

Verachtung der Welt – nichts weiter als ein Kapitel Theologiegeschichte

Von Alfons Hämmerl

1. Weltverständnis: bedeutsam für die Ethik

Der Begriff »Weltverachtung« diente der christlichen Tradition lange Zeit als Leitmotiv christlichen Lebens. Heute ist dieser Begriff kaum mehr in Gebrauch; wenn überhaupt, so finden sich explizite Anklänge an diesen Topos christlicher Welthaltung in einigen liturgischen Texten. Und dennoch – so lautet die These dieses Aufsatzes – ist die damit gemeinte Sache bis heute in bestimmten theologischen Schulen lebendig und steht dort sogar im Rang eines Grundansatzes. In der Tat muß betont werden, daß die Auseinandersetzung mit der Problematik, auf die der *Contemptus Mundi*¹ seine spezifische Antwort gibt, für den Theologen unumgänglich und deshalb von bleibender Aktualität ist. Es wird ständig Aufgabe einer reflektierenden Glaubenslehre bleiben, die im christlichen Denken immer vorhandene Polarität von Immanenz und Transzendenz, von Diesseits und Jenseits, Zeitlichkeit und Ewigkeit, Menschlichkeit und Göttlichkeit, kontingentem und absolutem Sein ins rechte Verhältnis zueinander zu setzen. Gerade auch die Moraltheologie hat Anteil an dieser Aufgabe. Sie muß Stellung zu der Frage beziehen, inwieweit und auf welche Weise das Sich-Verhalten des Menschen in der innerweltlichen und zeitlichen Wirklichkeit Bedeutung für seinen Weg zum ewigen Heil hat. Es muß immer wieder geklärt werden, welche Rolle sinnliche Wahrnehmung und menschliche Erfahrung im ganzen einer Moraltheologie einnehmen; und immer drängender wird die Frage, welchen Stellenwert die Vertreter der weltimmanenten Sachgesetzmäßigkeiten, die profanen Wissenschaften und Kultursachbereiche im Kontext einer theologischen Ethik haben.

Ziel dieses Aufsatzes ist es einerseits, den *Contemptus-Mundi*-Topos als einen geschichtlich-realen Lösungsversuch für diese Immanenz-Transzendenzspannung darzustellen, und andererseits aufzuzeigen, welche Alternativen die Theologiegeschichte zu der kontradiktorischen Verhältnisbestimmung von Gott und Welt zur Verfügung stellt. Auf dieser Basis soll deutlich werden, welche weitreichenden Konsequenzen unterschiedliche Grundansätze in Verständnis und Bewertung des Nicht-Göttlichen, also der Welt, für die

¹ »*Contemptus Mundi*« – »Verachtung der Welt« – ist terminus technicus einer bestimmten Tradition christlicher Welthaltung, bzw. deren wesentlicher Aussage, die im folgenden näher zu beschreiben ist. Sie findet ihren schriftlichen Ausdruck in der sogenannten »*Contemptus-Mundi*-Literatur« (auch »*fuga mundi*« = Weltflucht), die einen je unterschiedlich breiten Raum im theologischen Schrifttum der verschiedenen theologischen Epochen seit der Väterzeit bis mindestens ins 17. Jahrhundert einnahm.

Gestalt der jeweiligen Theologie – hier im besonderen der Ethik – zeitigen. Schließlich werden Argumente angeführt, die nicht nur in bezug auf die Theologiegeschichte, sondern auch im Hinblick auf die zeitgenössische Theologie eine kritische Sichtung des jeweils zugrundegelegten Weltverhältnisses nahelegen.

2. Die Welt – »eher nichts als etwas«: das Programm der platonisierend-augustinisierenden Traditionslinie

Die Vertreter des Contemptus-Mundi-Modells postulieren einen grundsätzlichen Widerspruch zwischen Immanenz und Transzendenz. Sie sehen den Menschen unter dem Zwang, sich entweder für das Diesseitige oder für das Jenseitige entscheiden zu müssen, wobei die Entscheidung für die Welt immer die Entscheidung gegen Gott impliziert. Deshalb raten sie, die »Welt zu verachten«. »Weltverachtung« und »Weltflucht« sind ihnen grundlegende Konzepte für die Gestaltung eines christlichen Lebens; nur wer die Welt haßt, kann Gott lieben². Das will nicht heißen, daß die diesseitigen Dinge überhaupt nicht Gegenstand menschlicher Erkenntnis und Zuwendung wären. Sie behalten einen gewissen Wert. Aber entscheidend ist, daß dieser Wert nicht in den Dingen selbst liegt, sondern allein darin, auf das Jenseits zu verweisen. Man betrachtet die Welt ausschließlich als Symbol Gottes. Für sich selbst betrachtet sind die Gegenstände dieser Welt »eher nichts als etwas«, also dem Nichts näher als dem Sein. Entsprechend ist die eigentliche und »wahre« Wirklichkeit im Jenseitigen zu suchen – also in Gott – und zwar nach der Option des Contemptus-Mundi-Modells um Gottes willen. Gerade dieser voluntaristische Zug ist besonders typisch für den Topos »Weltverachtung«. Die Welt als solche und für sich genommen verdient kein Interesse, und derjenige, der die Welt um ihrer Selbst willen zu erkennen trachtet, unterliegt dem Verdikt der »curiositas« – der verderblichen Neugierde.

