet.⁸⁷⁸

pienorientiertes Verständnis des Rechtsstaats. »Gerade im wohlverstandenen Interesse der Person«, so Böckle, ebd., 25, könne der Rechtsstaat die Tötung auf Verlangen nicht zulassen.

875 Mit dem Mediziner und Direktor der Bonner Unikliniken August-Wilhelm von Eiff schreibt er einen wegweisenden Artikel über die Vorgehensweise bei Experimenten, vgl. *Das Experiment in der klinischen Forschung*; einen Lexikonartikel zum Thema erarbeitet er mit dem Juristen Albin Eser, vgl. *Art. Humanexperiment/ Heilversuch 2. Ethik*. Im Sterbejahr Böckles erscheint eine großangelegte Kommissionsarbeit zum Thema »Die Erforschung des menschlichen Genoms« unter der Redaktion Böckles. Dem Arbeitskreis gehören Personen verschiedener wissenschaftlicher Institutionen, gesellschaftlich relevanter Gruppen sowie der betroffenen Bundesressorts an. Vgl. Bundesminister für Forschung und Technologie (Hg.), *Die Erforschung des menschlichen Genoms. Ethische und soziale Aspekte*, Frankfurt a.M./ New York 1991. Der Bericht geht dem Embryonenschutzgesetz von 1991 direkt voraus.

876 *Zwischen Nutzenkalkül und Verantwortung*, 1206.

877 *Humanmedizin oder Anthropotechnik*, 251.

878 Fraglich ist, ob diese Strukturen des Personseins, Mitseins und Kreaturseins, die Böckle voraussetzt, um ein Leben in Menschlichkeit zu gewährleisten, bei Böckle eine wirkliche ›Theorie des Guten‹ im heute geläufigen Sinn ausmachen. Die Unterscheidung zwischen dem ›Guten‹ und ›Rechten‹ als philosophische Begrifflichkeiten und der soziologischen Redeweise von ›Werten‹ und ›Normen‹, wie sie z.B. Hans Joas, *Die Entstehung der Werte*, Frankfurt a.M. 1997, 272 trifft, gilt für Böckle m.E. nicht. Vgl. gegenteilig Elke Mack, *Gerechtigkeit und*

Die Frage, wann sich der naturwissenschaftliche Fortschritt gegen den Menschen wende, ist für Böckle durch Instanzen zu entscheiden, die außerhalb der Naturwissenschaften angesiedelt sind. Aber weder die moralische noch die rechtliche Entscheidungskompetenz reichen zu ihrer Beantwortung aus – die rechtliche Ordnung sei zwar allgemein anwendbar, aber grob, die moralische Ordnung genau, jedoch auf das Individuum beschränkt.⁸⁷⁹ Auf dem stark institutionalisierten medizinischen Sektor bieten die beiden Ordnungen erst dann die notwendige Sicherheit, wenn sie unter einer politischen Zielsetzung verbunden werden. Der politische Diskurs gewährleistet, dass die mittel- und langfristige Folgenabschätzung prinzipiell von allen gerechtfertigt ist und zwischen der Selbstbestimmung der Einzelnen und dem Fortschritt zugunsten der Vielen ein gerechter Ausgleich geschaffen werden kann.⁸⁸⁰ Nur die politische Instanz kann gewährleisten, dass technische Ziele einen menschlichen Zug behalten. Werden Wissenschaft und Ethik getrennt, komme die Ethik »immer zu spät [...] Der Fehler in diesem Denkmodell liegt darin, dass man von der Abstraktion der Wissenschaften aus der Gesellschaft ausgeht und erst dann nach der ethischen und sozialpolitischen Integration wissenschaftlich technischer Macht in die humanen Ziele der Gesellschaft fragt. Weil aber aus einer von Werten abstrahierten, »wertfreien« Wissenschaft keine Werte deduziert werden können, geraten die Werte, nach denen wissenschaftliche Ergebnisse verwertet werden, in die Beliebigkeit schon vorhandener sozialer, ökonomischer und politischer Interessen oder des persönlichen Geschmacks.«⁸⁸¹

In Böckles Texten werden Forschungseingriffe am Menschen⁸⁸² in drei Konstellationen unterschieden; diese Typenbeschreibungen liegen ebenfalls vielen Rechtsordnungen zugrunde.⁸⁸³

gutes Leben. Christliche Ethik im politischen Diskurs, Paderborn 2002, 153. Mack unterscheidet bei ihm eine normative Ethik einerseits von einer erfahrungsbezogenen Theorie eines guten Lebens andererseits. Wie aber die vorliegende Studie zeigt, »durchwirkt« der Glaube resp. die Anthropologie, die er mit sich führt, die praktische Vernunft. Eine Trennung besteht nicht.

879 Wo Gentechnologie ihre Grenzen finden muß, 65.

880 Vgl. Was der Mensch kann und was er will, o.S.

881 Verantwortung der Wissenschaft, mit einem Zitat von J. Moltmann, Der Einfluß von Mensch und Gesellschaft auf den biomedizinischen Fortschritt, in: The Challenge of Life, Roche Anniversary 1971, Basel/ Stuttgart 1972, 316–334, 316.

882 Der Begriff »Mensch«, wie er hier verstanden wird, umfasst auch vorgeburtliches menschliches Leben.

883 Vgl. die Typenbeschreibung bei Hans-Georg Koch, Art. Humanexperiment/ Heilversuch/ Heilbehandlung 1. Rechtlich, in: Lexikon der Bioethik 2, hg. im Auftrag d. Görres-Gesellschaft v. W. Korff, Gütersloh 1998, 238–246. Vgl. im gleichen Sinne das Übereinkommen zur Biomedizin des Europarates.

Die *Heilbehandlung* findet im herkömmlichen Arzt-Patienten-Verhältnis statt. Arzt und Ärztin suchen nach einem geeigneten Heil- oder Linderungsmittel; kein weiteres Ziel ist intendiert. Die Verantwortlichkeiten, die in diesem Personenverhältnis bestehen, werden im Wesentlichen durch individualmedizinische Grundsätze bestimmt. Die Heilbehandlung ist auch an nicht-einwilligungsfähigen Personen grundsätzlich zulässig. Hinsichtlich der Informationen, die Arzt und Ärztin an den Patienten weitergeben, sind ihre menschlichen Qualitäten gefordert.⁸⁸⁴ Verglichen mit den im folgenden genannten zwei Forschungstypen betrifft die Heilbehandlung die problematischen ethischen Umstände des Humanexperiments nur am Rande.

Der zweite Forschungstyp ist ein Mischtyp. Der *Heilversuch* verbindet Therapie und Forschung, d.h. er hat im Rahmen der Behandlung einen über diese hinausreichenden Erkenntnisgewinn zum Ziel.⁸⁸⁵ Anders als bei der Heilbehandlung muss der therapeutische Nutzen für den Patienten nicht unmittelbar sein. Da der Heilversuch langfristige, nichttherapeutische Untersuchungen an nichteinwilligungsfähigen Personen nicht ausschließt, bedarf er besonderer Schutzkriterien.⁸⁸⁶ Mit Eingang des Forschungsinteresses in die Therapie wird die Person, die Heilung sucht, Teil einer Gemeinwohlbetrachtung.

Schließlich das *Humanexperiment*. Es ist ein nichttherapeutischer Versuch, der einzig aus wissenschaftlichen Gründen erfolgt. Darum kann sein Nutzen nur gruppenspezifischer Natur sein, d.h. auf Menschen mit ähnlichem Krankheitsbild zugeschnitten. Ethisch wie rechtlich brisant sind Experimente an nicht-einwilligungsfähigen Personen. Sie bergen die Gefahr der Instrumentalisierung. Dann bedeuten sie den Fortschritt für die Menschheit auf

884 Nur die Pflicht, der Versuchsperson möglichst wenig Schaden anzutun, ist allen drei Typen gemeinsam.

885 Ob das Ziel des Humanversuchs hauptsächlich therapeutischer oder wissenschaftlicher Natur ist, ist wechselhaft. Im Fall einer Ultima-ratio-Behandlung von unheilbar Kranken wird das Forschungsinteresse im Hintergrund stehen. In organisierten Forschungsreihen wird es umgekehrt sein.

886 Wie notwendig Schutzkriterien in der Arzneimittelforschung sind, zeigt der Skandal um das Beruhigungsmittel ›Contergan‹, das 1957 auf den Markt kam und werdenden Müttern Beruhigung in der Nacht versprach. Das Medikament ist für schwere Missbildungen von ca. 5000 Säuglingen verantwortlich, die mit Fehlbildungen an den Extremitäten in Kombination mit Fehlbildungen an Ohren und inneren Organen geboren wurden. Teilweise fehlten ganze Knochen. Es brauchte vier Jahre, bis das Produkt vom Markt genommen war. Der Prozess zur Entschädigung der Opfer fand erst 1967–1970 statt. Vgl. zu den Daten Hicoha, Hilfswerk für Contergangeschädigte e.V., Hamburg, und damit in der Zeit, in der sich Böckle mit dem Thema Forschungsfreiheit beschäftigt. In *Das Experiment in der klinischen Forschung*, 347 nimmt Böckle kurz auf den Contergan-Fall Bezug.

Kosten Einzelner, und das, obwohl sie dem löblichen Anliegen entspringen können, dem Gemeinwohl durch medizinischen Fortschritt zu nützen.

Im Anschluss werden die ethischen Bedingungen der verschiedenen Konstellationen anhand der drei Prinzipien Sicherheit (16.1), Freiwilligkeit (16.2) und Verhältnismäßigkeit (16.3), ermittelt. Sie strukturieren Böckles Überlegungen, wie eine Gesamtsicht zu entwickeln sei, die imstande ist, die Würde des Menschen in allen Forschungsbereichen zu garantieren. Diese Gesamtsicht soll abschließend Thema von (16.4) sein.

16.1 Sicherheit

Böckle hegt keinen grundsätzlichen Zweifel an der Erlaubtheit von Voruntersuchungen am Menschen. »[I]rgendwann und irgendwie« müsse halt »die Prüfung vom Tierexperiment auf den Menschen übergehen.«⁸⁸⁷ Medizinisches Handeln entscheidet sich in der Praxis.⁸⁸⁸ Der experimentelle Charakter der Forschung wird im westlichen Rechtsverständnis vorausgesetzt.

Die Entscheidung, wann eine Reihe von Tierexperimenten ausreicht, um Voruntersuchungen am Menschen zu eröffnen, obliegt, so Böckle, dem »erfahrenen Kliniker«; er habe mit der »gebotenen Umsicht«⁸⁸⁹ zu prognostizieren, ob sein Fachwissen der Studie am Menschen genügt. Damit ist sein Handeln »auf das Erkennen der Wahrheit und Richtigkeit des Handelns im Handeln selbst ausgerichtet«⁸⁹⁰. Mit anderen Worten sagt Böckle, dass der verantwortliche Mediziner auf Basis seiner Erfahrungswerte das Fehlen einer hinreichenden theoretischen Begründung zu kompensieren hat. Böckle spricht ein Bedingungsverhältnis an, das einem Beispiel Immanuel Kants in der Kritik der reinen Vernunft (B 852) gleicht. Kant charakterisiert dort die Praxis des Arztes, deren Zweck sich ja offensichtlich im Handeln verwirk-

887 Das Experiment in der klinischen Forschung, 349. Die Würde der Natur ist dem unterzuordnen. »Wir dürfen nicht hinter unsere Geistesgeschichte zurückkehren. Bei allem Respekt vor allen lebendigen Kreaturen: Rechtssubjekt, Träger von Rechten und Pflichten kann nur der Mensch sein« (Wo die Gentechnologie ihre Grenzen finden muß, 73).

888 Der experimentelle Charakter der heutigen Naturwissenschaften gilt trotz Ausnahmen wie z.B. der Geologie als Unterscheidungsmerkmal zwischen klassischen und modernen Naturwissenschaften. Vgl. Klaus Mainzer, Art. Naturwissenschaft, in: Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie 2 (1984), 977–979, 978: »Die Methoden der Naturwissenschaft waren nach Aristoteles auf Beschreiben, Vergleichen, Ordnen und Abstraktion von Einzelercheinungen zu allgemeinen Begriffen beschränkt. In den neuzeitlichen Naturwissenschaften treten Messung und Experimentalität zur Prüfung von Prognosen auf Grund von Gesetzen bzw. Hypothesen hinzu.«

889 Das Experiment in der klinischen Forschung, 349.

890 Zwischen Nutzenkalkül und Verantwortung. Ethische Fragen an die Medizin, in: Universitas 12 (1989), 1204–1212.

licht, als Zustand, »eine bestimmte *ihm* (in seinem ›Zustand‹) mögliche Diagnose für wahr halten« zu müssen, »damit er überhaupt helfen kann, auch wenn ›ein anderer‹ es ›vielleicht besser treffen‹ möchte«⁸⁹¹. Trotz ihrer Begrenztheit, handelt es sich bei der ärztlichen Praxis um eine verantwortliche Tätigkeit von ›komparativ zureichendem‹ Wissen⁸⁹². »In der Ausübung einer wissenschaftlichen Praxis [zu] leben«, formuliert es Böckle, »ist etwas anderes als die Reflexion auf diese Praxis.«⁸⁹³ Dieser Umstand uneinholbarer Praxis ist das Leitbild von Böckles Typisierung sittlicher Normativität bis in seinen letzten Vortrag.⁸⁹⁴

Aufgrund der praktischen Besonderheit der Medizin, mit Prognosen arbeiten zu müssen, schlägt Böckle bei Humanversuchen eine »schrittweise«⁸⁹⁵ Abwägung vor. Die »Grundsatzeinigungen«⁸⁹⁶, die zu treffen seien, bedürften zumindest *eines* positiven Werts.⁸⁹⁷ Böckle nennt diverse Möglichkeiten, die experimentelle Arzneimittelprüfung so sicher wie möglich zu gestalten; diese lassen sich in einer exemplarischen Publikation zusammen mit dem Mediziner von Eiff aus dem Jahre 1971 nachlesen.⁸⁹⁸ Was den Heilversuch betrifft, der ja Therapie und Forschung verbindet, postulieren die Autoren dort den grundsätzlichen Vorrang der Patienten vor öffentlichen Interessen.⁸⁹⁹ »Nil nocere salus aegrotorum suprema lex! Nicht schaden ist das oberste Gesetz jeder Therapie; das gilt auch für die experimentelle Arzneimittelprüfung.«⁹⁰⁰ Sie schlagen eine Kombination von alten und neuen Mitteln vor, die u.a.

891 Josef Simon, Kategorien der Freiheit und der Natur. Zum Primat des Praktischen bei Kant, in: Kategorie und Kategorialität (FS Klaus Hartmann), hg. v. D. Koch/K. Bort, Würzburg 1990, 107–130, 128.

892 Vgl. Kritik der reinen Vernunft B 852/ A 824 (Weischedel 4, 690).

893 Verantwortung der Wissenschaft, 12, vgl. auch Art. Humanexperiment/ Heilversuch 2. Ethik, 497.

894 Vgl. Bilanz meines ethischen Bemühens, 280f.

895 Zwischen Nutzenkalkül und Verantwortung, 1209.

896 Das Experiment in der klinischen Forschung, 347.

897 Die »dominante Negativprognose«, die Böckle, Verantwortung der Wissenschaft, 14, im kategorischen Imperativ von Hans Jonas erkennt: »Handle so, dass die Wirkungen deiner Handlung verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden«, bietet nach Böckle kein einziges hinreichendes Kriterium für das, was in der Gegenwart des Handelns verantwortlich zu tun oder zu unterlassen ist.

898 Noch 1998 wird der Artikel als maßgebliche Literatur angeführt, vgl. Walter Schaupp, Humanexperiment/ Heilversuch/ Heilbehandlung, in: Lexikon der Bioethik 2 (1989), 238–246, 243–246.

899 Vgl. Keine grundsätzlichen ethischen Schwierigkeiten, in: Der Deutsche Arzt 9A (1985), 11–12, 12.

900 Das Experiment in der klinischen Forschung, 347. Eine Schädigung im Rahmen des Heilversuchs träte auch ein, wenn um der Prüfung eines neuen Mittels willen dem Patienten ein bewährtes Mittel vorenthalten würde.

ausschließt, dass chronisch Kranke Phasen eines Humanversuchs durchlaufen, in denen sie ausschließlich ein wirkungsloses Scheinpräparat (Placebo) zu sich nehmen.⁹⁰¹

16.2 Freiwilligkeit

Es kann Teil des Versuchs sein, die Versuchsperson nur unvollständig über Risiko *und* Art eines Experiments aufzuklären.⁹⁰² Im Falle des Blindversuchs (mit der Testperson) oder des doppelten Blindversuchs (mit der Versuchsperson und dem Arzt oder der Ärztin) liegt es in der Natur des Versuchs, Informationen vorzuenthalten, im Fall des psycho-physischen Experiments können selbst bewusste Täuschungen impliziert sein, um suggestive und autosuggestive Einflüsse auszuschließen. Böckle genügt in diesen Fällen eine allgemeine Patientenaufklärung, um rechtlich und ethisch von freier Zustimmung reden zu können.⁹⁰³

Hinsichtlich des gewissenhaften Umgangs der medizinischen Leitung mit der nur teilinformierten Versuchsperson sieht Böckle die allgemeinmedizinischen »Gebote der Menschlichkeit«⁹⁰⁴ greifen. Kerngehalt aller dieser Gebote ist es für Böckle, im Einsatz »all seines fachlichen Wissens und seines technischen Könnens jeden Menschen in seiner persönlichen Würde

901 Vgl. Das Experiment in der klinischen Forschung, 348. Dort erklären die Autoren, dass die Therapie mit nutzbringenden Arzneimitteln für alle Phasen des Versuchs, eingeschlossen die Placebophase, garantiert sein muss. Für die akute Erkrankung, die im Gruppenvergleich untersucht wird, gelte im Allgemeinen das Gleiche, auch hier müssen bewährtes und neues Mittel miteinander kombiniert werden. Böckle und von Eiff erwähnen einen dritten Fall, in dem ein Versuchskollektiv nur das neue Mittel verabreicht bekommt – in diesem Fall gilt, dass der Versuch abubrechen ist, wenn sich keine Besserung der akuten Krankheit abzeichnet. Die Überlegung eines solchen Risikogleichgewichts lässt sich bei Böckle auch in der Wirtschaftsethik bezüglich der Weltökonomie belegen. Vgl. zum Thema »Risikomischung«: Sicherheit aufgrund einer »neuen Ethik«?, 127.

902 Inwiefern Nutzenkalkulationen marktgesteuert sein können, wird bei Böckle nicht thematisiert. Böckle behandelt allein die »effiziente Schadensverhütung«. Das Experiment in der klinischen Forschung, 347, vgl. Art. Humanexperiment/Heilversuch 2. Ethik, 499, die eine zuverlässige Erprobung des Medikaments voraussetzt.

903 In Das Experiment in der klinischen Forschung, 350 heißt es ausführlich, man müsse die Forderung nach Aufklärung darauf reduzieren, »daß der Patient allgemein orientiert wird, daß man ein neues Mittel versuchen und für ihn jedes ernsthafte Risiko gewissenhaft ausschließen wolle. Wir meinen, daß eine daraufhin gegebene Zustimmung den Arzt zum Handeln voll berechtigen sollte.«

904 Vgl. das Diktum »Der Arzt übt seinen Beruf nach den Geboten der Menschlichkeit aus«. Auf dieses Zitat aus dem sog. Genfer Gelöbnis des Weltärztebundes nimmt Böckle in Zwischen Nutzenkalkül und Verantwortung, 1210 Bezug.

zu achten und gleichzeitig sich selbst seiner eigenen Würde bewußt zu sein«⁹⁰⁵. Die Pflicht der versuchsleitenden Person, »verantwortungsethisch«⁹⁰⁶ dem eigenen Gewissen zu folgen, ist praktisch die Sicherheit der Versuchsperson.