2.1. Die Herkunft des Motivs »Weltverachtung«

Der Contemptus-Mundi-Gedanke fand in die christliche Sphäre zunächst einmal Einlaß durch die Rezeption und die christliche Transformation antiken Denkens. Wolfgang Stammer resümiert den Grundtenor der griechischen Weltverneinung: »Die Griechen

² Es sei vorneweg darauf verwiesen, daß die biblischen Optionen gegen die »Welt« und das »Fleisch« nicht im Sinne der Contemptus-Mundi-Tradition verstanden werden können, wiewohl diese sich auf sie beruft. Darin herrscht breites Einverständnis der neutestamentlichen Exegese, für die – stellvertretend – angeführt sei, was *U. Wilckens* in seinem Römerbriefkommentar zu Röm 8,13, einem für die Contemptus-Mundi-Tradition »klassischen« Beleg, schreibt: »Sieht man, daß Paulus sonst nie den Leib hellenistisch als den Kerker der Seele versteht, so kann auch V. 13 nicht im Sinne des platonischen Sokrates gemeint sein, der es als Sache des Philosophen empfiehlt, den Leib zu töten und in diesem Sinne zu sterben (vgl. Phaed 65d–66a). Menschliches Leben ist vielmehr wesentlich als leibliches, weshalb das eschatologische ›Heil der Seelen‹ (1 Petr 1, 9) nur als leibliche Existenz gedacht werden kann (Röm 8,11; vgl. 1 Kor 15,35–37; 2 Kor 5,1–10). Mit dem ›Leib‹, dessen Handlungen der Christ töten soll, ist denn auch in Röm 8,13 nicht der irdisch-materielle Leib gemeint, von dem sich das Ich des Christen distanzieren soll, sondern ein leibhaftiges *Tun*, das er sozusagen im Keim ersticken, nicht aufkommen lassen soll«, so *U. Wilckens*. Der Brief an die Römer, (EKK 6/2), Zürich 1980, 135.

fühlten sich ... unter der unentrinnbaren Herrschaft konkreter Verderbens- und Todesmächte, und besonders seit dem Hellenismus setzt ein dramatisches Ringen ein um die Entscheidung zwischen Licht und Finsternis. Orphiker wie Stoiker lehrten – das wissen wir aus Euripides, Platon und Seneca –, Leben und Sterben seien ununterscheidbar auszutauschen; der Mensch lebe auf Erden in einer Art Gefangenschaft; die Seele sei im Körper wie im Kerker oder im Grab eingeschlossen; das Leben sei eine Strafe.«³ Ein übriges tat der Neuplatonismus, besonders repräsentiert durch die Gestalt Plotins. In seinem Denken ist die Vorstellung zentral, daß das wahre Selbst des Menschen »von der oberen Welt herabgekommen ist«⁴ und daß sich in der oberen Welt auch die seinem Selbst verwandte Wesenheit befindet. In diesem Zusammenhang wird das Motiv der »Flucht« bedeutsam. »Das ist das Leben der Götter und göttlicher, seliger Menschen, Abscheiden von allem andern was hienieden ist, ein Leben, das nicht nach dem Irdischen lüstet, Flucht des Einsamen zum Einsamen«⁵. Das Innere der Seele, die mit dem eigentlichen Wesen des Menschen identifiziert wird, nennt Plotin einen »heiligen Tempel«⁶, in dem es zu bleiben gilt; das mit Augen Gesehene muß draußen bleiben. Das der Seele Äußere ist nur »Abbild, Abdruck, Schatten«⁷, wohingegen die wahre Wirklichkeit im Inneren der Seele zu suchen ist, das gleichzeitig auch der ihr gemäße Ort ist. Deshalb lautet die Devise: »So laßt uns fliehen in unsere geliebte Heimat.«⁸ Die innere Heimat der Seele bekommt den Charakter einer Gegenwelt zur gegenständlichen Wirklichkeit: Das »Außen« ist das diesseitige, daß »Innen« steht dem Jenseits nahe.