Dass es auch subtile Abhängigkeiten geben kann zwischen Arzt und Patient, veranlasst Böckle im Verlauf seiner Tätigkeit dazu, den Kreis der Versuchspersonen einzuschränken. In späteren Texten artikuliert er, wie ein Einverständnis »den Charakter einer Gefälligkeit, eines Nicht-gut-anders-Könnens«⁹⁰⁷ annehmen kann. Während er in frühen Veröffentlichungen aufgrund der Beeinflussbarkeit und Zurechnungsfähigkeit der Testperson den Grad der Vorsichtsmaßnahmen bestimmt, rät er in späteren Veröffentlichungen, grundsätzlich auf Experimente mit Debilien, Kindern oder Gefangenen zu verzichten.⁹⁰⁸

Böckle unterstellt ein hohes Bürgerethos. Aus der Überlegung, dass der Mensch eine »in der Begegnung mit den Mitmenschen [sich] verwirklichende Person«⁹⁰⁹ ist, schlussfolgert er den Apell, sich für die experimentelle Forschung zu engagieren. Böckle setzt voraus, dass die Gesellschaft die »sozialethische Einsicht«⁹¹⁰ besitzt, die Teilnahme an einem Experiment als gegebenenfalls sittlich geboten zu verstehen. Vielleicht unterstellt er ein kollektives Interesse an einer allgemeinen Gesundheit.⁹¹¹ Es scheint ihm »ein dringendes Gebot der Stunde, statt sich einseitig gegen Manipulation im klinischen Betrieb zu wehren, sich der sozialen Pflicht auch in diesem

905 Zwischen Nutzenkalkül und Verantwortung, 1210.

906 Wenn Böckle von Verantwortungsethik spricht, so meint er stets eine individuelle bzw. interpersonale sittliche Konstellation, aus der zwingend »die individuelle Pflicht zu handeln« erwächst.

907 Art. Humanexperiment/ Heilversuch 2. Ethik, 499.

908 Art. Humanexperiment/ Heilversuch 2. Ethik, 500; vgl. Das Experiment in der klinischen Forschung, wo sich Böckle hinsichtlich des Experiments an Gefangenen zurückhaltender äußert.

909 Art. Humanexperiment/ Heilversuch 2. Ethik, 501 unter Anführung von M. Marlet, Medizinische Experimente am Menschen?, in: Orientierung 33/2, Zürich 1969, 22. Schon in seinem zwanzig Jahre älteren Artikel Das Experiment in der klinischen Forschung, 353 verwendet Böckle die Ideen Marlets, der wie er von einem bestimmten bürgerlichen Ideal ausgeht. Unter Berücksichtigung von Böckles langjähriger Erfahrung in der medizinisch-ethischen Beratung ist die Tatsache, dass Böckle über zwanzig Jahre an diesem Bürger/in-Gemeinwohl-Zusammenhang festhält, mehr als empirisch interessant. Wenn Böckle 1971 wie 1989 argumentiert, der Mensch, der sich zum Versuch meldet, beteilige sich an der »Verwirklichung des totalen Menschseins in der Persongemeinschaft«, dann scheint ihm diese Argumentation ungebrochen einzuleuchten.

910 Das Experiment in der klinischen Forschung, 347.

911 Das Bewusstsein für ein gemeinsames Erbgut des Menschen ist mit den Erfolgen der modernen Genomforschung gewachsen.

Bereich bewußt zu werden und durch Interesse und Selbstbeteiligung jeder ›manipulativen‹ Beeinflussung den Wind aus den Segeln zu nehmen«⁹¹².

16.3 Verhältnismäßigkeit

Alle Nutzenkalkulationen, d.h. die Abwägung, welches Medikament oder welche Therapie zu fördern, anzuwenden und zu verbessern sei, liegen für Böckle außerhalb der Pflicht der Einzelperson. In der Folgenabschätzung mit »Fernwirkung«, so Böckle, ist der einzelne Forscher schlicht »überfordert« – er bleibt verwiesen in den ›immanenten Bereich [der] wissenschaftlichen Praxis«⁹¹³. Richtungsgebende Entscheidungen erklärt Böckle zur Sache des forschungsübergreifenden *politischen* Diskurses. Nur dieser könne den Nutzen eines Humanversuchs für ein Leben ›in Menschlichkeit‹ bestimmen. In seinen Erwägungen ist der politische Prozess normativ frei unter der einen Prämisse, niemals den Menschen bei der Umsetzung eines Forschungsziels zu verzwecken.

Seine Teleologie dokumentiert Böckle in einem Interview für ›Der deutsche Arzt‹ aus dem Jahre 1985 zu einigen gängigen Topoi der öffentlichen Debatte zur ›extrakorporalen Befruchtung‹ (In-Vitro-Fertilisation) ⁹¹⁴. Die Förderung der In-Vitro-Fertilisation bei Beachtung der Folgen des Eingriffs für die Beteiligten hält er grundsätzlich für unbedenklich, insofern zugunsten der Verwirklichung einer Ehe gehandelt wird. »Wo Ehegatten wegen einer anders nicht überwindbaren Sterilität nur auf dem Weg einer extrakorporalen Befruchtung ein eigenes Kind ermöglicht werden kann«, vermag Böckle im bloßen Eingriff nichts Widersittliches sehen. Es werde »ein gesundes Geschlechtsleben und eine ganz natürliche Liebesgemeinschaft vorausgesetzt«⁹¹⁵.

Der Einwand, kostspielige medizinische Verfahren ständen häufig nicht in Relation zu ihrem allgemeingesellschaftlichen Nutzen⁹¹⁶, trifft nach Böckle weder den einzelnen Arzt, der eine künstliche Befruchtung durchführt, noch die Leiterin eines vergleichbaren Humanversuchs. Beide hätten sich im Rahmen ihrer Funktionen mit maximalem Einsatz für das individuelle Heil

912 Das Experiment in der klinischen Forschung, 353.

913 Verantwortung der Wissenschaft, 12.

914 Vgl. »Keine grundsätzlichen ethischen Schwierigkeiten«. ›Extrakorporale Befruchtung‹ war 1985 das Schwerpunktthema des Deutschen Ärztetages.

915 Grundlagen einer Ethik des Lebens, 801. Das Gleiche gilt für gentechnische Eingriffe in die Erbsubstanz. Auch dort resultiere eine Unzulässigkeit, so Wo die Gentechnologie ihre Grenzen finden muß, 69, nicht daraus, dass »die Manipulation ›nur‹ indirekt oder direkt erfolge, also nicht aus dem bloßen Unterschied von ›alter‹ und ›neuer‹ Genetik. Der entscheidende Unterschied liegt [...] im Ziel«.

916 Zitat eines FAZ-Journalisten in: »Keine grundsätzlichen ethischen Schwierigkeiten«, 11.

einzusetzen und nicht für die Interessen des Gemeinwohls. Das Utilitätsprinzip, d.h. das Prinzip des größtmöglichen Nutzens für möglichst viele, sei »kein Handlungsprinzip für den Einzelnen«⁹¹⁷. Utilitätserwägungen greifen erst beim nichttherapeutischen Humanexperiment; hier müsse im Rahmen der Politik der Verdienst »am Leben des Menschen«⁹¹⁸ ins Verhältnis gesetzt werden mit den konkreten Gütern. Die Politik ist für Böckle frei, ihren Vorstellungen, wie die gesellschaftlichen Belastungen und der individuelle Nutzen zueinander zu stehen haben, in der Vergabe von Forschungsgeldern auszudrücken, solange es dabei nicht zum Verbrauch von »wesentlich« Menschlichem komme.⁹¹⁹ Das Gut der Forschungsfreiheit stößt an seine Grenze, wo menschliche Lebensformen verzweckt werden.⁹²⁰

16.4 Ethik als Gesamtsicht

Zusammenfassend lassen sich drei ethische Aspekte benennen, die nach Böckles Meinung den rechtsphilosophischen- und politischen Diskurs über Humanexperimente ergänzen. Durch alle Punkte scheint Böckles Kommis-

917 »Keine grundsätzlichen ethischen Schwierigkeiten«, 12; vgl. Was der Mensch kann und was er will; Zwischen Nutzenkalkül und Verantwortung, 7. Böckle, »Keine grundsätzlichen ethischen Schwierigkeiten«, 12, findet, dass das Argument, individuelle und Gemeinwohlintressen müssten auch in therapeutischen Fragen abgewogen werden, führe in »fast unlösbare Abgrenzungsprobleme«. Der Einwand könne prinzipiell auf jede Sterilitätsbehandlung bezogen werden, obwohl diese nun nicht zur Diskussion steht.

918 Wo die Gentechnologie ihre Grenzen finden muß, 74.

919 Wo die Gentechnologie ihre Grenzen finden muß, 74. Die Züchtung von Tierarten mit Hilfe menschlicher Gene ist für Böckle problematisch, weil man dazu a) keine adulten Zellen gebrauchen könne und b) die Grenze festzulegen hat, wie viele menschliche Eigenschaften zur Übertragung »sinnvoll« (ebd.) sein können.

920 Hinsichtlich des Fertilisationsverfahrens, zu dessen Entwicklung »mit Sicherheit eine große Zahl von Embryonen erzeugt worden [sind], die nie für den Transfer vorgesehen waren«, spricht Böckle, »Keine grundsätzlichen ethischen Schwierigkeiten«, 12 davon, dass solche Versuche eigentlich »ethisch nicht vertretbar« waren, weil sie den Menschen zum Material erniedrigten. Böckle zählt ebd. folgende Verbotsfälle auf: »[J]ede Form des Experimentierens an einem Embryo und jede Form der Beobachtung, sofern diese den Embryo beschädigt oder gefährdet. Auch jede Form des Einfrierens oder einer anderen Lagerung ohne eine echte und definitive Aussicht auf eine spätere Übertragung in den Uterus der eigenen Mutter und jede Form der Auswahl unter lebenden Embryos in der Absicht, nur den tauglichsten und wünschenswertesten zu übertragen und einzupflanzen«. Böckle diskutiert nicht eigens, inwiefern nutzbare Verfahren, die unter Verstoß gegen die Menschenwürde entwickelt worden sind, sittlich zulässig sind. Eine Ausnahme bildet die kurze Bemerkung in Grundlagen einer Ethik des Lebens, 802.

sionserfahrung durch und desgleichen der theologische Boden, auf dem er seine Position entwickelt.

Unter der Annahme, dass der Lebensbeginn des Menschen von der Verschmelzung von Samen und Eizelle her datiert, ist es für Böckle eine erste Aufgabe jeder ›humanen‹ Ethik (und der christlichen Ethik im besonderen), die Realität des individuellen Menschseins und die damit verbundene transzendente Menschenwürde auch für die pränatalen Stadien im rechtspolitischen Gedächtnis zu halten. Wiewohl Böckle Verständnis zeigt bezüglich der Grenzen, die der rechtlichen Begründung des Würdeschutzes gesetzt sind, kann er eine Abstufung verschiedener »Entwicklungsformen menschlicher Subjekte«⁹²¹, wie sie mancher rechtspolitische Kommentar präjudiziert, nicht akzeptieren. »Schon der noch nicht geborene Mensch«, so Böckle »ist bereits ein Repräsentant des Menschengeschlechts, der Menschheit als ganzer. Darum partizipiert er auch an der jedem Menschen eigenen sittlichen Würde.«⁹²² Böckle gebraucht auf interessante Weise eine Tatsache der europäischen »Kultur- und Rechtsgeschichte«. Dort habe man nun einmal einen geisteswissenschaftlichen und keinen naturwissenschaftlichen Begriff vom

921 Wo die Gentechnologie ihre Grenzen finden muß, 75.

922 Ungeborenes Leben – zur Disposition gestellt?, 125. Unter der Annahme, dass die Personwerdung den Prozess der biologischen Menschwerdung nicht verlässt, kann für Böckle die Biologie »gewisse Indizien« Kann die Frau allein entscheiden? Anmerkungen eines Moralthologen zum §218, 73 bieten hinsichtlich des Beginns der ›personalen Selbstüberbietung der kreatürlichen Ursache‹ (Rahner). Böckle geht von einer Stufung des keimenden Lebens aus und unterscheidet eine Phase der biologischen Determinierung, solange das Seiende noch für eine orthische Teilung offen ist (Zwillingsbildung), von einer personalen Phase im menschlichen Wachstum. Vgl. zu seiner näheren Position Probleme um den Lebensbeginn; Ungeborenes Leben – zur Disposition gestellt?; Die moraltheologische Problematik der Empfängnisverhütung; Eingriffe in die menschliche Zeugung. Gegen diese ›Segmentierung‹ der Ontogenese in eine art- und eine individualspezifische Festlegung und die daraus resultierende Mehrschichtigkeit des Begriffs ›Individualität‹ vgl. die Problematisierung bei Sabine Demel, Abtreibung zwischen Straffreiheit und Exkommunikation: Weltliches und kirchliches Strafrecht auf dem Prüfstand, Stuttgart 1995; G. Rager/ A. Holderegger (Hg.), Die Frühphase der Entwicklung des Menschen: embryologische und ethische Aspekte, Freiburg 1993. Im menschlichen Keim sei ein »im Entwicklungsprozeß auf ein mögliches personales Dasein« sich befindendes Sein wirklich; Probleme um den Lebensbeginn, 43. Anthropologisch spricht Böckle, Vorlesungsskript Ausgewählte Fragen der Speziellen Moral I, 6, vom »Realsymbol der menschlichen Leiblichkeit«, welches das »Moment der personalen Bezogenheit verhüllt ankündigt«. Aus diesem »theologischen Leib-Seele-Verständnis« heraus bleibt für Böckle die Verschmelzung von Ei- und Samenzelle »der terminus a quo« der individuellen Lebensentwicklung, da in ihr die Programmierung des Embryos grundgelegt wird.

Menschen voraussetzt. Indem man im menschlichen Selbstbewusstsein den entscheidenden Schritt des Menschen über seine biologische Existenz hinaus festgestellt hat, habe man Kategorien wie ›Freiheit‹ und ›Verantwortung‹ kultiviert.⁹²³ Die theoretische Bedeutsamkeit dieser Entscheidung und seine Mitgliedschaft zur menschlichen Gattung ist nach Böckles Meinung für jede humane Ethik plausibel. Zwingend sei sie jedoch erst unter der Annahme der Berufung jedes Menschen zum Ebenbild Gottes. Zuletzt, so Böckle, bleibe Menschsein »ein tiefes Geheimnis«, das es der christlichen Ethik gebietet, sich im »Zweifelsfall« für die »Personhaftigkeit« des Lebens auch im frühesten Zellstadium auszusprechen⁹²⁴.

Zweitens hilft die Ethik bei der normativen Entscheidung, welche Belastungen im Ausgang von den »Wertzusammenhängen in ihrer realen Komplexität«⁹²⁵ sozial zumutbar sind. Anknüpfend an die Rahmenbedingungen der »Praxis der Wissenschaften«⁹²⁶ heißt dies für Böckle, in »argumentative[r] Geduld«⁹²⁷ zwischen den Perspektiven und den Gruppen, die die neuen Forschungen akzeptieren und denen, die sie ablehnen, zu vermitteln, um abschließend nach einer konsensfähigen Präferenzordnung⁹²⁸ zu einer politischen Vereinbarung zu kommen. *Prinzipielle* Verzichtserklärungen wie im Verzicht auf Atomkraft oder auf Tierversuche sind in den Augen Böckles

923 Böckles Gedankengang impliziert umgekehrt die Überlegung, das Recht schreibe selbst Kultur- und Moralgeschichte, wenn es ein bestimmtes Menschenbild gesetzlich verankert. Von Jürgen Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur*, Frankfurt a.M. 2001, 74, ist überlegt worden, ob die Selbstbeschreibungen, unter denen wir uns als Menschen identifizieren, durch die »Technisierung der Menschennatur« nicht derart verändert würden, dass die Gesamtstruktur unserer moralischen und rechtlichen Existenz strukturell angetastet wäre. Wo sich die »Bedingungen der Naturwüchsigkeit«, unter denen sich die Menschen »als Autoren des eigenen Lebens und als gleichberechtigte Mitglieder der moralischen Gemeinschaft« (77) begreifen, durch die Absichten eines Dritten belastet werden, der apriori meine Existenz beeinflusst, verändere sich »das ethische Selbstverständnis in der Weise, dass wir uns nicht länger als ethisch freie und moralisch gleiche, an Normen und Gründen orientierte Lebewesen verstehen können (74). Ein derartiges gattungsethisches Argument ist in Böckles Begriff von ›Menschlichkeit‹ in nuce anwesend.

924 Art. Humanexperiment/ Heilversuch 2. Ethik, 503f.

925 Risiko und Verantwortung, 43.

926 Was der Mensch kann und was er will, o.S.

927 Zwischen Nutzenkalkül und Verantwortung, 1206.

928 Böckle nennt zwei Präferenzordnungen, eine ordnet nach dem Prinzip der Fundamentalität, eine zweite nach dem Prinzip der Dignität. Im ersten Fall ist das Leben das höchste Gut, im zweiten Falle die Würde des Menschen. In beide Ordnungsprinzipien führt Böckle in der *Fundamental*moral, 286ff. ein.

kein ethisches Instrument.⁹²⁹ Auch der Verzicht ist für Böckle das *Ergebnis* einer Güterabwägung.

Drittens hilft die Ethik, Zielkriterien zu entwickeln; dieser Möglichkeit werde in der Institutionalisierung von Ethikkommissionen Recht getan. Ethikkommissionen seien Probematisierungsinstanzen, die »von einseitiger Zweckrationalität wegführen« und dazu anregen »über die Zweckmäßigkeit der Ziele«, die »Gewichtung von Intentionen und Interessen« und die »Differenz von Zumutbarkeit und Irreversibilität«⁹³⁰ nachzudenken. Unter den Faktoren, die für ihn die Gentechnologie problematisch machen, nennt Böckle als wichtigsten die Tatsache, dass Forschung einzelne Vorgänge abstrahiert und andere ausblendet. »Gerade weil der wissenschaftliche Fortschritt einer radikalen Versachlichung des Gegenstandes zu verdanken ist, erhebt sich die Frage, in welchem Maß diese Versachlichung möglich und richtig ist, so daß darüber das eigentliche Ziel, die Verbesserung der ›conditio humana‹ im umfassenden Sinn nicht verloren geht.«⁹³¹ Böckles Blick ist global, wenn es um die Existenzberechtigung der Gentechnologie geht. Er nennt das Bevölkerungswachstum in der Dritten Welt *das* »Fundamentalproblem«⁹³², das ein Ineinandergreifen von wirtschaftlichen, sozialen und ökologischen Zielen bei der Technikbewertung rechtfertige. Der Mensch sei auch mit aller Anstrengung zu würdigem Selbstsein zu befreien, zu fürsorglichem Miteinander und zur Sicherung der naturalen Lebensgrundlage.⁹³³ So stattet Böckle den abstrakten sittlichen Würdebegriff mit bedürfnisorientierten Komponenten aus und versucht zu garantieren, dass »das Ganze«⁹³⁴ in den Blick kommt.

929 Vgl. Zwischen Nutzenkalkül und Verantwortung, 1206. Böckle, vgl. Was der Mensch kann und was er will, o. S.; Zwischen Nutzenkalkül und Verantwortung, 1208f., vgl. o. Das Kapitel ›Friedenssicherung‹, spricht hier ohne expliziten Verweis auf eine These von Hans Jonas an. Den befristeten Verzicht auf eine absehbare Entwicklung von Handlungsmöglichkeiten (Moratorium) schließt Böckles Position m.E. nicht aus.

930 Verantwortung der Wissenschaft, 13; Was der Mensch kann und was er will, o.S.

931 Das Experiment in der klinischen Forschung, 351.

932 Individuelle und institutionelle Verantwortung für Risiken. Akzeptabilität von Risiken als ethische Frage, 02–9.

933 Vgl. Risiko und Verantwortung, 43f.

934 Risiko und Verantwortung, 43.

Resultat

Die zurückliegenden Kapitel haben zeigen können, wie Böckle Aspekte des christlichen Menschenbildes als Ressource zur Begründung und Sicherung rechtsstaatlicher Verhältnisse erschließt. Seine im Ergebnis aufgeklärt bürgerliche Auffassung setzt die Einsicht der Gläubigen voraus, dass sich Glaube, Liebe und Hoffnung in einer *vita activa* niederzuschlagen habe. Von der Gesellschaft fordert sein Konzept die Einsicht in das Christentum als eine im Wesen tolerante Religion, die Intoleranz einzig »gegen die Intoleranz«⁹³⁵ selbst praktiziert. Insgesamt treffen wir in Böckles Texten eine in Auseinandersetzung mit dem politischen Zeitgeschehen entwickelte theologisch-ethische Position an, die den Glauben im Medium der Politik als praxisorientierten tatkräftigen Vollzug der »Existenzform Jesu«⁹³⁶, d.h. als Grundentscheidung für Gott im Geiste Christi, konkretisiert. Böckle verfolgt konsequent das Ziel, das »Christentum« als sinnstiftendes *Angebot* »zu profilieren, das selbst den Gehorsam gegenüber Gott »autonom« versteht. Er hält seinen Autonomieansatz auch angesichts des Sünderstatus des Menschen durch, weil er den Menschen als immer von Gott getragen versteht. In der Überzeugung, dass die Kernbedeutung von »Sünde« den Missbrauch von Freiheit meint, schlägt er vor, dass der gläubige Mensch Einfluss nimmt auf die Rechtsordnung

1. durch den gewissenhaften öffentlichen Einsatz für ein christliches Menschenbild der Geschwisterlichkeit in gegenseitiger existentieller Angewiesenheit. Freiheit gebe es nicht als isolierte individuelle Freiheit, sondern »nur im Blick auf die Freiheit anderer, und nur im Gegenüber zur Freiheit anderer kann der einzelne selbst Freiheit gewinnen und frei sein«⁹³⁷. Geschwisterlichkeit ist in Böckles Konzept die rational hergeleitete Garantie der eigenen transzendentalen Freiheit sowie der Freiheit Anderer und deshalb ein universalisierbarer Wert.
2. indem er Schuld als strukturelles Vergehen erkennt. Aufgrund des metaphysischen Schuldverständnisses des Christentums lässt sich nach Böckle sagen, dass die Gesellschaft, wo sie die soziale Verwahrlosung von Menschen bis in die Kriminalität ignoriert, Mitschuld an deren Ver-

935 Christliche Ethik in der Vielfalt der Kulturen, 83 in Anführung eines Artikels von Robert Spaemann, Christliche Religion und Ethik, in: PhJ 80 (1973), 282–291, 286.

936 Christliche Ethik in der Vielfalt der Kulturen, in: Einheit der Kirche – Einheit der Menschheit. Perspektiven aus Theologie, Ethik und Völkerrecht, hg. v. O.H. Pesch, Freiburg i.B. 1978, 77–99, 81.

937 Überleben des Menschen in Menschlichkeit, 506.

gehen trägt. Die Delinquenten werden durch die Inblicknahme struktureller Schuldaspekte nicht von ihrer persönlichen Schuld freigesprochen.

3. zur Abwehr eines Rechtspositivismus, der jede Form von vorgegebener Wertbindung ablehnt, als auch zur Abwehr einer gegenteiligen Naturalisierung des Rechts, welche die verbindlichen Zwecke so in die Natur des Menschen eingeschrieben sieht, dass sie bestimmte Handlungen als intrinsisch richtig und falsch postulieren kann. Nach Böckle muss es gerade ein Anliegen des Glaubens sein, alle Maßnahmen frei prüfen zu können, die chancenreich sind, dem Bösen zu wehren. Die Einigung auf eine normative Vorgabe muss dabei dem handlungstheoretischen Wissen der Zeit Rechnung tragen. Als entscheidenden Wert, der um den Preis der Heilsbotschaft unbedingt zu gewährleisten ist, erachtet Böckle eine menschenrechtsorientierte Gerechtigkeit, welche den Frieden zu sichern und zu fördern vermag.
4. indem er die Güter- und Wertefrage als Wahrheitsfrage über den Menschen entwirft, die er im Prinzip der Dignität beantwortet. Gemäß Böckles Ausführungen verbürgt sich die christliche Ethik für das Prinzip der unbedingt geltenden Menschenwürde, wobei sie für die praktische Annahme des individuellen Menschseins vom Anfang der Schwangerschaft an eintritt. Andererseits plädiert Böckle für eine repressionsfreie Kultur der Rechtsbildung. Christliche Ethik weiß die Apodiktik ihrer biblischen Wurzeln ins Konkrete zu übertragen, insofern sie anerkennt, dass die Frage, »wie die Menschenwürde konkret zu respektieren sei oder was ungerecht töten heiße«⁹³⁸ nur in »synthetischen« und das meint in aus Erfahrung und Vernunft gebildeten Urteilen zu beantworten ist.

Böckles ethisches Konzept bedarf keiner Ausdifferenzierung der Fragen des sittlich Richtigen aus denen des sittlich Guten. Die Grundunterscheidung seiner Fundamentalmoral zwischen der Letztbegründungsfrage und den Fragen nach den Inhalten des sittlich zu Tuenden, innerhalb derer ja auch die Frage nach dem Einfluss des Glaubens auf das Ethos thematisiert wird, verhilft ihm zu einer Sichtweise, gemäß der die auf dem Hintergrund des christlichen Menschenbildes und einer Güter- und Werteordnung vernunftmäßig gebildeten normativen Handlungsurteile nicht nur sittliche »Richtigkeit« zum Ausdruck bringen, sondern zugleich auch das »Gute«, das bonum inmitten der bona, repräsentieren. Von daher bedarf sein ethisches Konzept auch keines ausgearbeiteten Programms von eher christlich-humanistischer Provenienz, um dem Glauben auch für die Normebene Einfluss zu verschaffen. Die Komplementarität, die Böckle zwischen der theologisch-ethischen und der rechtlichen Ordnung annimmt, ist somit nicht symmetrisch, sondern asymmetrisch. Die theologische Ethik ergänzt die rechtliche Ordnung, ohne selbst eine rechtlich-objektive Form anzunehmen.

938 Christliche Ethik in der Vielfalt der Kulturen, 94.

Fazit

Das Ziel der vorliegenden Untersuchung war es, das theologische Profil der Ethik Franz Böckles darzulegen. Bei der Lektüre des Werkes von Franz Böckle kann man feststellen, dass sich Werk und theologische Existenz des Autors nicht voneinander trennen lassen. Die Vielzahl der datierbaren und das Zeitgeschehen kommentierenden Schriften Böckles beweisen die enge Verbindung von Glaube und Ethik. Eine besondere Herausforderung bedeutet der Umstand, dass die prägnante, aktuelle Stellungnahme, die normativ interessierten, auf eine spezielle Problemstellung gerichteten Beiträge in Böckles Werk überwiegen gegenüber den systematischen und epistemologisch orientierten Abhandlungen. Damit hängt zusammen, dass systematisch-strukturelle Aussagen zum Verhältnis von christlicher Theologie und ethischer Theorie weniger stark vertreten sind. Die Untersuchung glich dieses bibliographische Defizit dadurch aus, dass thematische Verwandtschaften gesucht und unter drei Leitperspektiven gebündelt wurden. Konzentriert auf die Ordnungsbegriffe Glaube – Ethik – Recht wurde ein theologisch exemplarisches Konzept entwickelt, dessen Verlauf Rückschlüsse sowohl auf einen philosophischen Zeitgeist, ein christlich-theologisches Zeitgeschehen als auch auf einen Geist katholischer Bildung zulässt. Bevor abschließend die Ergebnisse in Form zweier Axiomenreihen präsentiert werden, sei abermals der Weg der Studie mit den wichtigsten Resultaten nachvollzogen.

In drei Teilen von insgesamt 16 Kapiteln wird Franz Böckles ethisches Konzept als theologisch motivierte Probe auf das Humane skizziert. Nachdem Kapitel 1 und 2 mit den Grundlinien der Studie vertraut gemacht haben, widmen sich die Kapitel 3–6 der theologischen Herkunft Franz Böckles. Die Grundfragen zur Bedeutung der Bibel, der Person, der weltlichen Ordnung und der kirchlichen Kompetenz, die in diesen Kapiteln des ersten Teils dargelegt werden, erweisen sich retrospektiv gesehen für Böckles ganzes Lebenswerk als tragend. Sein Bemühen, das Wesen der christlichen Nachfolge zu erfassen, ist dadurch gekennzeichnet, dass er die ›neue‹ Ordnung (›nova lex‹), die Jesus Christus nach christlichem Glauben gestiftet hat, als ein unmittelbares ungeschriebenes ›Gesetz‹ der Gnade und nicht als ein zusätzliches Schriftgebot begreift. Es ersetzt die Gebote des Alten Testaments nicht, sondern ergänzt sie. Durch diese Betonung von Unmittelbarkeit und Innerlichkeit der ›nova lex‹ rückt das subjektive Glaubenserlebnis in das Zentrum der Betrachtung – ein Vorgang, der durch Bezugnahmen auf theologische Entwürfe, die Böckle rezipiert, Zug um Zug in seiner praktischen

Bedeutung konkretisiert wird. Im Rahmen der Prävalenz, die für ihn die Glaubenserfahrung als eigentliche Quelle von Moralität hat, bedient sich Böckle unter anderem auch phänomenologisch-ästhetischer Konzepte, die das Wertfühlen als entscheidendes Moment von Ethik ansehen. Er entzieht sich aber den solchen Ansätzen inhärenten platonisierenden Tendenzen durch den Rekurs auf ein Menschenbild, das ganz auf die durch Christi Heilstat begründete Zuwendung Gottes ausgerichtet ist und in dem die Trennung zwischen Natur und Übernatur im Sinne etwa der neuscholastischen Zwei-Stockwerk-Theorie keinen Ort hat.

Zu Beginn zeigt das Kapitel 3 zur ›Sittlichkeit im Spiegel der Bibel‹, inwiefern die dogmatischen Überlegungen über die Rechtfertigung des Menschen von Böckle konsequent auf den Bereich der Ethik angewendet werden. Der durch den Sündenfall korrumpierte Mensch ist durch die Erlösung in Jesus Christus in seiner Natur bis in das Handlungsvermögen hinein geheilt, so dass der aus Gnade wiederhergestellte Mensch befähigt ist, ›Frucht zu bringen‹. Seine Dankbarkeit gegenüber Gott beweist der glaubende Mensch in einer grundsätzlichen Offenheit für das Geistwirken in der Kirche, auch gegenüber den Geboten der Tradition. Stets aber bleibt die Erkenntnis der Wahrheit von Gottes Gesetz (›ius divinum‹) an die Eigenart sittlichen Erkennens gebunden.

Die durch Gott geäußerte sittliche Berufung gilt nach Böckle jedem Menschen, dies wird in Kapitel 4 zur ›Sittlichkeit im Spiegel der Person‹ aufgewiesen. Das Kapitel richtet sein Augenmerk auf Böckles Weise, die philosophische Idee, dass der Mensch in seiner Geistnatur ein Streben zum sittlichen Seinsvollzug besitzt, theologisch zu erläutern. Auf Basis der thomanischen Personlehre deutet Böckle die wesenhafte Ausrichtung des Menschen auf das Gute als die durch Gott eröffnete Möglichkeit, in Treue zu sich selbst zu handeln. Bereits in seiner individuellen Seinswerdung sei der Mensch als dauerndes Subjekt der Heilssorge Gottes zur Sittlichkeit gerufen. Da sich das menschliche Sein und das menschliche Sollen also transzendentaltheologisch nicht trennen lassen, besitzt für Böckle die Glaubensäußerung eine zur Tat drängende Verbindlichkeit, deren Gehalt nicht mehr einfachhin durch eine Orientierung auf ›Verdienstlichkeit‹ adäquat beschrieben werden kann.

Das Kapitel 5 zur ›Wahrheit der Dinge‹ führt auf komparativem Wege vor, wie Böckle die Frage nach dem Status der Natur in einer wiederhergestellten Schöpfung unter der Perspektive der Anliegen katholischer und evangelischer Theologie zur Sprache bringt. Böckle entwickelt seine Position in Auseinandersetzung mit der protestantischen Beobachtung, die katholischerseits betonte These von der natürlichen Vernunftbegabung werde im Kontext des Naturrechts fälschlich dazu gebraucht, die sittliche Subjektivität des Menschen aus einer Vernunftordnung heraus zu konstituieren. Kapitel 5 thematisiert verschiedene Variationen der protestantischen Regelskepsis und

entfaltet Böckles Interpretation als durchaus ökumenisch verträglich. Böckle verteidigt die sittlichen Kräfte des Menschen als Anspruch, der in seiner Personatur rational erfassbar ist und zur Geltung gebracht werden kann, fordert aber zugleich auch eine Geisteskultur, in der sich der Mensch der Grenzen seines Könnens, d.h. auch der des sittlichen Könnens, erinnert.

Der erste Teil schließt in Kapitel 6 mit Aussagen Böckles zum Verhältnis von ›Sittlichkeit und Ekklesiologie‹. Gezeigt wird, dass die Wegmetapher, welche die Kirche verwendet, um die irdische Existenzweise abzubilden, in einer strukturellen Parallele zu Böckles Darstellung der sittlichen Existenzweise des Menschen steht. Böckles Reaktion auf die Frage eines Kirchenkritikers, inwiefern die kirchliche Gebotsmoral nachhaltige wahrhaftige sittliche Entwicklung überhaupt zulassen könne, lässt erkennen, dass Böckle die Gnade der Wiederherstellung tatsächlich als eine Realität begreift, die sich der zeitlich-räumlichen Dimensioniertheit gänzlich anheim gibt und sie durchdringt. Analog zur Wirkweise der Sakramente bedeutet für ihn die Gnade der Wiederherstellung nicht das existentielle Freisein von Versagen und Schuld – sowohl für das einzelne glaubende sittliche Subjekt als auch für die Kirche als Volk Gottes – wohl aber, die Werke tun zu können, die Gott in uns angelegt hat.

Die Kapitel des zweiten Teils beleuchten – abgesehen vom einleitenden Kapitel 7, das die historischen Textbezüge herstellt – die einzelnen Schritte, vermittels derer Böckle seine theologische Herleitung der sittlichen Existenzweise des Menschen in eine humanwissenschaftlich und philosophisch anschlussfähige Theorie sittlicher Autonomie einbindet. Diese soll den Heteronomieverdacht, der auf den katholischen Morallehren lastet, entkräften, ohne den Gedanken einer transzendenten Finalität aufzugeben. Der zweite Teil führt den Nachweis, wie Böckle, aufbauend auf der biblisch orientierten Nachfolgetheologie seiner Anfangsjahre, die Legitimität einer theologischen Materialethik im Rahmen einer rational begründeten Fundamentalmoral neu entwickelt. Böckle geht es keineswegs nur um eine differenzierte theologische Legitimation der Ethik, sondern auch um die Gewinnung von Inhalten im Sinne eines spezifisch christlichen Ethos christlicher Gesinnung.

Kapitel 8 mit dem Titel ›Natur und Naturrecht‹ führt in die thomanisch-thomistische Entwicklungsgeschichte der *lex naturalis*-Lehre ein. Roter Faden für die Darlegung wie auch für die Gedankenführung des zweiten Teils überhaupt ist die Unterscheidung zwischen letztbegründender Vernunft einerseits und materialethischer Vernunft andererseits. Die letztbegründende Vernunft zielt für Böckle – hier durchaus in der Tradition der *actus moralis*-Lehre sich verstehend – auf die Metaphysik des Handelns, die materialethische Vernunft wird zum zentralen Organ der normativen Ethik. Böckle versteht letztere als ›ratio ut ratio‹, welche die Strukturgesetzmäßigkeiten der

menschlichen Natur, das Dispositionsfeld natürlicher Unbeliebigkeiten, zu einer moralisch verbindlichen Ordnung formt. Sie arbeite als konkludierende sittliche Vernunft mit praktischem Sachverstand und besitze einzig die Autorität des besseren Arguments. Die Studie begründet ihre Darstellung von Böckles Konzept in den folgenden Kapiteln 9 und 10.

Der Bedeutung der letztbegründenden Vernunft bei Böckle ist das Kapitel 9 zur ›Möglichkeit der Letztbegründung von Sollensaussagen‹ gewidmet. Es geht um eine philosophisch konsensfähige Antwort auf die Frage nach der Metaphysik des Handelns angesichts der Kontingenzerfahrung. Der weltanschaulichen Offenheit der modernen Zivilgesellschaft auch als Theologe verpflichtet, unterlässt es Böckle, das philosophische Problem der Letztbegründung durch Verweis auf die Offenbarung glaubensethisch zu lösen. Stattdessen arbeitet er auf transzendentalpragmatischer Ebene eine ›Pflicht‹ des Individuums heraus, Verbindlichkeit in Handlung und Wort zu beweisen – um der Vernunft als des dem Menschen eigenen Gutes willen. Böckle rezipiert hierbei in zunehmendem Maße philosophische Theorien des kommunikativen Handelns; die vorliegende Studie, die bezüglich der Letztbegründungsthematik mehrere Stufen in der konzeptionellen Entwicklung Böckles freilegt, kann dabei nachweisen, wie Böckle diese Theoreme anfänglich nur motivhaft aufgreift, später jedoch (vgl. Kapitel 11) auch methodischen Gewinn aus der Letztbegründungsdebatte im Rahmen einer Theorie transzendentaler Freiheit zieht.

Das Kapitel 10 ›Werteinsicht und sittliche Norm‹, beschäftigt sich ganz mit dem Gebiet der materiaethischen Vernunft. Entfaltet wird Böckles Verfahrensweise, normative Ethik auf Basis der Unterscheidung zwischen einer hermeneutischen und einer deliberativen Funktion der Vernunft zu betreiben. Böckles Verfahren kommt ohne eine aus dem theoretischen Vernunftgebrauch hergeleitete Subjekt-Objekt-Aufspaltung aus. Moralisch-praktisch würden objektive Werte subjektiv interpretiert und objektive Normen in ihrer Geltungsweite bestimmt, gleichgültig ob sie religiös offenbart sind oder nicht. Das Kapitel thematisiert den charakteristischsten und zugleich wohl umstrittendsten Teil von Böckles Autonomie-Konzept. Bestärkt durch die theonom-rationale Struktur von christlicher Ethik, die Böckle schon in den biblischen Zeugnissen grundgelegt sieht, versteht er sittliches Erwägen als gottgewolltes Handeln, das den Menschen nicht per se allein aufgrund der Tatsache, dass sein Handeln konkret oft ein Umgehen mit konkurrierenden Gütern darstellt, als schuldiges Subjekt zurücklässt. Die Gelassenheit, die eine solche auf intersubjektive Einigung angewiesene normative Ethik verlangt, beweist ihre religiöse Wurzel vollends in den praktischen Fallbeispielen, die der dritte Teil der Studie anführt.

Der zweite Teil der Studie schließt mit dem Kapitel 11 über das Hauptwerk Böckles, die ›Fundamentalmoral‹, ab, die als Synthese verstanden werden kann. Es vereinigt die isoliert betrachteten Elemente der vorher-

gegangenen Kapitel. Durch diese Gesamtbetrachtung wird aufgewiesen, wie Böckle die Frage der Freiheit des Menschen vor dem Hintergrund der christlichen Botschaft von der freimachenden Freiheit in drei zu unterscheidenden, den Glauben je unterschiedlich voraussetzenden Formen thematisiert – transzendental, hermeneutisch und deliberativ. Böckle sucht damit das normkritische antithetische Ethos des Christentums in die Gesellschaft zu integrieren, ohne es zu säkularisieren und ohne die autonome Struktur der menschlichen Sittlichkeit anzutasten.