2.2. Der Eingang des Motivs »Weltverachtung« in die christliche Sphäre

Die entscheidende Gestalt für die »Taufe« des Motivs ist der heilige Augustinus. Ein Grundaxiom seiner Theologie ist die Vorstellung, daß das Bleibende und Unveränderbare in der Stufung des Seins höher angesiedelt sei als das Vergängliche und Wandelbare. Weil alle konkret erfahrbare Wirklichkeit sich aber eben gerade nicht als bleibend und unwandelbar erweist, kann nur das Unsichtbare als wahre Wirklichkeit anerkannt werden. Daran schließt sich ganz folgerichtig die Aufforderung an, sich von den trügerischen Dingen der Welt abzuwenden und sich nach der wahren, jenseitigen Wirklichkeit auszurichten. »Wie brannte ich, mein Gott, wie brannte ich darauf, vom Irdischen fort wieder zu dir zu eilen.«⁹ Ein besonders sprechendes Beispiel für die Weltflucht Augustins ist seine Aufnahme der »curiositas« in den Lasterkatalog. Verderbliche Neugierde ist es, sich für die Welt um ihrer selbst willen zu interessieren. Sein Konzept christlicher Bildung ist ein straff auf das Ziel der Erkenntnis Gottes und des ewigen Heils hingeeordnetes Wissen¹⁰. Die gegenständliche Welt, die »Natur«, wurde nur noch als Symbol Gottes betrachtet,

³ W. Stammer, *Frau Welt. Eine mittelalterliche Allegorie* (FUR NF 23), Fribourg 1959.

⁴ Plot., *enn.* I, 2.6.

⁵ Ebd., VI, 9.11.

⁶ Ebd., I, 6.8.

⁷ Ebd.

⁸ Ebd.

⁹ Conf. III, 3.8.

¹⁰ Vgl. H.-J. Marrou, *Augustinus und das Ende der antiken Bildung*, Paderborn 1982, 296.

das über die »Natur« im ursprünglichen Sinne hinauswies¹¹. Gottesliebe und Liebe zur Schöpfung sind nicht vereinbar: »Denn weniger liebt dich, der mit dir noch etwas anderes liebt, was er nicht deinetwegen liebt«¹².

Auf dem durch Augustinus gelegten Fundament der Weltverachtung bauen schließlich viele mittelalterliche Autoren auf, die – vereinfacht gesagt – einer augustinisierenden theologischen Richtung angehören. Bei aller Unterschiedlichkeit ist ihnen allen die Vorstellung von der Unvereinbarkeit von Gottes- und Weltliebe gemeinsam. Ethisch gewendet ergibt sich aus der Annahme des ontischen Versagens der Welt und ihrer Vergänglichkeit das Grundmuster der Sünde. Sie besteht im psychologischen Versagen des Menschen im Umgang mit der Welt – verdichtet im Begriff der Curiositas, der verderblichen Neugierde. Von dem Christen, der die Sünde meiden will, ist gefordert, gegen die Anziehungskraft der irdischen Güter zu kämpfen, sich nicht allzusehr, auf keinen Fall um ihrer Selbst willen, für sie zu interessieren, das heißt, er muß die Welt verachten.

3. »Welt« als gute Schöpfung mit relativem Eigenstand – die aristotelisch-thomasische Tradition

Das Gegenmodell zum contemptus mundi, beispielhaft repräsentiert durch die Gestalt des Thomas von Aquin – aber auch anderer in der Traditionslinie des Aristoteles stehender Denker – betont selbstverständlich ebenfalls sehr deutlich die Unterschiedenheit zwischen Welt und Gott. Die Wirklichkeiten Gottes und der Welt werden aber nicht auf derselben Ebene gedacht, so daß ihre Unterschiedenheit einen kontradiktorischen Widerspruch implizieren würde, sondern Gott wird als transzendentaler Grund der Welt vorgestellt. Dadurch treten Gott und Welt nicht in Konkurrenz zueinander. Der jenseitige Grund löscht die Ursächlichkeit des Diesseits nicht aus. Wenn alles in der Welt »weltlich« erklärt werden kann, so ist damit die Stellung Gottes dennoch nicht angegriffen; denn er ist die »Bedingung der Möglichkeit« dafür, daß die Welt überhaupt ist, daß sie sinnreich geordnet und deshalb überhaupt einer Erklärung und Deutung zugänglich ist. So entsteht ein Freiraum für das menschliche Erkenntnisstreben aus der Verhältnisbestimmung zwischen Allwirksamkeit Gottes und Eigenwirksamkeit der weltlichen Ursachen, zwischen der causa prima und den causae secundae. Das bedeutet, daß Thomas die Welt nicht aus dem unmittelbaren Einwirken Gottes versteht, sondern zunächst aus ihren eigenen Gesetzen und Ursachen heraus, die der menschlichen ratio prinzipiell zugänglich sind. Dabei wird Gott nichts von seiner Größe und Erhabenheit genommen. Er bleibt der Begründer alles Seienden; er als ipsum esse bewirkt, daß Seiendes ist; er setzt die Welt ins Dasein und erhält sie im Sein. Ohne ihn fiel alles ins Nichts zurück. In philosophische Terminologie gefaßt heißt das Zuvorgesagte, daß die causa prima und die

¹¹ Vgl. K. Flasch, *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli* (Universal-Bibliothek 8342 [8]), Stuttgart 1987, 117.