Die Kapitel des dritten Teils können auf diesem Hintergrund inhaltlich und nicht primär methodisch orientiert vorgehen. Anhand von Texten aus dem Themenkreis ›Grundwerte‹ wird das Verhältnis der unterschiedlichen Disziplinen Ethik und Recht in der für den Theologen Böckle repräsentativen Weise ausgedrückt. Die interdisziplinäre Thematik von Ethik und Recht erweist sich als besonders geeignet, um die Tragweite des theologischen Profils Böckles zu erarbeiten. An drei Fallbeispielen wird sichtbar, wie Böckle die sinnerschließende Erfahrung des Glaubens zum Gegenstand der gesellschaftlichen Wertbildung macht. Er stellt die religiös-ethische Grundlegung der Menschenwürde und die Grundaussage vom Erschaffensein des Menschen durch Gott als Ressource jeder Wertordnung heraus, die der Entwicklungsoffenheit des Menschen, der Fähigkeit, in seiner Freiheit durch Selbstkritik zu wachsen, und damit auch der Geschichtlichkeit des Menschen positive Bedeutung zu geben vermag.

Nach Begründung der Textauswahl für den dritten Teil konzentriert sich Kapitel 13 ›Grundwerte in Staat und Gesellschaft‹ auf die Gründe, die für Böckle dafür maßgeblich sind, dass christlich verantwortete Politik die weltanschauliche Neutralität des Rechtsstaates und sein auch auf Funktionalität ausgerichtetes Regelsystem anerkennen sollte. Böckle legt erstens eine theologische Begründung durch die Kirche nahe, wo es um den Erhalt der Werte geht, welche die grundlegende Freiheit aller ausmachen. Er anerkennt zweitens eine Einflussnahme, wo Christen und Christinnen dieses Wertefundament vor ihrem Menschenbild der Geschwisterlichkeit und gegen ein Menschenbild der bloßen Wahlfreiheit auf konkrete Situationen anwenden. Christlich verantwortete Politik zeichnet sich bei Böckle drittens dadurch aus, dass sie im öffentlichen Diskurs über den Menschen und sein Zusammenleben integrationskritisch den jeweils schonendsten Ausgleich der Güter anstrebt.

In Kapitel 14 wird ein erstes Fallbeispiel aus den 1960er Jahren angeführt, das Böckle als ethischen Kommentator bezüglich der Frage des Straftatbestands der homosexuellen Handlung zeigt. Zu einer Zeit, in der die kirchliche und gesellschaftliche Akzeptanz von Homosexualität gering war, führt Böckle in für ihn paradigmatischer Weise vor, wo die Grenzen äußerer Einflussnahme liegen. Es wird deutlich, wie in Böckles Beurteilungen einerseits

das Maß der Willentlichkeit ethisch und juristisch richtungsweisend ist, d. h. der homosexuelle Mensch wird in seiner Verantwortlichkeit angesprochen, andererseits aber der Straftatbestand vom Kriterium der Sozialschädlichkeit abhängig gemacht wird.

Für das Kapitel 15 wird als zweites Beispiel aus der Praxis das Thema ›Friedenssicherung‹ gewählt. Ende der 1970er Jahre arbeitet Böckle als Mitglied des katholischen Arbeitskreises ›Entwicklung und Frieden‹ Thesen aus, nach denen die Rüstungspolitik der Bundesrepublik nicht gegen den christlichen Grundsatz der Feindesliebe verstoße. Böckles Sichtweise der ethischen Dimension der Bergpredigt, in der wiederum der individualethische Appell von der sozialetischen Pflicht abgehoben wird, sieht die militärische Verteidigung für den Fall als ethisch geboten, dass es um die Sicherheit Dritter geht. Aus religiöser Perspektive bestehe die Grundpflicht darin, alle Möglichkeiten auszuschöpfen, um den Dialog zu führen und zu fördern, d. h. gegebenenfalls auch die Möglichkeit der Androhung militärischer Friedenssicherung in diesen Dienst zu stellen. Für Böckle, so lässt sich erkennen, heißt in einer gebrochenen Welt das Richtige tun den Mut zu besitzen, über die eigene Angst hinaus Verantwortung im politischen Diskurs zu übernehmen.

Abschließend beschäftigt sich die Studie in Kapitel 16 mit Böckles Überlegungen, wie ethisch verantwortbare wissenschaftliche Leitbilder entwickelt werden können. Die Grundlage bilden Texte Böckles zu ›Humanexperimenten‹ insofern sich dort die Frage nach den Grenzen der freien Forschung exemplarisch stellt. Böckle steht für die Freiheit des Forschens, jedoch im Rahmen eines Freiheitsbegriffs, der sich in Verantwortung vor der europäischen Geisteskultur weiß, aus der er stammt. Das Ganze der Person in ihren sozialen und transzendenten Bezügen deutlich zu machen, das ist das, was Böckle in diesen Kontexten stets einfordert. So setzt er bereichsspezifisch jeweils neu den Kontrapunkt zum objektivierenden Umgang der Wissenschaften mit den Lebensvorgängen. Böckles christliche Ethik setzt sich für die Schutzwürdigkeit des Lebens von der Verschmelzung an ein, hilft Belastungen nach humanen Maßstäben auszutarieren und Zielkriterien zu entwickeln, die der Zukunft der Menschheit dienen, ohne die autonome Struktur der Wissenschaft direkt anzutasten.

Glaube und Handeln heißen die beiden Lebensvollzüge, deren Reflexion dem ethischen Konzept Franz Böckles seine typische Gestalt geben. In Böckles Werk erkennt sich der Mensch glaubend und handelnd, so erprobt er sich und begegnet dem und der anderen. Suchen wir nach den Bedeutungen von ›Glaube‹ und ›Handeln‹ in den Texten Böckles, erkennen wir die Genese seines ethischen Denkens.

Die 16 Kapitel der Studie lassen insgesamt betrachtet an der kognitiven Entwicklung Franz Böckles teilhaben. Sie machen mit einem Denken bekannt, das von der ersten Stunde an von der Überzeugung getragen ist, dass

christlich verstandene ›Übergabe‹, die Grundhaltung der Liebesordnung, lebenszugewandt und lebensstauig sei. Dies führen systematisch die Kapitel des ersten und zweiten Teils vor, dies konkretisieren die aus verschiedenen Epochen stammenden Fallbeispiele. Die dargestellte Entwicklung durchläuft verschiedene philosophische Stationen, behält aber ihre theologischen Themen bei.

Gemeinsam mit anderen Theologen⁹³⁹ der damaligen Generation des Aufbruchs unternimmt es Böckle früh, den Glaubensakt als *Akt der personalen Begegnung in gegenseitiger Hingabe* zu definieren. So wird die Intentionalität, die in Böckles Überzeugung dem Glaubensakt als Seinsakt eigen ist, auch für die Darstellung moralischer Akte bestimmend, auch sie besitzen ›Entscheidungscharakter⁹⁴⁰. Böckle stellt zur Diskussion, dass sich der innere Zusammenhang zwischen gnadenhafter Errettung und sittlicher Verpflichtung, wie er im Corpus Paulinum ausgedrückt ist, nicht erschöpfend und ausschließlich in der Logik einer spekulativ begründeten Substanzmetaphysik⁹⁴¹ darstellen lässt. Er gibt der Wirkung des Heiligen Geistes mehr Bedeutung, als nur das Zeichen der Ermächtigung der Kreatur zur Sittlichkeit zu sein. »Den Willen Gottes wahrhaft erkennen«, so Böckle, heißt ihn tun; »so bleibt die Erkenntnis nicht Selbstzweck, sondern zielt auf das Leben. [...] Darum ist dieser Lebenswandel selbst eine stets wachsende Frucht der Erkenntnis Gottes.«⁹⁴² Der Mensch, der glaubt, versteht sein Handeln als Geschenk. Er darf handeln. Die Affirmation dieser genuin menschlichen Befähigung besitzt in Böckles System den Rang einer theologischen Pflicht.

Den gleichen Pflichtzusammenhang umschreibt Böckle in späteren Schriften nicht mehr als Forderung der Ich-Du Beziehung, sondern vornehmlich aus der Sicht des Akteurs, der Akteurin. Der Mensch, so heißt es nun im Rahmen einer transzendentalen Freiheitslehre und ohne Angabe der Adressaten, *gewinne sich selbst nur in der Anheimgabe*. Der methodische Perspektivenwechsel, den Böckle unternimmt und der, wie die vorliegende Studie belegt, mit seiner Abkehr vom traditionellen Naturrecht in Dingen der normativen Ethik zusammenfällt, holt den Vorrang der über die praktische

939 Vgl. Fragen der Theologie heute, hg. v. J. Feiner/ J. Trütsch/ F. Böckle, Einsiedeln 1957 (niederländische Ausgabe unter dem Titel Theologisch perspectief 1958/60).

940 Franz Böckle, Glaubenserlebnis und Gesetzesnorm, in: Religion und Erlebnis, hg. v. J. Rudin/ J. Rast, Olten 1963, 77–98, 79.

941 Böckles Argumentationsweise, in der Grundvollzüge des Lebendigseins mit denen des Tätigseins in Beziehung gesetzt werden, führt die Teilhabe am Akt des Seins als Erklärung an, warum die Natur des Menschen substantiell dazu befähigt ist, gut zu handeln. Das essenzeithische Gerüst seiner Argumentation wird existenzethisch ergänzt, bleibt aber für die Bestimmung von Wahrheit konstitutiv.

942 Franz Böckle, Die Idee der Fruchtbarkeit in den Paulusbriefen, 25.

Vernunft eröffneten Wirklichkeit gegenüber der durch die spekulative Vernunft vermittelten Wirklichkeit moraltheoretisch ein. Seine thomanisch inspirierte und sich der thomanischen Tradition verpflichtet wissende Begründungsstrategie sittlicher Autonomie, die den Menschen als entwurfsoffenes Wesen portraitiert, eröffnet ihm – dank der neueren Thomasforschung – die Möglichkeit dazu. Damit kommt auch die eigentliche Bedeutung, die Böckle der Erfahrung innerhalb der Ethik gibt, angemessen zur Geltung. Dieser Durchbruch verdankt sich nicht zuletzt dem intuitiven Wissen Böckles darum, dass in der Negierung von Widersprüchen und Mehrdeutigkeiten eine »Weltverfügung« am Werk ist, die eigentlich auf »Weltangst«⁹⁴³ deutet. Er, der den politischen wie wissenschaftlichen Bereich als äußerst ideologieanfällig wahrnimmt, verteidigt die Pluralität der Erkenntnisse, Argumentationen und Methoden als Möglichkeit, »eine *Ahnung* von Ganzheit« zu vermitteln, »die nicht zur Ideologie verkommt«⁹⁴⁴. Für Böckle, dessen Konzept den unabdingbaren Selbstbezug der ethischen Grundfrage betont, liegt in der Selbsterfahrung Vernunft: »Die Selbsterfahrung weigert sich, einfach zu leugnen, daß auch im Werten Vernunft und zwar eine das Dasein je auslegende und entwerfende Vernunft am Werk ist.«⁹⁴⁵ Darum lässt sich sein Konzept als theologisch motiviertes Programm zur Überwindung dieser Weltangst deuten, als ein Projekt, die moralische Selbstverpflichtung als konstitutive menschliche Ausdrucksweise stark zu machen.⁹⁴⁶ Seit der Entstehungszeit der ›Fundamentalmoral‹ erhebt Böckle deshalb die ›Menschlichkeit‹ zur Grundnorm (›norma normans‹) der Ethik. Das kann er, weil er von Kommunikabilität in dem spezifischen Sinne der heilsgeschichtlich verstandenen Natur spricht. Folgende Axiomatik, die für den Bereich der Fundamentalmoral und den Bereich der Speziellen Moral auf je eigene, sich gegenseitig erklärende Art zu denken ist,⁹⁴⁷ behauptet die vorliegende Untersuchung somit als ty-

943 Jean-Pierre Wils, *Handlungen und Bedeutungen. Reflexionen über eine hermeneutische Ethik* = SthE 92, Freiburg 2001, 80.

944 *Universität und Gesellschaft*, in: *Mitteilungen des Hochschulverbandes* 34 (1986), H. 3, 143–147, 143 (dort nicht kursiv).

945 *Das Evangelium macht uns frei*, 32.

946 *In der unbedingten Pflicht zur Selbstgesetzgebung*, so Böckle, *Theonome Autonomie in der Begründung der Menschenrechte*, in: *Modernes Freiheitsethos und christlicher Glaube. Beiträge zur Bestimmung der Menschenrechte*, hg. v. J. Schwartländer, München 1981, 303–321, 305, »wird dem Menschen seine Freiheit als die ihm schlechthin unverfügbare Aufgabe seiner unbedingten Sinnverwirklichung vor Augen geführt«.

947 *Durch diese Axiomatik füllt Böckle das Desiderat der neuzeitlichen Metaphysik seit John Locke, das ›Substanz‹ in objektiver Hinsicht nur noch als Vermutung kennt. Vgl. zum Wandel im Substanzendenken Gerhard Krieger, *Selbständigkeit und Identität. Die Substanz als Gegenstand der Metaphysik*, in: L. Honnefelder/*

pisch für Böckles theologisch-ethisches Denken. Für den Bereich seiner Fundamentalmoral gilt:

Der sittliche Anspruch ist in der *Schöpfungs- und Erlösungsordnung* formal identisch, wird aber inhaltlich in der Erlösungsordnung neu- bzw. umqualifiziert. Das Grundrichtigsein des Menschen besteht darin, dass er in seiner Existenz auf die vollkommene Freiheit ausgerichtet ist, weil Gott seine schon in der Schöpfungswirklichkeit begründete Bestimmung »durch das neue Gesetz der Gnade auf die letzte Vollendung auf Gott hin erneuert hat«⁹⁴⁸.

Die radikale *Abhängigkeit* von Gott einerseits und echter *Eigenstand* andererseits wachsen im gleichen und nicht im umgekehrten Maße. Im wechselseitigen Verhältnis von Theonomie und Autonomie bedeutet die je größere Einheit mit Gott die jeweils größere Freiheit des Menschen.

Sittliche Freiheit und *Freiheit aus dem Glauben* stehen entsprechend dem Natur-Gnade-Verhältnis in einem inneren Voraussetzungs- und Überbietungsverhältnis. Die menschliche Autonomie kommt in ihrer unendlichen Offenheit einem »antizipatorische[n] Vorausbild«⁹⁴⁹ gleich, das in der Person Jesu zu ihrer Vollendung kommt.

Der Bereich der angewandten Moral wird in Böckles ethischem Denken durch drei weitere theologische Beziehungen gekennzeichnet, die ebenfalls den Status von Axiomen haben. Sie stiften eine »besondere«, wahrhaft⁹⁵⁰ humane Kommunikabilität, die angesichts der menschlichen Vieldeutigkeit und Vielfältigkeit Orientierung gibt, ohne deren Organik aufzuheben.

Der Beziehung von *Gesetz und Gnade* zeigt an, dass christlich verstandene Sittlichkeit ein Geschenk ist. Sie beinhaltet die Forderung zur Treue, die Forderung, dem Mitmenschen »glaubend, hoffend und liebend zu begegnen, weil man an Gottes liebende Zuwendung zum Menschen glaubt«⁹⁵¹. Die christliche Botschaft akzentuiert Werte, die den Dialog weiterführen.

Die Beziehung von *Gebot und Gewissen* bedeutet dem Menschen, dass ein der Strafrechtsordnung entlehnter Gesetzes- und Verbotsbegriff nicht ausreicht, um den ethischen Forderungen der Bibel gerecht zu werden. Die Frage, was zu leisten ist, ist im Gewissensakt mit der eigenen Identität verknüpft. Dass die Identität des Menschen ein verletzliches Gut ist, wissen

G. Krieger (Hg.), *Philosophische Propädeutik 3: Metaphysik und Ontologie*, 119–209, 180ff.

948 Theonomie Autonomie in der Begründung der Menschenrechte, 308.

949 Walter Kasper, *Autonomie und Theonomie. Zur Ortsbestimmung des Christentums in der modernen Welt*, in: D. Mieth/ H. Weber (Hg.), *Anspruch der Wirklichkeit und christlicher Glaube. Probleme und Wege theologischer Ethik heute*, Düsseldorf 1980, 17–41, 38.

950 Vgl. die Einleitung des Kapitels Fundamentalmoral, in der Böckle mit der Aussage zitiert wird, die Moral der Offenbarung sei die wahre Vernunftmoral.

951 Grundbeziehungen der christlichen Ethik.

gerade die biblischen Schriften zu verkünden, die auf den Gott des Lebens auch in der Ohnmacht vertrauen. Eine christliche Ethik sieht daher dezidiert den Menschen als das verletzbare Wesen.⁹⁵²

Die Beziehung von *Schuld und Versöhnung* wird im Christentum in Form des Bekenntnisses entsprochen. Das Bekenntnis hat performativen Charakter, der Bekennde erklärt sich als der, der anders hätte handeln können. Er sucht kein Alibi, sondern übernimmt die Verantwortung für sein Handeln. Im Bekennen wird der Anfang der Überwindung gesetzt.

Mit diesen christlichen Grundrelationen, die keine Normen, sondern praktische Gewissheiten darstellen, bekommt der Ausdruck ›religiöses‹ Proprium im Werk Böckles eine zukunftsorientierte kulturoffene Bedeutung, der man Breitenwirkung wünscht. Wie an den Fallbeispielen überprüfbar wird, sind sie geeignet, die moralische und leibliche Integrität des Menschen in den Bezügen der Öffentlichkeit im Gespräch zu halten. Vor dem Hintergrund der Werkgenese, wie sie hier zur Darstellung gekommen ist, zeigt sich, wie Böckle, orientiert durch seine Theologie, auf seine Art eine Politik der Gabe entwickelt. In ihr setzen Christen und Christinnen, weil sie ihr Christsein existentiell politisch verstehen, sich auf je spezifische Weise für eine humane Welt ein.

952 Vgl. Ethik des Lebens, 911.

Literatur

Primärschriften Franz Böckles

(nach Titeln geordnet)

Ausgewählte Fragen der Speziellen Moral II (1969), unveröffentlichtes Vorlesungsskript

Bemerkungen über das Naturrecht und seine Erkennbarkeit, in: *Orientierung* 19 (1955), 239–243

Bergpredigt und Abschreckung. Ethische Probleme der Sicherheitspolitik, in: *Frieden schaffen mit weniger Waffen*, Referate des Friedenskongresses der CDU, Bonn, 3.2.1983, 17–24

Bergpredigt und Abschreckung – Ethische Probleme der Sicherheitspolitik, in: *Argumente für Frieden und Freiheit = Forschungsbericht 25 der Konrad-Adenauer-Stiftung*, Melle 1983, 39–46

Bestreben in der Moraltheologie, in: *Fragen der Theologie heute*, 425–446

Christliche Ethik in der Vielfalt der Kulturen, in: *Einheit der Kirche – Einheit der Menschheit. Perspektiven aus Theologie, Ethik und Völkerrecht*, hg. v. O.H. Pesch, Freiburg i.B. 1978, 77–99

Christliches Gebetsleben, *Katholisches Pfarrblatt für Zürich und Umgebung* 11, 12, 14, 17, 18, 35, 38, 40, März–November 1959

Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft (CGG), hg. v. F. Böckle/ F.-X. Kaufmann, K. Rahner/ B. Welte in Verbindung mit R. Scherer, Freiburg 1980–1982

Christ und Politik, in: *Ja zum Menschen*, 118–128

Das Beten Jesu = maschinenschriftliches Manuskript aus dem Nachlass von Franz Böckle

Das Beten des Apostel Paulus = maschinenschriftliches Manuskript aus dem Nachlass von Franz Böckle

Das Evangelium macht uns frei, in: *Glaube – Wissenschaft – Zukunft*, hg. v. d. Kath. Akademikerarbeit Deutschlands, München 1967, 45–57

Das Experiment in der klinischen Forschung, in: *Concilium* 7 (1971), 347–353

Das Gespräch mit Franz Böckle, in: *Verantwortlich leben – menschenwürdig sterben*, Zürich 1992, 15–30

Das katholische Gewissen, in: *Evangelische Kommentare* 80 (1980), 655–858

Das Naturrecht im Disput, *Drei Vorträge der deutschsprachigen Moraltheologen 1965 in Bensberg*, hg. v. Franz Böckle, Düsseldorf 1966

- Das Personverständnis in der Moraltheologie*, in: J. Speck (Hg.), *Das Personverständnis in der Pädagogik und ihren Nachbarwissenschaften*, Münster 1966, 172–188, 172
- Das Problem der bekenntnisverschiedenen Ehe in theologischer Sicht*, Freiburg i.Br. 1967
- Das Problem der Mischehe*, in: Th. Filthaut (Hg.), *Umkehr und Erneuerung. Kirche nach dem Konzil*, Mainz 1966, 214–234; in: *Lutherische Monatshefte* 5 (1966), 340–346; *Schweizer Rundschau* 65 (1966), 459–469
- Das Recht auf den eigenen Tod*, in: *Der katholische Gedanke* 30 (1974), 52–55
- Das Unwandelbare im Wandel – theologisch-sozialethische Thesen zu Ehe und Familie in unserer Gesellschaft*, in: *Berichte und Dokumente* 22, hg. v. Zentralkomitee der deutschen Katholiken, Bonn 1974
- Das Verhältnis von Norm und Situation*, in: *Gesetz und Gewissen*, 59–79
- Der Beitrag der Kirche zur Zukunftsbewältigung in einer demokratischen Gesellschaft*, in: Johannes Rau/ Franz Böckle, *Sozialdemokratie und Kirchen, Zukunftsprobleme und Zukunftsbewältigung in einer demokratischen Gesellschaft*, Bonn 1979, 39–67
- Der neuzeitliche Autonomieanspruch*. Ein Beitrag zur Begriffsklärung, in: *In libertatem vocati estis* (FS Bernhard Häring) = *Studia Moralia* XV (1977), 57–77
- Der neuzeitliche Autonomieanspruch*, Ein Beitrag zur Begriffsklärung, in: *Estratto da Studia Moralia* XV, Rom 1977, 57–77
- Der richtige Weg zum Frieden – Evangelium und Friedenspolitik*, in: *Frieden und Freiheit sind möglich. Das Streitgespräch Franz Alt mit Heiner Geißler*, München 1983, 79–87
- Der umstrittene Naturbegriff*. Person – Natur – Sexualität in der katholischen Morallehre = *Schriften der Katholischen Akademie in Bayern* 124, hg. v. F. Böckle, Düsseldorf 1987
- Die Frage der Unfehlbarkeit sittlicher Normen*, in: *Schweiz. Kirchenzeitung* 143 (1975), 65–68.94–98.105–108
- Die Freiheit des Christen*, Vortrag auf den Salzburger Hochschulwochen 1968, in: *Freiheit und Bindung*, 9–24
- Die gescheiterte Ehe*. Thesen und Vorschläge aus moraltheologischer Sicht, in: *Ehe und Ehescheidung* = *Münchener Akademie Schriften* 59, München 1972, 121–132
- Die Idee der Fruchtbarkeit in den Paulusbriefen*, Freiburg 1953
- Die kulturgeschichtliche Bedingtheit theologisch-ethischer Normen*, in: *Kontinuität-Diskontinuität in den Geisteswissenschaften*, hg. v. H. Trümpy, Darmstadt 1973, 115–132
- Die Mischehen in katholischer Sicht*, in: *Concilium* 1 (1965), 318–321
- Die Mischehe in ökumenischer Sicht*, hg. mit R. Beaupère op/ P.A. van Leeuwen, Freiburg 1968.

- Die moraltheologische Problematik der Empfängnisverhütung*, in: P. Hünemann (Hg.), *Lehramt und Sexualmoral* = Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 13, Düsseldorf 1990, 48–63
- Die Probe aufs Humane*. Über die Normen sittlichen Verhaltens = Das theologische Interview 8 (zus. mit I. Hermann), Düsseldorf 1970
- Die Schutzpflicht gegenüber dem ungeborenen Menschen*. Moraltheologische Überlegungen zum Schwangerschaftsabbruch, in: *Schwangerschaftsunterbrechung*. Aktuelle Überlegungen zur Reform des § 218, hg. v. D. Hofmann, Frankfurt 1974, 179–205
- Die sittliche Bewertung sterilisierender Medikamente*, in: *Herder Korrespondenz* 16 (1962), 470–473
- Die Stellung der Gesundheit in der katholischen Morallehre*, in: *Arzt und Christ* 8 (1962), 140–147
- Die zehn Gebote und die Grundwerte*, in: 86. Deutscher Katholikentag vom 4.–8. Juni 1980 in Berlin, hg. v. Zentralkomitee der deutschen Katholiken, Paderborn 1980, 286–296
- Dilemma Friedenssicherung*, in: *Offizielle Illustrierte zum 87. Deutschen Katholikentag*, 22–24
- Diskussionsbeitrag zu dem Aufsatz von H.J. Gamm über Schwangerschaftsunterbrechung*, in: *ZEE* 6 (1962), 115–116
- Disput – Gefährlicher Progressismus*, in: *Der katholische Gedanke* 23 (1967), 49–51
- Eingriffe in die menschliche Zeugung*, in: J. Pfammatter/ E. Christen (Hg.), *Leben in der Hand des Menschen*, Zürich 1991, 11–43
- Enzyklika in der Diskussion*, hg. v. F. Böckle/ C. Holenstein, Einsiedeln 1968
- Ethik mit oder ohne Transzendenz?* Sollensanspruch und Normbegründung in der heutigen theologischen Ethik, in: *Transzendenz und Immanenz*. Philosophie und Theologie in der veränderten Welt, hg. v. D. Papenfuß/ J. Söring, Stuttgart 1977, 415–440
- Ethische Aspekte der Arzneimittelprüfung*, in: *Arzneimittelprüfung am Menschen*, hg. v. K. Bock, Braunschweig 1980, 29–40
- Ethische Dimension des Widerstandes*, in: *Frieden im Lande*. Vom Recht auf Widerstand, hg. v. B. Streihofen, Bergisch-Gladbach 1983, 185–196
- Ethische Prinzipien der Sicherheitspolitik*, in: *Politik und Ethik der Abschreckung*, 9–23
- Art. Existentialethik*, in: *LThK* 3 (²1959), 1301–1304
- Art. Familie*, zus. mit K. Lüscher = *CGG* 7 (1981), 88–145
- Art. Formalismus in der Ethik*, in: *LThK* 4 (²1960), 206–207
- Fragen der Theologie heute*, hg. v. J. Feiner/ J. Trütsch/ F. Böckle, Einsiedeln 1957.
- Freiheit und Bindung*, Kevelaer 1968.
- Friede und moderner Krieg*, in: *Concilium* 2 (1966), 381–387.

- Friede und moderner Krieg*, in: Erneuerung der Kirche. Aufbruch zu einer Theologie von Morgen, zusammengestellt von Klemens Richter = *Zeitnahes Christentum* 50, Osnabrück 1967, 103–121.
- Fundamentalmoral*, München 1977–⁵1991.
- Gebot und Ordnungen*, in: *Gesetz und Gewissen*, 31–59
- Genom-Analyse*: Sicherungen werden eingebaut, in: *Selecta*. Das Wochenmagazin des Arztes 31 (6.10.1989), Nr. 40, 2272
- Geschiedene*. Ein Gespräch, in: *Herder Korrespondenz* 25 (1972), 69–73
- Art. *Geschlechterbeziehung und Liebesfähigkeit* = *CGG* 6 (1981), 110–153
- Gesellschaftliche Grundwerte*, in: *KNA* 35 v. 31.8.1976; Grundrechte, Menschenrechte, Menschenwürde, in: *Fakten* (1979), 4–6
- Gesetz und Evangelium*, in: *Gesetz und Gewissen*, 11–30
- Gesetz und Gewissen*. Grundfragen theologischer Ethik in ökumenischer Sicht = *Begegnung* 9, Luzern/ Stuttgart 1964
- Gewissensprüfung bei Wehrdienstverweigerern*, in: *Lebendige Katechese*, Beiheft zu ›*Lebendige Seelsorge*‹ 7 (1985), 154–157
- Art. *Glaube*, moraltheologisch, in: *LThK* 4 (²1960), 928
- Glaubenserlebnis und Gesetzesnorm*, in: J. Rudin/ J. Rast, *Religion und Erlebnis*, Olten 1963, 77–98
- Glaubens- und Gewissensfreiheit – Verantwortung für wen und vor wem?*, in: D. Wellershoff (Hg.), *Freiheit was ist das? Aussagen zum Begriff der Freiheit*, Herford 1984, 61–76
- Grundbegriffe der Moral*. *Gewissen und Gewissensbildung* = *Der Christ in der Welt* 8/ 5a, Aschaffenburg 1966
- Grundhaltungen – Grundwerte*, in: *Kirche und Gesellschaft*, hg. v. F. J. Stegmann (Festschrift Groner), Paderborn 1979, 171–185
- Grundprobleme evangelischer Ethik in katholischer Sicht, *Catholica* 15 (1961), 1–24
- Güter und Werte, in: *zur debatte* 9 (1979), 8–10
- Homo Homini...* Die Verantwortung des Menschen gegenüber dem Menschen, in: *Zivilschutz-Forschung*, hg. v. Bundesamt für Zivilschutz, Bonn 1975, 107–115
- Humanmedizin oder Anthropotechnik*, in: *Langenbecks Archiv für Chirurgie* 329, Berlin 1971, 20–27; in: *Ja zum Menschen*, 242–256
- Individuelle und institutionelle Verantwortung für Risiken*. Akzeptabilität von Risiken als ethische Frage, in: *Ganzheitliche Risikobetrachtungen*. Technische, ethische und soziale Aspekte, hg. v. S. Chakraborty/ G. Yadigaroglu für den TÜV Rheinland, Köln 1991, 02–1 – 02–12
- Insemination*, Sterilisation und moderne Methoden der Geburtenkontrolle, in: *Offene Fragen zwischen Ärzten und Juristen* = *Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern* 20; Würzburg 1963, 105–126
- Art. *Integrität* II. moraltheologisch, in: *LThK* 5 (²1960), 721

- Ja zum Menschen*, Bausteine einer Konkreten Moral, aus dem Nachlass hg. v. G. Höver, München 1995
- Keine grundsätzlichen ethischen Schwierigkeiten*, in: Der Deutsche Arzt 9A (1985), 11–12.
- Art. *Kasuistik*, in: LThK 6 (2¹⁹⁶¹), 18–20
- Kirchliche Stellungnahmen zum Abrüstungsproblem*. Einführung, in: Sicherheitspolitik zwischen Ethik und Realitätsanalyse, Bensberger Protokolle 32, Bensberg 1980, 9–12
- Kritische Überlegungen zum Naturbegriff*, in: Arzt und Christ 13 (1976), 1–9
- Kritisches Christentum*, in: Neues Forum 16 (1968), 155–156
- Landesverteidigung und Gewissensfreiheit*, in: Vaterland v. 29.1.1977
- Maximale und minimale Verpflichtung in der Kirche*, in: Civitas 21 (1965), 125–137
- Menschliche Sexualität und kirchliche Sexualmoral*, hg. v. F. Böckle, Düsseldorf 1977
- Menschenwürdig sterben* = Theologische Meditation 52, Einsiedeln 1979
- Möglichkeiten einer dynamischen Sexualmoral*. Ein Dauerkonflikt?, in: Menschliche Sexualität und kirchliche Sexualmoral, 123–138
- Moraltheologie und Exegese heute*, in: Ethik im Neuen Testament, hg. v. K. Kertelge, Freiburg 1984, 197–210
- Moraltheologie und philosophische Ethik*, in: PhJ 84 (1977), 257–276
- Moraltheologische Überlegungen zur »politischen Theologie«*. Ein Seminarbericht, in: Diskussion zur »Politischen Theologie«, hg. v. H. Peukert, Mainz 1969, 178–184
- Moral zwischen Anspruch und Verantwortung*, hg. v. F. Böckle/ F. Groner, Düsseldorf 1964
- Natur als Norm in der Moraltheologie*, in: Naturgesetz und christliche Ethik. Zur wissenschaftlichen Diskussion nach *Humanae Vitae*, hg. v. F. Henrich = Münchener Akad. Schriften 55, München 1970, 75–90
- Natürliches Gesetz als göttliches Gesetz in der Moraltheologie*, in: Naturrecht in der Kritik, 165–188
- Art. *Naturrecht* III. In der Moraltheologie, in: LThK 7 (2¹⁹⁶²), 303–310
- Naturrecht in der Kritik*, hg. v. F. Böckle/ E.W. Böckenförde, Mainz 1973
- Naturrecht in der Moraltheologie*, LThK VII (2¹⁹⁶²), 825–827
- Politik jenseits von Gut und Böse*, in: W. Becker/ W. Oelmüller, Politik und Moral. Entmoralisierung des Politischen?, Paderborn 1987, 21–30
- Politik und Ethik der Abschreckung*. Beiträge zur Herausforderung der Nuklearwaffen = Entwicklung und Frieden 31, hg. v. F. Böckle/ G. Krell unter Mitwirkung von Th. Risse-Kappen, Mainz 1984
- Recht und Sittlichkeit*, in: J. Blank/ G. Hasenhüttl (Hg.), Erfahrung, Glaube und Moral, Düsseldorf 1982, 9–21
- Revision des katholischen Mischehenrechts*, in: Lutherische Monatshefte 7 (1968), 179–181

- Risiko und Verantwortung*, Festvortrag zur 53. Jahrestagung der Deutschen Gesellschaft für Unfallheilkunde in Berlin am 22.11.1989, in: DGU – Mitteilungen und Nachrichten 21/1990, 17–23
- Rückblick und Ausblick*, in: Das Naturrecht im Disput, 121–150
- Art. *Schuld und Sünde* = CGG 12 (1981), 116–135
- Schwangerschaftsabbruch als individuelles und gesellschaftliches Problem* = Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 102, hg. v. F. Böckle, Düsseldorf 1981
- Sehnsucht nach Frieden – Frage nach Heil*, in: Die christliche Friedensbotschaft = Arbeitshilfen 28, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz/ Zentralkomitee der deutschen Katholiken, Bonn 1982, 29–37
- Sexualität und sittliche Norm*, in: StZ 92 (1967), 249–267
- Sicherheit aufgrund einer »neuen Ethik«?*, in: Auf der Suche nach der verlorenen Sicherheit = Reihe Mannheimer Gespräche, hg. E.P. Fischer, München 1991, 119–137
- Sittengesetz und Strafgesetz*, in: Wort und Wahrheit 23 (1968), 3–17; dito in: Vaterland v. 30.4.1977, Nr. 100, 13
- Sittengesetz und Strafgesetz in katholischer Sicht*, in: Beiträge zur Sexualforschung H. 43 (1968), 5–24
- Sittliches Naturgesetz in geschichtlicher Wirklichkeit*, in: Naturgesetz und christliche Ethik. Zur wissenschaftlichen Diskussion nach Humanæ Vitæ, hg. v. F. Henrich = Münchener Akad. Schriften 55, München 1970, 103–115
- Sterben im Krankenhaus*, in: Berliner Morgenpost v. 30.4.1977, 12
- Strafrecht und Sittlichkeit*, in: HCE II, Freiburg 1978, 312–323
- Sünder und Sünde*, in: Gesetz und Gewissen, 81–91
- Theonome Autonomie*, Zur Aufgabenstellung einer fundamentalen Moraltheologie, in: Johannes Gründel u.a. (Hg.), Humanum. Moraltheologie im Dienst des Menschen, Düsseldorf 1972, 17–46
- Theonome Autonomie des Menschen*. Zur Geschichte der katholischen Naturrechtslehre, in: G. Stratenwerth (Hg.), Festschrift für Hans Welzel zum 70. Geburtstag, Berlin 1974, 49–63
- Theonome Autonomie in der Begründung der Menschenrechte*, in: Modernes Freiheitsethos und christlicher Glaube. Beiträge zur Bestimmung der Menschenrechte, hg. v. J. Schwartländer, München 1981, 303–321
- Theonome Rationalität als Prinzip der Normbegründung bei Thomas von Aquin und Gabriel Vazquez*, in: Atti del Congresso Internazionale L'AGIRE MORALE, Napoli 1977, 213–227
- Theonomie und Autonomie der Vernunft*, in: Fortschritt wohin? Zum Problem der Normenfindung in der pluralen Gesellschaft, hg. v. W. Oelmüller, Düsseldorf 1972, 63–86
- Toleranz als ökumenisches Problem*, in: O. Cullmann/ O. Karrer, Toleranz als ökumenisches Problem = Einheit in Christus 2, Zürich 1964, 56–79

- Trifft die christliche Morallehre die heutige gesellschaftliche Wirklichkeit?*, in: Christliches Gesellschaftsdenken im Umbruch, hg. v. St-E. Szydzik, Regensburg 1977, 43–56
- Überleben des Menschen in Menschlichkeit*, in: »Ich will euch Zukunft und Hoffnung geben«, 85. Deutscher Katholikentag, Freiburg 1978, hg. v. Zentralkomitee der deutschen Katholiken, Paderborn 1978, 505–515
- Um die geschlechtliche Erziehung der Jugend*. Zur Diskussion um die Keuschheit, in: Schweiz. Kirchenzeitung 125 (1957), 49–51
- Unfehlbare Normen?*, in: Fehlbar?, hg. v. H. Küng, Einsiedeln 1973, 280–304
- Ungeborenes Leben – zur Disposition gestellt?*, in: Schwangerschaftsabbruch als individuelles und gesellschaftliches Problem, 122–137
- Universität und Gesellschaft*, in: Mitteilungen des Hochschulverbandes 34 (1986), H. 3, 143–147
- Verantwortlich leben – menschenwürdig sterben*, Zürich 1992
- Verantwortete Elternschaft aus katholischer Sicht*, in: Handbuch der Elternbildung, hg. v. A. Hardegger, Einsiedeln 1966, 472–492
- Verantwortung der Wissenschaft*, Bonner Akademische Reden 58, Bonn 1983
- Vom neuzeitlichen Freiheitsbewusstsein*, Das Parlament 32/3 (1982), 19
- Vordringliche moraltheologische Themen in der heutigen Predigt*, in: Concilium 14 (1968), 182–189,
- Was bedeutet »Natur« in der Moraltheologie?*, in: Der umstrittene Naturbegriff, 45–68
- Wo die Gentechnologie ihre Grenzen finden muß*, in: Gentechnologie und Verantwortung = Berichte und Mitteilungen der Max-Planck-Gesellschaft 3/85, München 1985, 65–77
- Wege analytischer Argumentation*, in: HCE 1 (1978), 67–82
- Welt ohne Waffen?*, in: Rheinischer Merkur/Christ in der Welt v. 14.5.1982
- Wirklichkeit Gottes und Sozialethik*, in: Kirche im Umbruch der Gesellschaft, hg. v. H. Stirnimann, Freiburg Schweiz, 1970, 87–103
- Welt ohne Waffen?*, in: Rheinischer Merkur v. 14.5.1982
- Art. Werte und Normbegründung* = CGG 12 (1981), 38–89
- Werteinsicht und Normbegründung*, in: Concilium 12 (1976), 615–617
- Wertewandel und Religion – Aus Sicht der katholischen Kirche*, in: Wertewandel in Staat und Gesellschaft, hg. v. T. Waigel/ P. Eisenmann, Rosenheim 1986, 93–102 = Berichte und Studien der Hanns-Seidel-Stiftung 34
- Wie christlich kann Politik sein*, in: Ja zum Menschen, 115–117
- Wiederkehr oder Ende des Naturrechts?*, in: Naturrecht in der Kritik, 304–311
- Art. Wissenschaft und Ethos*, zus. mit A.-W. v.Eiff = CGG 20 (1982), 120–147
- Worin besteht das unterscheidend Christliche einer christlichen Ethik?* in: Civitas 23 (1967), 225– 237

- Zur Theologie des Bußsakramentes*, in: Materialmappe Fastenopfer der Schweizer Katholiken, Chur 1963, 1–12; Kölner Pastoralblatt 15 (1963) 369–374
- Zur Krise der Autorität*, in: Theologisches Jahrbuch, hg. v. A. Dänhardt, Leipzig 1968, 239–249
- Zwischen Hoffnung und Realitätserfahrung. Zur Theologie des Friedens*, in: Frieden ohne Macht? Sicherheitspolitik und Streitkräfte im Wandel, hg. v. D. Weltershoff, Bonn 1991, 100–108
- Zwischen Nutzenkalkül und Verantwortung. Ethische Fragen an die Medizin*, in: Universitas 12 (1989), 1204–1212

Sekundärschriften

- ALBERT, Hans, Traktat über kritische Vernunft, Tübingen 1968
- ALBERT, Hans, Transzendente Träumereien. Karl-Otto Apels Sprachspiele und sein hermeneutischer Gott, Hamburg 1975
- ALEXY, Robert, Begriff und Geltung des Rechts, Freiburg i.Br. 1992
- ALT, Franz, Frieden ist möglich: die Politik der Bergpredigt, München 1983
- APEL, Karl-Otto, Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen, in: ders. (Hg.), Sprachpragmatik und Philosophie, Frankfurt a.M. 1982
- APEL, Karl-Otto, Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft, in: Transformationen der Philosophie II, Frankfurt 1973
- APEL, Karl-Otto, Transformation der Philosophie, 2 Bde, Frankfurt a.M. 1973.
- APEL, Karl-Otto, Zum Problem einer rationalen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft, in: Riedel II, 13–32
- ARISTOTELES, Die Nikomachische Ethik (EN), übers. u. hg. v. Gigon Olof, München 1972
- ARNTZ, Joseph Th. C., Die Entwicklung des naturrechtlichen Denkens innerhalb des Thomismus, in: Naturrecht im Disput, 87–120
- AUER, Alfons, Autonome Moral und christlicher Glaube, Düsseldorf 1971, ²1989
- AUER, Alfons, Die Autonomie des Sittlichen nach Thomas von Aquin, in: Christlich glauben und Handeln (FS J. Fuchs), Düsseldorf 1977
- AURELIUS AUGUSTINUS, De civitate Dei 17,6 = PL XLVIII
- AURELIUS AUGUSTINUS, De doctrina christiana III, X = PL XXXII
- BALTHASAR, Hans Urs von, Karl Barth, Darstellung und Deutung seiner Theologie, Köln 1951
- BALTHASAR, Hans Urs von, Merkmale des Christlichen, BalthasarS 1 (1960) = Verbum Caro, 172–194, 189
- BALTHASAR, Hans Urs von, Verbum Caro, BalthasarH 1 (1961), 123–210
- BARTH, Hans-Martin, Gesetz und Evangelium I, in: TRE 13 (1984), 126–142;

- BARTH, Karl, Abschied: ZZ 11, 1933, 536 = Anfänge der dialektischen Theologie II, 313
- BARTH, Karl, Die Lehre von der Schöpfung = KD III,1 (1945)
- BARTH, Karl, Das Tätige Leben, in: KD III,4 (³1969) §55,3
- BARTH, Karl, Gottes Wille und unsere Wünsche, in: Karl Barth, Theologische Fragen und Antworten = Gesammelte Vorträge 3, Zollikon 1957, 144–157
- BARTH, Karl, »Nein! Eine Antwort an Emil Brunner«, München 1934
- BARTH, Karl – Emil Brunner, Briefwechsel 1916–1966 = Barth GA V (2000)
- BAUMGARTNER, Hans Martin, Erwartungen an die Theologie als Universitätsdisziplin: aus der Sicht eines Philosophen, in: Bindung an die Kirche oder Autonomie? Theologie im gesellschaftlichen Diskurs = QD 173, Freiburg i.Br. 1999, 30–43
- BEUMER, Johannes, Die Inspiration der Heiligen Schrift = HDG I Faszikel 3b, Freiburg i.Br. 1968
- BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: Ders., Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht, Frankfurt a.M. 1976, 42–64
- BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang, Menschenwürde als normatives Prinzip. Die Grundrechte in der bioethischen Debatte, in: JZ 58 (2003), H. 17, 809–815
- BONHOEFFER, Dietrich, Ethik, hg. von E. Bethge, München 1949
- BORMANN, Franz-Josef, Natur als Horizont sittlicher Praxis. Zur handlungstheoretischen Interpretation der Lehre vom natürlichen Sittengesetz bei Thomas von Aquin, Stuttgart/Berlin u.a. 1999
- BRANDT, R./ A. Huegli u.a., Art. Naturrecht, in: HWP 6 (1984), 560–623
- BRINKMANN, Henning, Mittelalterliche Hermeneutik, Tübingen 1980
- BROCHER, Tobias, Benachteiligte Gruppen der Gesellschaft: Homosexuelle, ausgesendet im Deutschlandfunk am 28.5.1972
- BRUNNER, Emil, Das Gebot und die Ordnungen, Zürich 1939
- BRUNNER, Emil, Dogmatik II, Die christliche Lehre von Schöpfung und Erlösung, Zürich ²1972 (¹1950)
- BRUNNER, Emil, Gerechtigkeit. Eine Lehre von den Grundgesetzen der Gesellschaftsordnung, Zürich 1943
- BUBER, Martin, Über Charaktererziehung, in: Ders., Reden über Erziehung, Heidelberg, 1953, 63–88
- BULTMANN, Rudolf, Christus des Gesetzes Ende, in: Ders., Glauben und Verstehen II, Tübingen ³1968, 32–58
- BUNDESMINISTER FÜR FORSCHUNG UND TECHNOLOGIE (Hg.), Die Erforschung des menschlichen Genoms. Ethische und soziale Aspekte, Frankfurt a.M./ New York 1991
- CHENU, Marie-Dominique, Art. Scholastik, in: Handbuch Theologischer Grundbegriffe II, München 1963, 478–494

- DEMMER, Klaus, *Moraltheologische Methodenlehre*, Freiburg i.B. 1989, 53–70
- DEMMER, Klaus, *Die Weisungskompetenz des kirchlichen Lehramts im Licht der spezifischen Perspektivierung neutestamentlicher Sittlichkeit*, in: Ders. (Hg.), *Christlich glauben und handeln. Fragen einer fundamentalen Moraltheologie in der Diskussion*, Düsseldorf 1977, 124–144
- DIEM, Hermann, *Luthers Predigt in den zwei Reichen = Theologische Existenz heute 6*, München 1947
- DREIER, Ralf, *Rechtsbegriff und Rechtsidee*, Frankfurt a.M. 1986
- DUSSEL, Enrique, *Ethik der Gemeinschaft. Die Befreiung in der Geschichte*, Düsseldorf 1988
- ERMECKE, Gustav, *Zur Diskussion über aktuelle Moralprobleme in der Öffentlichkeit*, in: *Moral zwischen Anspruch und Verantwortung* (FS Schöllgen), hg. v. F. Böckle/ F. Groner, Düsseldorf 1964, 154–174
- ESER, Albin, *Art. Strafrecht*, in: *Staatslexikon 5* (1998), 331–344
- FAHRENBACH, Helmut, *Ein programmatischer Aufriß der Problemlage und systematische Ansatzmöglichkeiten praktischer Philosophie*, in: *Riedel I*, 15–56
- FERBERS, Rafael, *Platon*, München 1998
- FLASCH, Kurt, *Thomas von Aquin*, Stuttgart 1985
- FLASHAR, Hellmut, *Die Platonkritik*, in: *Aristoteles, Die Nikomachische Ethik*, hg. v. O. Höffe, Berlin 1995, 63–82
- FLÜCKIGER, Felix, *Geschichte des Naturrechts I. Altertum und Mittelalter*, Zollikon/ Zürich 1954
- FORSCHNER, Maximilian, *Gesetz und Freiheit. Zum Problem der Autonomie bei I. Kant*, München 1974
- FROMM, Erich, *Furcht vor der Freiheit*, Frankfurt a.M. 1966
- FUCHS, Josef, *Die Liebe als Aufbauprinzip der Moraltheologie*, in: *Scholastik XXIX* (1954), 79–87
- FUCHS, Josef, *Gibt es eine spezifisch christliche Moral?*, in: *StZ* 185 (1970), 99–112
- FUNK, Josef, *Primat des Naturrechts*, Wien 1952
- FURGER, Franz, *Zur Begründung eines christlichen Ethos – Forschungstendenzen in der katholischen Moraltheologie*, in: *Theologische Berichte IV*, Einsiedeln 1974, 11–87
- GATZ, Erwin, *Deutschland – Alte Bundesrepublik*, in: *Kirche und Katholizismus seit 1945 Bd. 1*, hg. v. E. Gatz, Paderborn/ München u.a. 1998, 53–151
- GEIGER, W., *Grundrecht und Rechtsprechung*, München 1959
- GEMEINSAME SYNODE DER BISTÜMER IN DER BUNDESREPUBLIK DEUTSCHLAND. *Kirche – Staat – Gesellschaft. Arbeitspapiere der Sachkommissionen. Offizielle Gesamtausgabe II*, Freiburg i.Br., Basel u.a. 1977, 187–240

- GERECHTIGKEIT SCHAFFT FRIEDEN. Wort der Deutschen Bischofskonferenz zum Frieden vom 18. April 1983, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1983
- GESELLSCHAFTLICHE GRUNDWERTE UND MENSCHLICHES GLÜCK. Ein Wort der deutschen Bischöfe zu Orientierungsfragen unserer Gesellschaft vom 7. Mai 1976, Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1976
- GILLEMAN, Gérard, Le primat de la charité en théologie morale, Louvain 1952
- GLENDON, Mary Ann, Rights Talk: The Impoverishment of Political Discourse, New York 1991
- GLOEGE, Gerhard, Der theologische Personalismus als dogmatisches Problem. Versuch einer Fragestellung, in: Kerygma und Dogma 1 (1955), 23–41
- GÖBEL, Wolfgang, Okzidentale Zeit. Die Subjektgeltung des Menschen im Praktischen nach der Entfaltungslogik unserer Geschichte = SThE 70, Freiburg i.Ue. 1996
- GORSCHENEK, G. (Hg.), Grundwerte in Staat und Gesellschaft, München 1977
- GRAF, Friedrich W., Die Freiheit der Entsprechung zu Gott, in: Die Realisierung der Freiheit, hg. v. T. Rendtorff, Gütersloh 1975, 76–118
- GRANFIELD, P., Aufkommen und Verschwinden des Begriffs »Societas perfecta«, in: Concilium 18 (1982), 460–464
- GRISEBACH, Eberhard, Gegenwart. Eine kritische Ethik, Halle 1928
- GRILLMEIER, Aloys, Kommentar zum dritten Kapitel von »Dei Verbum«, in: Das Zweite Vatikanische Konzil, Dokumente und Kommentare II = LThK² 1967, 528–558
- GROSSER, Alfred, Geschichte Deutschlands seit 1945. Eine Bilanz, München³ 1975
- GUARDINI, Romano, Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen, Würzburg 1939
- GUNSE, R., The Authority of the Bible. Theories of Inspiration, Revelation and the Canon of Scripture, New York 1985
- HAAG, Heribert, Die Inspiration der Heiligen Schrift, in: MySal 1 (1965), 335–357
- HABERMAS, Jürgen, Die Logik des theoretischen und praktischen Diskurses, in: Riedel II, Freiburg i.Br. 1972, 381–402
- HABERMAS, Jürgen, Die Zukunft der menschlichen Natur, Frankfurt a.M. 2001
- HABERMAS, Jürgen, Recht und Moral: zwei Vorlesungen, Salt Lake City 1988
- HABERMAS, Jürgen, Theorie und Praxis, Neuwied a.Rh. 1967
- HADROSSEK, P., Die Bedeutung des Systemgedankens für die Moraltheologie in Deutschland seit der Renaissance, München 1950
- HALTER, Hans, Franz Böckle: Leben und Werk eines bedeutenden Moraltheologen, in: Verantwortlich leben – menschenwürdig sterben, 103–150
- HALTER, Hans, Fundamentale Moraltheologie, in: Renovatio 34 (1978), 191–194

- HALTER, Hans, Theonome Autonomie, in: Leimgruber (Hg.), *Gegen die Gottvergesenheit*. Schweizer Theologen, Freiburg i.Br. 1990, 449–468
- HARTMANN, Nikolai, *Ethik*, Berlin ³1949 (Erstausgabe 1926)
- HARTUNG, Gerald, *Die Naturrechtsdebatte. Geschichte der Obligatio vom 17. bis 20. Jahrhundert*, München 1998
- HARZER, Regina, Rezension zu W. Kersting, *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrages*, Darmstadt 1994, in: *Rechtstheorie* 30 (1999), 123–136
- HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit = Ders., Gesamtausgabe 2*, Frankfurt a.M. 1977 (Erstausgabe 1927)
- HEINEMANN, Heribert, *Die konfessionsverschiedene Ehe*, in: *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, 2. grundlegend neubearbeitete Auflage 1999, 966–980
- HENRICH, Dieter, *Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft*, in: *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken (FS H.-G. Gadamer)*, hg. v. D. Henrich/ W. Schulz u.a., Tübingen 1960, 77–115
- HILPERT, Konrad, *Art. Moralsysteme*, in: *LThK* 7 (³1998), 461–467
- HÖFFE, Otfried, *Art. Naturrecht I–III*, in: *Staatslexikon* 3, Freiburg i.Br./ Basel ⁷1995, 1296–1308.
- HÖFFE, Otfried, *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*, Frankfurt a.M. 1987
- HÖFFE, Otfried, *Praktische Philosophie – das Modell des Aristoteles*, Berlin ²1996
- HOFFMANN, Paul, *Die Basileia-Verkündigung Jesu: unaufgebbare Voraussetzung einer christlichen Moral*, in: *Ders./V. Eid, Jesus von Nazareth und eine christliche Moral*, Freiburg i.Br. 1975, 27–58
- HOFMANN, Rudolf, *Moraltheologische Erkenntnis- und Methodenlehre*, München 1963
- HOFMANN, Rudolf, *Was ist Sittlichkeit? Zur Klärung des Begriffs*, in: J. Sauer (Hg.), *Normen im Konflikt*, Freiburg i.Br. 1977, 102–124
- HONNEFELDER, Ludger, *Naturrecht und Geschichte. Historisch-systematische Überlegungen zum mittelalterlichen Naturrecht*, in: Marianne Heimbach-Steins (Hg.), *Naturrecht im ethischen Diskurs*, Münster 1990, 1–27
- HONNEFELDER, Ludger, *Natur als Handlungsprinzip. Die Relevanz der Natur für die Ethik*, in: *Ders., Natur als Gegenstand der Wissenschaften*, Freiburg i.Br./ München 1992, 151–190
- HÜBNER, Hans, *Das Gesetz bei Paulus*, Göttingen 1978
- HUNOLD, W., *Ethik im Bannkreis der Sozialontologie: eine theologisch-moral-anthropologische Kritik des Personalismus*, Bern 1974
- ISHIDA, Yoshiro, *Gesetz und Evangelium II*, in: *TRE* 13 (1984), 142–147
- JANSSENS, Louis, *Ontic Evil and Moral Evil*, in: *Moral Norms and Catholic Tradition = Readings in Moral Theology 1*, ed. by Ch. Curran/ R. McCormick, New York 1979, 40–93

- JASPERS, Karl, Über die Bedingungen der Möglichkeit eines neuen Humanismus, in: Ders., Über die Bedingungen der Möglichkeit eines neuen Humanismus. Drei Vorträge, Stuttgart 1951, 21–53
- JOAS, Hans, Die Entstehung der Werte, Frankfurt a.M. 1997
- JOEST, Wilfried, Gesetz und Freiheit, Das Problem des Tertius usus legis bei Luther und die neutestamentliche Paränese, Göttingen 1951
- JONAS, Hans, Das Prinzip Verantwortung, Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt a.M. 1979
- KANT, Immanuel, Kritik der reinen Vernunft = Werke in zehn Bänden 3/4, hg. v. W. Weischedel, Darmstadt 1968
- KASPER, Walter, Autonomie und Theonomie. Zur Ortsbestimmung des Christentums in der modernen Welt, in: D. Mieth/ H. Weber (Hg.), Anspruch der Wirklichkeit und christlicher Glaube. Probleme und Wege theologischer Ethik heute, Düsseldorf 1980, 17–41
- KAUFMANN, A., Die ontologische Struktur des Rechts, in: Ders. (Hg.), Die ontologische Begründung des Rechts, Darmstadt 1965, 470–508
- KAUFMANN, A., Recht und Sittlichkeit, in: Recht und Staat in Geschichte und Gegenwart (1964), H. 282/3, 7–46
- KAUFMANN, Franz Xaver, Die Ehe in sozialanthropologischer Sicht, in: Naturrecht im Disput, 15–60
- KERFERD, George B./ Hellmut Flashar, Nomos, Physis und Arete bzw. Natur-Physis-Antithese, in: Friedrich Ueberweg, Grundriss der Geschichte der Philosophie, Die Philosophie der Antike 2/1 hg. v. H. Flashar, Basel ²1998, 11–19
- KERN, W., Über den humanistischen Atheismus, in: K. Rahner/ B. Grom (Hg.), Ist Gott noch gefragt? Zur Funktionslosigkeit des Gottesglaubens, Düsseldorf 1973, 47f.
- KERSTING, Wolfgang, Das starke Gesetz der Schuldigkeit und das schwächere der Gütigkeit, in: Ders., Recht, Gerechtigkeit und demokratische Tugend, 74–120
- KERSTING, Wolfgang, Recht, Gerechtigkeit und demokratische Tugend. Abhandlungen zur praktischen Philosophie der Gegenwart, Frankfurt a.M. 1997
- KLEBER, Karl-Heinz, Rückblick und Einblick: Die Kongresse der deutschsprachigen Moraltheologen und Sozialethiker 1947–1997, Münster/ Hamburg o.J.
- KLUXEN, Wolfgang, Normative und entwerfende Vernunft: Das Ethos und die Tugend, in: L. Honnefelder (Hg.), Sittliche Lebensform und praktische Vernunft, Paderborn 1992, 105–123
- KLUXEN, Wolfgang, Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin, Mainz 1964
- KLUXEN, Wolfgang, Art. Thomas von Aquin, in: LThK 9 (³2000), 1509–1517
- KNAUER, Peter, The Hermeneutic Function of the Principle of Double Effect, in: Moral Norms and Catholic Tradition, Readings in Moral Theology 1, ed. by Ch. E. Curran/ R. McCormick, New York 1979, 1–39

- KOCH, Hans-Georg, Art. Humanexperiment/ Heilversuch/ Heilbehandlung 1. Rechtlich, in: Lexikon der Bioethik 2, hg. im Auftrag d. Görres-Gesellschaft v. W. Korff, Gütersloh 1998, 238–246
- KÖNIG, G., Art. Naturwissenschaften, in: HWP 6 (1984), 641–650
- KÖRNER, Franz, Augustinus: Das Grund-Problem der Existenz, in: Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie des Altertums und des Mittelalters, hg. v. J. Speck, Göttingen⁴1990, 123–170
- KÖRTNER, Ulrich, Siebzig Jahre nach Barmen, ZEE 48 (2004), 2–6
- KORFF, Wilhelm, Der Rückgriff auf die Natur. Eine Rekonstruktion der thomasischen Lehre vom natürlichen Gesetz, in: PhJ 94 (1987), 285–296
- KORFF, Wilhelm, Norm und Sittlichkeit, Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft = TTS 1, Mainz 1973, 62–112
- KORFF, Wilhelm, Wege empirischer Argumentation, in: HCE 1 (1978), 83–125
- KOHNSTAMM, Ph., Hedendaagse wijsbegeerte en Christelijk geloof, in: Cultuurgeschiedenis van het Christendom V, Amsterdam/ Brussel 1951, 396–436
- KOHNSTAMM, Ph., Theologische Ontwikkelingen (sinds 1914), in: Geschiedenis der Kerk, Otto J. de Jong (red.), Nijkerk¹²1992, 362–373
- KRELL, Gert, Normen und Zielkonflikte demokratischer Sicherheitspolitik, in: Politik und Ethik der Abschreckung. Beiträge zur Herausforderung der Nuklearwaffen, hg. v. F. Böckle/ Ders., Mainz 1984, 54–83
- KRESS, Hartmut/ K.-F. Daiber, Theologische Ethik – Pastoralsoziologie = Grundkurs Theologie 7, Stuttgart 1996
- KRINGS, Hermann, Freiheit. Ein Versuch, Gott zu denken, in: PhJ 77 (1970), 225–237
- KÜNG, Hans, Rechtfertigung, Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung, Einsiedeln 1957
- KÜNNETH, Walter, Politik zwischen Dämon und Gott. Eine christliche Ethik des Politischen, Berlin 1954
- KURTH, Bruno, Das ethische Denken Romano Guardinis. Gehorsam gegenüber Gott und Freiheit des Geistes, Paderborn 1998
- LANGENDÖRFER, Hans, Abschreckung und Sittlichkeit. Überlegungen zu Möglichkeit und Grenzen ethisch vertretbarer Abschreckungspolitik, in: Politik und Ethik der Abschreckung, 163–185
- LIEBERS, Reinhold, Das Gesetz als Evangelium, AThANT 75 (1989), 170–189
- LOB-HÜDEPOHL, Andreas, Kommunikative Vernunft und theologische Ethik = SthE 47, Freiburg 1993
- LOTTIN, Odon, Principes de Morale I, Louvain 1946
- LOSINGER, Anton, »Justa autonomia«: Studien zu einem Schlüsselbegriff des II. Vatikanum = Abhandlungen zur Sozialethik 28, 1988
- LOTZ, Johannes Baptist, Person und Ontologie, Scholastik XXXVIII (1963), 335–360

- LORENZEN, P./ A. Schwemmer (Hg.), *Konstruktive Logik, Ethik und Wissenschaftstheorie*, Mannheim 1973
- LORENZEN, P., *Konstruktive Wissenschaftstheorie*, Frankfurt a.M. 1974
- LUBAC, Henri de, *Exégèse médiévale: Les quatre sens de l'Écriture*, 4 Bde, Paris 1959–1964
- LUHMANN, Niklas, *Positivität als Selbstbestimmtheit des Rechts*, in: *Rechtstheorie* 19 (1988), 11ff.
- LUTHER, Martin, *Von weltlicher Oberheit*, WA 11 (1966), 229–281
- MACK, Elke, *Gerechtigkeit und gutes Leben. Christliche Ethik im politischen Diskurs*, Paderborn 2002
- MAHONEY, John, *The Making of Moral Theology*, Oxford 1987
- MAINBERGER, Gonsalv, *Die Seinsstufung als Methode und Metaphysik*, Fribourg 1958
- MAINZER, Klaus, *Art. Naturwissenschaft*, in: *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie* 2 (1984), 977–979
- MANDRELLA, Isabelle, *Das Isaak-Opfer. Historisch-systematische Untersuchung zu Rationalität und Wandelbarkeit des Naturrechts in der mittelalterlichen Lehre vom natürlichen Gesetz*, Münster 2002
- MANDRY, Christof, *Ethische Identität und christlicher Glaube. Theologische Ethik im Spannungsfeld von Theologie und Philosophie*, Mainz 2002
- MARÍN-PORGUERES, Francisco, *La Moral Autónoma, Un acercamiento desde Franz Böckle*, Pamplona 2002
- MARQUARD, Odo, *Neugier als Wissenschaftsantrieb oder die Entlastung von der Unfehlbarkeitspflicht*, in: E. Ströker (Hg.), *Ethik der Wissenschaften* 1, München u.a. 1987, 18–26
- MARQUARD, Odo, *Idealismus und Theodizee*, in: *Schwierigkeiten der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt a. M. 1973, 52–65
- MAUS, Ingeborg, *Die Trennung von Recht und Moral als Begrenzung des Rechts*, in: *Rechtstheorie* 20 (1989), 190–199
- MAUSBACH, Joseph/ Ermecke, Gustav, *Katholische Moraltheologie I*, Aschendorf, Münster 1959
- MCCORMICK, Richard, *Das Prinzip der Doppelwirkung einer Handlung*, in: *Concilium* 12 (1976), 662–670
- MC NAY, Lois, *Die Ethik des Selbst*, in: *Politische Theorie, Differenz und Lebensqualität*, hg. v. H. Nagl-Docekal/ H. Pauer-Studer, Frankfurt a.M. 1996, 350–396
- MAIER, Hans, *Zur Diskussion über Grundwerte*, in: *Gorschenek*, 172–190
- MENKE, Karl-Heinz, *Art. Analogia Fidei*, in: *LThK* 1, (1993), 574–577
- MENKE, Karl-Heinz, *Art. Personalismus III. Systematisch-theologisch*, in: *LThK* 8, (1999), 57–59

- MERKLEIN, Helmut, Paulus und die Sünde, in: H. Frankemölle (Hg.), Sünde und Erlösung im Neuen Testament = QD 161, Freiburg 1996, 133–163
- MERKS, Karl-Wilhelm, Freiheit als Grundlage von Moral. Naturrecht – unter dem Vorzeichen des modernen Freiheitsverständnisses neu gelesen, in: Ders., Gott und die Moral. Theologische Ethik heute, Münster 1998, 107–121
- MERKS, Karl-Wilhelm, Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie = MSS 5, Düsseldorf 1978
- METZ, Johan Baptist, Art. Natur, in: LThK VII (²1962), 804
- MIETH, Dietmar, Art. Autonomie, in: NHthG 1 (1991), 139–148
- MIETH, Dietmar, Die Bedeutung der menschlichen Lebenserfahrung. Plädoyer für eine Theorie des ethischen Modells, in: Concilium 12 (1976), 623–633
- MIETH, Dietmar, Die Spannungseinheit von Theorie und Praxis. Theologische Profile = SthE 17, Freiburg 1986
- MIETH, Dietmar, Moral und Erfahrung, Freiburg i.Br. 1977
- MIETH, Dietmar, Narrative Ethik, in: FZPhTh 22 (1975), 297–326
- MIETH, Dietmar, Theologie und Ethik. Das unterscheidend Christliche, in: J.-P. Wils/Dietmar Mieth (Hg.), Grundbegriffe der christlichen Ethik, Paderborn 1992, 209–224
- MITTELSTRASS, Jürgen, Die Dialektik und ihre wissenschaftlichen Vorübungen, in: Platon, Politeia, hg. v. O. Höffe, München 1997, 229–249
- MOLTMANN, Jürgen, Der Einfluß von Mensch und Gesellschaft auf den biomedizinischen Fortschritt, in: The Challenge of Life, Roche Anniversary 1971, Basel/Stuttgart 1972, 316–334
- MÜLLER, Alois, Das Problem von Befehl und Gehorsam im Leben der Kirche. Eine pastoraltheologische Untersuchung, Einsiedeln 1964
- MÜLLER, M., Person und Funktion, in: PhJb 69 (1961/2), 371–404
- NAGEL, Ernst-Josef, Kirchliche Stellungnahmen zum Abrüstungsproblem, in: Sicherheitspolitik zwischen Ethik und Realitätsanalyse, Bensberger Protokolle 32, Bensberg 1980, 9–12
- NETHÖFEL, Wolfgang, Moraltheologie nach dem Konzil. Personen, Programme, Positionen, Göttingen 1987
- NOTH, Martin, Gesammelte Studien zum Alten Testament, München 1957
- OEING-HANHOFF, Ludger, Der Mensch: Natur oder Geschichte? Die Grundlagen und Kriterien sittlicher Normen im Licht der philosophischen Tradition, in: Naturgesetz und christliche Ethik. Zur wissenschaftlichen Diskussion nach Humanae Vitae, hg. v. F. Henrich = Münchener Akad. Schriften 55, München 1970, 11–47

- ORIGENES, Peri Archon, Vier Bücher von den Prinzipien, hg., übers. u. mit kritischen und erl. Anmerkungen vers. v. Herwig Görgemanns und Heinrich Karpp = Texte zur Forschung 24, Darmstadt 1976 (PA)
- OTTO, Eckart, Theologische Ethik des Alten Testaments, Stuttgart 1994
- OYEN, Hendrik van, Gesetz und Solidarität, in: ZEE 1 (1957), 2–17
- PAUER-STUDER, Herlinde, Geschlechtergerechtigkeit: Gleichheit und Lebensqualität, in: Dies./ H. Nagl-Docekal, Politische Theorie, Differenz und Lebensqualität, Frankfurt a.M. 1996
- PAULYS REALENCYKLOPÄDIE DER CLASSISCHEN ALTERTUMSWISSENSCHAFT V, I, München 1958
- PESCH, Otto Hermann, Art. Antinomismus, in: LThK 1 (³1993), 762–766
- PESCH, Otto Hermann, Die Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin, Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs = Walberberger Studien der Albertus-Magnus-Akademie 4, Mainz 1967
- PETERS, Albrecht, Gesetz und Evangelium = HSTh 2 (1981).
- RADE, M. (Hg.), Die Leitsätze der 1. u. 2. Auflage von Schleiermachers Glaubenslehre nebeneinandergestellt, Tübingen 1904
- RAHNER, Karl, Die anonymen Christen, in: RahnerS VI (1965), 545–554
- RAHNER, Karl, Art. Erbsünde, in Sacramentum Mundi I (1967), 1104–1117
- RAHNER, Karl, Art. Existential, übernatürliches, in: LThK 3 (²1959), 1301
- RAHNER, Karl, Fragen der Kontroverstheologie über die Rechtfertigung, in: RahnerS IV (1964), 237–271
- RAHNER, Karl, Geist in Welt, in: Ders., Sämtliche Werke 2, Düsseldorf 1996
- RAHNER, Karl, Grenzen der Amtskirche, in: RahnerS VI (1964), 499–520
- RAHNER, Karl, Grundkurs des Glaubens, Freiburg i.Br. 1976
- RAHNER, Karl, Art. IV. Heutige Aufgaben hinsichtlich des Naturrechts, in: LThK 7 (²1962), 827f.
- RAHNER, Karl, Über das Verhältnis von Natur und Gnade, RahnerS I (1954), 323–345
- RAHNER, Karl, Über die Frage einer formalen Existentialethik, in: RahnerS II (⁷1964), 227–246, 236 (Erstveröffentlichung 1955).
- RAHNER, Karl, Würde und Freiheit des Menschen, in: RahnerS II (1955), 247–277
- RAHNER, Karl, Zur »Situationsethik« aus ökumenischer Sicht, in: RahnerS VI (1965), 537–554
- RAMSEY, Paul, Abortion: A Review Article, in: The Thomist 37 (1973), 174–226
- RATZINGER, Josef, Einleitung und Kommentar zum Ersten und Zweiten Kapitel der Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung »Dei Verbum«, in: Das Zweite Vatikanische Konzil, Dokumente und Kommentare II = LThK ²1967, 498–528

- REITER, Claire, Verzeichnis der Veröffentlichungen von Franz Böckle, in: G. Höver/L. Honnefelder (Hg.), *Der Streit um das Gewissen*, Paderborn u. a. 1993, 135–174.
- RENDTORFF, Trutz, Der ethische Sinn der Dogmatik. Zur Reformulierung des Verhältnisses von Dogmatik und Ethik bei Karl Barth, in: Ders., *Die Realisierung der Freiheit*, 119–134
- RIEDEL, Manfred (Hg.), *Die Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, 2 Bde, Freiburg i.Br. 1972
- RICKEN, Friedo, Art. Naturrecht I, in: TRE XXIV (1994), 132–153
- RIEDLINGER, H., Bibel I.2, Geschichte der Auslegung, in: LexMA 2 (1983), 47–58
- RHONHEIMER, Martin, *Natur als Grundlage der Moral, Die personale Struktur des Naturgesetzes bei Thomas von Aquin: Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik*, Innsbruck 1987.
- RÖMELT, Josef, Rezension zu M. Rhonheimer, *Natur als Grundlage der Moral*, in: ZKTh 2 (1989), 211–216
- SAUER, Roland, *Studien zur Pflichtenlehre des Ambrosius von Mailand*, Würzburg 1981
- SCHELAUSKE, H. D., *Naturrechtsdiskussion in Deutschland (1945–1964)*, Köln 1968
- SCHAUPP, Walter, Art. Humanexperiment/ Heilversuch/ Heilbehandlung, in: *Lexikon der Bioethik 2* (1989), 238–246
- SCHILLEBEECKX, Edward, *Kerk en Wereld, Hilversum* 1964
- SCHILLING, Otto, *Lehrbuch der Moraltheologie 1*, München 1928
- SCHMIDT, Helmut, Ethos und Recht in Staat und Gesellschaft, in: Gorschenek, G.(Hg.), *Grundwerte in Staat und Gesellschaft*, München 1977, 13–28.
- SCHNACKENBURG, Rudolf, *Biblische Ethik*, in: *Sacramentum Mundi I*, 1967, 545–552
- SCHNACKENBURG, Rudolf, *Biblische Ethik II. Neues Testament*, in: *Herders Theologisches Taschenlexikon 1*, hg. von K. Rahner, Freiburg i.Br. 1972, 299–304
- SCHNACKENBURG, Rudolf, *Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus*, in: *Münchener Theologische Studien I,1* (1950)
- SCHNACKENBURG, Rudolf, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, München 1954;
- SCHOCKENHOFF, Eberhard, *Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt*, Mainz 1996
- SCHOCKENHOFF, Eberhard, *Zum Fest der Freiheit. Theologie des christlichen Handelns bei Origenes = TTS 33*, Tübingen 1990
- SCHÖLLGEN, Werner, *Der Richter und das Gesetz*, in: *Aktuelle Moralprobleme*, Düsseldorf 1955, 220–229
- SCHÖLLGEN, Werner, *Schuld und Verantwortung. Nach der Lehre der katholischen Moraltheologie*, Düsseldorf 1947

- SCHREY, H.-H., Die Protestantische Ethik der Gegenwart, in: V. Redlich, Moralprobleme im Umbruch der Zeit, München 1957, 42–65
- SCHÜLLER, Bruno, Zur Begründung sittlicher Urteile, Düsseldorf 1973
- SCHÜLLER, Bruno, Typen der Begründung sittlicher Normen, in: Concilium 12 (1976) 648–653
- SCHÜTTE, Hans-Walter, Zwei-Reiche-Lehre und Königsherrschaft Christi, in: HCE 1 (1978), 339–353
- SCHULTHESS, Peter, Die Wirkung von Logik und Theologie auf die Theorie des Wissens und Erkennens, in: Ders./ R. Imbach, Die Philosophie im lateinischen Mittelalter: ein Handbuch mit einem bio-bibliographischen Repertorium, Zürich 1996, 264–275
- SCHWARTLÄNDER, Johannes, Nicht nur Autonomie der Moral – sondern Moral der Autonomie, in: H. Weber/ D. Mieth, Anspruch der Wirklichkeit und christlicher Glaube (FS Alfons Auer), Düsseldorf 1980, 75–94
- SCHWEMMER, Oswald, Philosophie der Praxis, Frankfurt a.M. 1971
- SIMON, Josef, Kategorien der Freiheit und der Natur. Zum Primat des Praktischen bei Kant, in: Kategorie und Kategorialität (FS Klaus Hartmann), hg. v. D. Koch/ K. Bort, Würzburg 1990, 107–130
- SMALLEY, Beryl, The Study of the Bible in the Middle Ages, Hammond 1964 (Oxford²1952)
- SMEND, Rudolf/ U. Luz, Gesetz, Stuttgart u.a. 1981
- SMOLINSKY, Heribert, Kontroverstheologie, in: LThK 6 (³1997), 333–335
- SÖHNGEN, Gustav, Gesetz und Evangelium, Frankfurt/ München 1957
- SPECHT, Rainer, Zur Kontroverse von Suárez und Vázquez über den Grund der Verbindlichkeit des Naturrechts, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 45 (1959), 235–255
- SPIJKER, Herman, van de, Die gleichgeschlechtliche Zuneigung, Walter-Verlag 1968 (maschinenschriftliches Manuskript aus dem Nachlass Franz Böckles)
- STELZENBERGER, Johannes, Syneidesis, conscientia, Gewissen. Studie zum Bedeutungswandel eines moraltheologischen Begriffes, Paderborn 1963
- THIELICKE, Helmuth, Theologische Ethik I, Tübingen 1951
- THIELICKE, Helmuth, Theologische Ethik II/1, Tübingen 1959
- THIELICKE, Helmuth, Theologische Ethik II/2, Tübingen 1959
- TIEL, Christian, Art. Lorenzen, in: Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie, 710–713
- TILLMANN, Fritz, Die Idee der Nachfolge Christi = Handbuch der katholischen Sittenlehre III (²1939)
- TRILLING, Wolfgang, Das wahre Israel, Studien zur Theologie des Matthäusevangeliums = Erfurter Theologische Studien 7, Leipzig 1959

- VIETH, Andreas, Intuition, Reflexion, Motivation. Zum Verhältnis von Situationswahrnehmung und Rechtfertigung in antiker und moderner Ethik, München 2004
- VORGRIMLER, H./ R. van der Gucht (Hg.), Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert III, Freiburg 1970, 316–360
- WELTE, Bernhard, Determination und Freiheit, Frankfurt a.M. 1969
- WELZEL, Hans, Naturrecht und materiale Gerechtigkeit, Göttingen ⁴1962
- WELZEL, Hans, Wahrheit und Grenze des Naturrechts, Bonn 1963
- WEREN, Wim, De Tien Woorden in het Nieuwe Testament en de Rabbijnse Literatuur, in: K.-W. Merks/ N. Poulssen/ W. Weren, Weg of Wet? Over de tien woorden, Boxtel, Brugge 1989, 33–69
- WIELAND, Georg, Secundum naturam vivere. Über das Verhältnis von Natur und Sittlichkeit, in: B. Fraling (Hg.), Natur im ethischen Argument, Freiburg i.Br. 1990, 13–32
- WIELAND, Georg, Vernunft und Natur. Das Secundum naturam in der Thomanischen Strebens- und Güterlehre, in: Was ist das für den Menschen Gute? Menschliche Natur und Güterlehre (FS Honnefelder), hg. v. J. Szaif/ M. Lutz-Bachmann, Berlin/ New York 2004, 229–245.
- WILS, Jean-Pierre, Handlungen und Bedeutungen. Reflexionen über eine hermeneutische Ethik = SthE 92, Freiburg 2001
- WOHLMUTH, Josef, »Geben ist seliger als Nehmen.« (Apg 20, 35). Vorüberlegungen zu einer Theologie der Gabe, in: E. Dirscherl/ S. Sandherr u.a. (Hg.), Einander zugewandt. Die Rezeption des christlich-jüdischen Dialogs in der Dogmatik, Paderborn 2005, 137–159
- WOJTYLA, Karol, Person und Tat, Freiburg i.Br. 1981
- WOLF, Ernst, Martin Luther. Das Evangelium und die Religion, München 1934
- WORT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ ZUM FRIEDEN, Bonn 1983 (in einer erweiterten Neuauflage von 1991)
- ZIEGLER, Josef Georg, Moraltheologie und christliche Gesellschaftslehre im 20. Jh. (A), Die Moraltheologie in: Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert III, hg. v. H. Vorgrimler/ R. Vander Gucht, Freiburg 1970, 316–360

Samenvatting

Het doel van het voorliggende onderzoek bestaat erin om het theologische profiel van Franz Böckle's ethiek uit te werken. Bij de lectuur van het oeuvre van Franz Böckle kan men vaststellen dat werk en theologische existentie van de auteur zich niet van elkaar laten scheiden. Het grote aantal dateerbare en het tijdsgebeuren becommentariërende geschriften van Böckle bewijst de nauwe verbinding tussen geloof en ethiek. Een bijzondere uitdaging voor het onderzoek werd gevormd door het feit dat pregnante en actuele stellingen, de normatief geïnteresseerde, op een specifieke problematiek gerichte bijdragen in het werk van Böckle overwegen op systematische en epistemologisch georiënteerde verhandelingen. Hiermee hangt samen dat systematisch-structurele uitlatingen over de verhouding tussen christelijke theologie en ethische theorie minder sterk vertegenwoordigd zijn. Dit bibliografisch deficit wordt in het onderzoek gecompenseerd door het zoeken naar thematische verwantschappen die onder drie leidende perspectieven gebundeld worden. Met een concentratie op de ordenende begrippen ›Geloof – Ethiek – Recht‹ wordt een theologisch exemplarisch concept ontwikkeld waarvan de voortgang bevindingen toelaat met betrekking tot zowel de filosofische ›Zeitgeist‹, tot een christelijk-theologisch tijdsgebeuren en tot de spiritualiteit van een katholieke cultuur.

In drie delen met samen 16 hoofdstukken wordt een schets gegeven van Franz Böckle's ethische concept dat zich verstaat als een theologisch gemotiveerde ›proef op het humane‹. Nadat hoofdstukken 1 en 2 vertrouwd maken met de grondlijnen van het onderzoek, wijden hoofdstukken 3–6 zich aan de theologische origines van Franz Böckle. De grondvragen over de betekenis van de Bijbel, over de persoon, de wereldlijke orde en de kerkelijke competentie, die in deze hoofdstukken van het eerste deel aan de orde komen, blijken retrospectief van dragende betekenis te zijn voor Böckle's gehele levenswerk. Zijn inzet om het wezen van de christelijke navolging te vatten, wordt gekenmerkt door zijn overtuiging dat de ›nieuwe‹ orde (›nova lex‹) die Jezus Christus volgens het christelijke geloof tot stand heeft gebracht, te begrijpen is als een onmiddellijke ongeschreven ›wet‹ der genade en niet als een toegevoegd Schriftgebod. Zij vervangt de geboden van het Oude Testament niet maar vervolmaakt deze. Door deze klemtoon op de onmiddellijkheid en de innerlijkheid van de ›nova lex‹ komt de subjectieve geloofsbeleving in het centrum te staan – een benadering die door de inbreng van theologische posities die Böckle zich eigen maakt hand over hand in zijn

praktische betekenis concreet zichtbaar wordt gemaakt. In het kader van de prevalentie die volgens hem de geloofservaring heeft als eigenlijke bron van zedelijkheid, maakt Böckle onder andere ook gebruik van fenomenologisch-esthetische concepten die het aanvoelen van waarden als het beslissende moment voor ethiek opvatten. Hij onttrekt zich echter aan de platoniserende tendensen die deze benaderingen eigen zijn door zich te oriënteren aan een mensbeeld dat geheel op de door Christus< heilsdaad gefundeerde toewending van God gericht is en in hetwelk de scheiding tussen natuur en boven-natuur, zoals bijvoorbeeld in de neo-scholastieke twee-verdiepingen-theorie, geen plaats heeft.

Hoofdstuk 3 over >zedelijkheid in de spiegel van de Bijbel< toont in welke mate de dogmatische overwegingen over de rechtvaardiging van de mens door Böckle consequent op het terrein van de ethiek worden toegepast. De eigen natuur van de door de zondeval gecorrumpeerde mens is door Jezus Christus< verlossing tot in het handelingsvermogen toe geheeld, zodat de vanuit de genade herstelde mens in staat is >vrucht te dragen<. Zijn dankbaarheid tegenover God bewijst de gelovige mens in een fundamentele openheid voor de werkzaamheid van de Geest in de kerk, ook tegenover de geboden van de traditie. Steeds echter blijft het kennen van de waarheid van de goddelijke wet (>ius divinum<) aan de eigen aard van het zedelijke inzicht gebonden.

De door God geuite zedelijke roeping geldt volgens Böckle voor elke mens zoals in hoofdstuk 4 over >zedelijkheid in de spiegel van de persoon< wordt aangetoond. Dit hoofdstuk richt de blik op de manier waarop Böckle de wijsgerige gedachte dat de mens in zijn geestelijke natuur een streven bezit tot zedelijke zijnsvoltrekking, theologisch toelicht. Op basis van de thomanische persoonsopvatting duidt Böckle de wezenlijke oriëntatie van de mens op het goede als de door God gegeven mogelijkheid om in trouw jegens zichzelf te handelen. Reeds in de individuele zijnsontplooiing blijkt de mens als blijvend subject van Gods heilszorg tot zedelijkheid geroepen. Omdat aldus het menselijke >zijn< en het menselijke >moeten< zich transcendentiaal-theologisch niet laten scheiden, bezit volgens Böckle de geloofsuiting een tot handelen dringend verplichtingskarakter waarvan de eigen aard niet meer simpelweg door een oriëntatie op >verdienstelijkheid< treffend beschreven kan worden.

Hoofdstuk 5 over >de waarheid van de dingen< stelt vergelijkenderwijs voor hoe Böckle de vraag naar de status van de natuur in een geheele schepping ter sprake brengt vanuit respectievelijk het katholieke en het protestantse perspectief. Böckle ontwikkelt zijn eigen positie in een discussie met de protestantse observatie dat de katholieke these over de natuurlijke redelijke begaafdheid in de context van het natuurrecht op verkeerde wijze wordt gebruikt om de zedelijke subjectiviteit van de mens te constitueren vanuit een orde van de rede. Hoofdstuk 5 thematiseert verschillende

varianten van de protestantse sceptis met betrekking tot normen en toont dat Böckle's interpretatie van oecumenische snit is. Böckle verdedigt het zedelijke vermogen van de mens als een aangesproken-zijn welke in de eigen persoonsnatuur redelijk te vatten is en geldend gemaakt kan worden. Tegelijkertijd pleit hij voor een geestelijke houding waarin de mens zich de grenzen van het eigen kunnen – en dus ook deze van het zedelijke kunnen – herinnert.

Het eerste deel sluit in hoofdstuk 6 met de positie van Böckle over de verhouding tussen ›zedelijkheid en ecclesiologie‹. Hier wordt aangetoond dat de ›metafoor van de weg‹, welke de kerk gebruikt om de aardse bestaanswijze uit te beelden, een structurele parallel vertoont met Böckle's voorstelling van de zedelijke bestaanswijze van de mens. De reactie van Böckle op een kerkkritische vraag in welke mate de kerkelijke gebodsmoraal een duurzame en waarachtige zedelijke ontwikkeling in enig geval zou kunnen mogelijk maken, laat zien dat Böckle de genade van de verlossing werkelijk als een realiteit opvat die zich helemaal inlaat met de dimensies van tijd en ruimte en deze doordringt. Analooq aan de manier waarop de sacramenten werkzaam zijn, betekent dit voor Böckle niet dat de genade van de verlossing een existentiële vrij zijn van falen en schuld is – en dit zowel voor elk gelovig zedelijk subject als voor de kerk als volk van God – maar wel de werken te doen waartoe God in ons de aanleg heeft gesticht.

De hoofdstukken van het tweede deel belichten – afgezien van het inleidende hoofdstuk 7 dat het historische materiaal aanbrengt – de afzonderlijke stappen waarmee Böckle zijn theologische fundering van de zedelijke bestaanswijze van de mens verbindt met een menswetenschappelijke en filosofisch plausible theorie van de zedelijke autonomie. Deze moet de verdenking van heteronomie, die als een last rust op de katholieke moraal, ontcrachten zonder het project van een transcendentale finaliteit op te geven. Het tweede deel toont aan op welke wijze Böckle, verder bouwend op de bijbels georiënteerde ›navolging‹ van zijn beginjaren, de legitimiteit van een theologische materiële ethiek in het kader van een redelijk gefundeerde fundamentele moraal verder ontwikkelt. Het gaat Böckle hierbij geenszins alleen om een gedifferentieerde theologische legitimatie van de ethiek, maar ook om het verkrijgen van inhouden van een specifiek christelijk ethos vanuit de christelijke gezindheid.

Hoofdstuk 8 met als titel ›natuur en natuurrecht‹ leidt in tot de thomanische-thomistische ontwikkelingsgeschiedenis van de ›lex naturalis‹. De rode draad voor de uiteenzetting zoals voor de gedachtegang van het tweede deel in zijn geheel, is het onderscheid tussen de uiteindelijk funderende rede enerzijds en materieel-ethische redelijkheid anderzijds. De uiteindelijk funderende rede mikt voor Böckle – zoals in het algemeen begrepen in de traditie van de ›actus moralis‹ – op de metafysica van het

handelen; de materieel-ethische redelijkheid wordt tot het centrale orgaan van de normatieve ethiek. Deze laatste verstaat Böckle als ›ratio ut ratio‹ welke de structuurwetmatigheid van de menselijke natuur – het dispositieveld van wat natuurlijkerwijze niet ter beschikking staat – tot een moreel verbindende orde vormt. Zij werkt als tot conclusies voerende zedelijke rede met praktische kennis van zaken en bezit enkel het gezag van het betere argument. Het onderzoek fundeert deze voorstelling van Böckle's opvatting in de twee volgende hoofdstukken 9 en 10.

De betekenis van de uiteindelijk funderende rede bij Böckle is de inhoud van hoofdstuk 9 over ›de mogelijkheid tot uiteindelijke fundering van verplichtende uitspraken‹. Het gaat hierbij om een filosofisch acceptabel antwoord op de vraag naar de metafysiek van het handelen gezien de ervaring van contingentie. Ook als theoloog verplicht aan de wereldbeschouwelijke openheid van de moderne civiele maatschappij laat Böckle het na om het filosofische probleem van de uiteindelijke fundering door een verwijzing naar de openbaring op een ›gelofs-ethische‹ manier op te lossen. In de plaats hiervan werkt hij op het transcendentiaalpragmatische vlak een ›plicht‹ van het individu uit om normativiteit in handelen en woord te bewijzen – omwille van de redelijkheid als het eigen goed van de mens. Böckle recipieert hierbij in toenemende mate filosofische theorieën van het communicatieve handelen; het voorliggende onderzoek dat met betrekking tot de thematiek van de uiteindelijke fundering verschillende stappen in de conceptuele ontwikkeling van Böckle naar voren brengt, kan hierbij aantonen hoe Böckle deze theorema's aanvankelijk slechts als motief opneemt doch later (zie hoofdstuk 11) ook methodische winst trekt uit het debat over de uiteindelijke fundering in het kader van een theorie van transcendentale vrijheid.

Hoofdstuk 10 over ›waarde-inzicht en zedelijke norm‹ is helemaal gericht op het gebied van de materieethische redelijkheid. Hierin wordt Böckle's aanpak ontvouwd om normatieve ethiek te beoefenen op grond van het onderscheid tussen de hermeneutische en de deliberatieve functie van de rede. Met deze aanpak ontkomt Böckle aan een splitsing tussen subject-object die afkomstig is uit een theoretisch gebruik van de rede. Moreel-praktisch worden objectieve waarden subjectief geïnterpreteerd en wordt de geldigheidsaanspraak van objectieve normen bepaald los van het feit of zij al dan niet religieus geopenbaard zijn. Het hoofdstuk tematiseert het meest karakteristieke en ook wel meest omstreden deel van Böckle's concept van autonomie. Gesterkt door de theonoom-rationele structuur van christelijke ethiek, die Böckle reeds in het bijbelse getuigenis gefundeerd ziet, verstaat hij het zedelijke zich-beraden als een door God gewild handelen dat de mens niet per se als een schuldig subject achterlaat alleen en reeds op grond van het feit dat het handelen veelal concreet een omgaan met tegenstrijdige waarden/goederen is. De gelatenheid die een dergelijke op intersubjectieve schikking aangewezen normatieve ethiek nodig heeft, bewijst haar religieuze

wortel ten volle in de praktische voorbeelden die het derde deel van dit onderzoek aanbrengt.

Het tweede deel van het onderzoek sluit af met hoofdstuk 11 over het hoofdwerk van Böckle, de ›Fundamentalmoral‹, die als synthese kan worden verstaan. Hier komen de geïsoleerd bekeken elementen van de vorige hoofdstukken bij elkaar. Door deze totaalblik wordt aangetoond op welke manier Böckle de vraag naar de vrijheid van de mens vanuit de achtergrond van de christelijke boodschap over de vrijmakende vrijheid in drie te onderscheiden, het geloof telkens vooronderstellende vormen, thematiseert: transcendentiaal, hermeneutisch en deliberatief. Hiermee probeert Böckle het normkritische antithetische ethos van het christendom in de maatschappij te integreren zonder het te seculariseren en zonder de autonome structuur van de menselijke zedelijkheid aan te tasten.

Vanuit deze achtergrond zijn de hoofdstukken van het derde deel vooral inhoudelijk en niet zozeer methodisch van aard. Aan de hand van teksten omtrent de thematiek van de ›Grundwerte‹ wordt de verhouding tussen ethiek en recht in een voor de theoloog Böckle representatieve manier uitgedrukt. De interdisciplinaire thematiek van ethiek en recht toont zich als bijzonder geschikt om de draagwijdte van het theologische profiel van Böckle uit te werken. Aan de hand van drie voorbeelden wordt zichtbaar op welke wijze Böckle de zinontsluitende ervaring van het geloof tot voorwerp van maatschappelijke waardevorming maakt. Hij stelt de religieus-ethische fundering van menselijke waardigheid en de funderende stelling omtrent het geschapen-zijn van de mens door God als bron van eender welke waardenorde in het daglicht waardoor de ontwikkelingsopenheid van de mens en diens vermogen tot groei van de eigen vrijheid door zelfkritiek en daarmee ook de historiciteit van de mens positief begrepen kunnen worden.

Na een verantwoording van de tekstkeuze voor het derde deel concentreert hoofdstuk 13 over ›grondwaarden in de staat en de maatschappij‹ zich op de redenen die voor Böckle maatgevend zijn voor een christelijk verantwoordelijke politiek om de wereldbeschouwelijke neutraliteit van de rechtsstaat en het op functionaliteit gerichte regelsysteem te erkennen. Op de eerste plaats geeft Böckle een theologische fundering vanuit de kerk waarbij het om het verkrijgen van waarden gaat die de fundamentele vrijheid van allen behelzen. Op de tweede plaats erkent hij een beïnvloeding waar christenen dit waardevol fundament vanuit hun mensbeeld van partnerschap en tegen een mensbeeld van loutere keuzevrijheid op concrete situaties toepassen. Een christelijk verantwoordelijke politiek onderscheidt zich volgens Böckle op de derde plaats doordat zij in het openbare debat over de mens en diens samenleven op een integratiekritische wijze het telkens best mogelijk evenwicht van waarden/goederen nastreeft.

In hoofdstuk 14 wordt een eerste voorbeeld uit de zestiger jaren aangehaald waarin Böckle als ethische commentator verschijnt met betrekking tot de vraag naar de strafbaarheid van homoseksuele handelingen. In een tijd waarin de kerkelijke en maatschappelijke acceptatie van homoseksualiteit gering was, gaat Böckle op een voor hem paradigmatische manier te werk om te onderzoeken waar de grenzen van externe inmenging liggen. Hierbij wordt het duidelijk op welke wijze in Böckle's beoordelingen enerzijds de maat van opzettelijkheid ethisch en juridisch richtingwijzend is, dit wil zeggen dat de homoseksuele mens in diens eigen verantwoordelijkheid aangesproken wordt, en anderzijds echter de strafbaarheid van het criterium van de sociale schade afhankelijk gemaakt wordt.

Voor hoofdstuk 15 wordt als tweede voorbeeld uit de praktijk het thema van de ›Friedenssicherung‹ gekozen. Op het einde van de jaren zeventig werkte Böckle als lid van de katholieke werkgroep ›Ontwikkeling en vrede‹ een aantal stellingen uit volgens dewelke de bewapeningspolitiek van de Bondsrepubliek niet in conflict komt met de christelijke grondstelling van liefde voor de vijand. Böckle's kijk op de ethische dimensie van de bergrede, waarin opnieuw gedifferentieerd wordt tussen het individueel-ethische appel en de sociaalethische verplichtingen, ziet de militaire verdediging als ethisch geboden in het geval dat het om de veiligheid van derden gaat. Vanuit het religieuze perspectief bestaat de grondplicht er in om alle mogelijkheden uit te putten om de dialoog te voeren en te stimuleren, inclusief de eventuele mogelijkheid de dreiging van militaire vredesbeveiliging hiervan in dienst te stellen. Voor Böckle, zo wordt zichtbaar, betekent het doen van het juiste in een gebroken wereld de moed te bezitten om over de eigen angst heen verantwoordelijkheid op te nemen in het politieke discours.

Tenslotte houdt het onderzoek in hoofdstuk 16 zich bezig met Böckle's overwegingen hoe ethisch verantwoordbare oriëntaties voor de wetenschap ontwikkeld kunnen worden. Het materiaal bestaat hier uit teksten van Böckle over ›experimenten met mensen‹, voor zover zich daar de vraag naar de grenzen van het vrije onderzoek exemplarisch stelt. Böckle staat voor de vrijheid van onderzoek, echter in het kader van een vrijheidsbegrip dat zich bewust is van de verantwoordelijkheid ten opzichte van de Europese geestelijke cultuur waaruit het stamt. Het geheel van de persoon in diens sociale en transcendente betrekkingen duidelijk maken, is wat Böckle in deze context steeds weer invordert. Zo stelt hij binnen elk specifiek wetenschapsdomein telkens opnieuw het contrapunt tegenover een objectiverende omgang van de wetenschap met de levensprocessen. Böckle's christelijke ethiek zet zich in voor de beschermwaardigheid van het leven vanaf de versmelting van de gameten, helpt om belastingen naar menselijke maatstaven in balans te brengen en doelcriteria te ontwikkelen die de toekomst van de mensheid dienen zonder de autonome structuur van de wetenschap direct aan te tasten.

De theologie die het ethische denken van Franz Böckle gestalte geeft, blijkt vanaf het eerste moment gedragen te worden door de overtuiging, dat christelijk begrepen ›overgave‹ – de grondhouding van een orde van de liefde – naar het leven toegekeerd en voor het leven passend is. Dit wordt op systematische wijze voorgesteld in de hoofdstukken van het eerste en het tweede deel en door de voorbeelden uit de verschillende perioden ook concreet gemaakt. De ontwikkeling van zijn denken doorloopt, filosofisch bekeken, verschillende stadia van toenemende afkeer van het traditionele natuurrecht. De theologische thema's blijven echter dezelfde, en dat werd tot nu toe nauwelijks gezien. Precies deze thema's zijn het die Böckle helpen om het betrokken-zijn van de mens op zichzelf in de ethische grondvraag als onontkoombaar te beklemtonen. De mens die gelooft, *mag* handelen. De affirmatie van deze authentieke menselijke begaafdheid bezit in Böckle's systeem de rang van een theologische plicht.

Böckle's concept gaat uit van het ›Grundrichtigsein‹ van de mens. God heeft deze, reeds in de scheppingswerkelijkheid gefundeerde bestemming van de mens »door de nieuwe wet van de genade vernieuwd naar de laatste voltooiing naar God toe«. Deze theologische overtuiging, die hij op basis van een thomanisch geïnspireerde en zich deze traditie verplicht wetende funderingsstrategie uitwerkt, zet zich ook door in zijn normatieve werk. Böckle verheft de ›humanitas‹ van de mens, het ›humanum‹ tot grondnorm (›norma normans‹) van de ethiek. In zijn geschriften ontwikkelt hij een axiomatic die zowel de menselijke schepselijkheid als de menselijke zelfstandigheid ter sprake brengt. Ofschoon zij op religieuze wijze argumenteert, kenmerkt zij zich tevens door een culturele openheid. Zoals aantoonbaar wordt in de besproken voorbeelden, is de axiologie van Böckle geschikt om de morele en lichamelijke integriteit van de mens in openbare kwesties aan de orde te stellen en present te houden. Vanuit de achtergrond van de genese van Böckle's denken en werk, zoals deze in de voorliggende studie wordt uiteengezet, toont zich hoe Böckle, georiënteerd door zijn theologie, op zijn eigen wijze een politiek van de gave ontwikkelt. Hierin zetten christenen, precies omdat zij hun christen-zijn existentieel politiek verstaan, zich telkens op specifieke wijze in voor een humane wereld.

Vertaling dr. Jan Jans