¹² Conf. XIX,29,40; H. Blumenberg, *Der Prozeß der theoretischen Neugierde* (stw 24), Frankfurt 1973, 105, macht darauf aufmerksam, daß Augustinus zwar gegen die Gnosis die Dienste der Philosophie in Anspruch genommen habe, ihr aber nach der Überwindung des Manichäismus deutliche Vorbehalte entgegenbringe.

causae secundae nicht in linearer Anordnung zueinander liegen, sondern die Erstursache der transzendentale Grund der Zweitursachen ist; jedoch beide, die geschöpflichen causae secundae wie die göttliche causa prima sind für das Eintreten einer Wirkung notwendig. Sie lassen sich nicht ineinander aufheben¹³. Unter dieser Voraussetzung fordert die Liebe zu Gott vom Menschen nicht die Verachtung der Welt, sondern ihre Anerkennung als Schöpfung. Wer sich ihr »radikal« zuwendet, wendet sich nicht von Gott ab, sondern findet ihn gerade. Interessanterweise kennt auch Thomas durchaus den Begriff der curiositas, aber bei ihm gewinnt er einen anderen, sogar gegenteiligen Sinn: nicht wie in der augustinischen Bestimmung des Begriffs besteht die curiositas darin, daß der Mensch sich zu sehr für die Welt als Welt interessiert, sondern darin, daß der Mensch in seinem Erkenntnisstreben sich vorzeitig zufrieden gibt und damit nicht zur Wahrheit vordringt, die in der Tiefe der geschaffenen Welt auf Gott verweist. Curiositas ist hier also nicht Übertreibung, sondern Untertreibung des theoretischen Bemühens, »in der Flüchtigkeit und vorzeitig genügsamen Inkonsequenz des Erkenntnisverlangens, in einem Mangel an jener ›Gründlichkeit‹, die den Tiefgang der Gegenstände in ihrer Verweisung auf ihre Herkunft und ihren letzten Ursprung auszuschöpfen hat«¹⁴. Darin spricht Thomas sein Votum für die »Weltlichkeit der Welt« aus – für die Anerkennung der Welt als Schöpfung Gottes. Sie ist nicht nur Symbol Gottes, sondern eine Wirklichkeit eigenen Rechts und eigenen Bestandes. Die Gottähnlichkeit der Kreatur bezieht sich nicht nur auf ihr Sein, sondern auch auf ihr Wirken. Ähnlich ihrem Schöpfer, kann sie anderen Wirklichkeiten Ursache werden¹⁵. Die Welt ist es wert, erforscht zu werden, und wer sich auf dieses Unternehmen einläßt, verliert sich nicht im Nichts, sondern hat es mit Wahrheit zu tun¹⁶.

4. Unterschiedliche Konsequenzen der beiden Ansätze für Theologie und Ethik

4.1. Normbegründung durch formale Autorität in Konsequenz des Contemptus-Mundi-Topos

Befragt man beide Modelle auf ihre Konsequenzen für den Ansatz einer theologischen Ethik, so ergeben sich gravierende Unterschiede. Nach dem Konzept der Weltverachtung können aus der weltimmanenten Wirklichkeit keine Strukturen abgelesen werden, die gegenüber Gott und in bezug auf das Heil von Bedeutung wären. Letztes und im Grunde einziges Kriterium ist der Wille Gottes, worin aber der Wille Gottes besteht, kann wiederum nur aus dem Willen Gottes entnommen werden, weil keine Größe existiert, die etwas Anderes wäre als dieser Selbst. Daß dieses Modell sehr ideologieanfällig ist, wird deutlich, wenn man bedenkt, daß es Menschen sind, die diesem Willen Gottes Gehör ver-

¹³ T. v. Aquin, De veritate, q. 2, a. 14 ad 5.

¹⁴ H. Blumenberg, Der Prozeß der theoretischen Neugierde (wie Anm. 12), 132.

¹⁵ T. v. Aquin, Summa contra gentiles IV, 69.

¹⁶ »Universitas creaturarum nunquam in nihilum redigetur«, so T. v. Aquin, De pot. q. 5, a. 4.

schaffen müssen. »Unterscheidung der Geister« dürfte hier sehr schwer und vermutlich auch der Gefahr des Irrtums ausgesetzt sein. Entscheidung für diese oder jene Handlungsweise kann vor solchem Hintergrund eigentlich nur aufgrund von göttlicher (oder quasi-göttlicher, jedenfalls nicht mehr hinterfragbarer) Autorität herbeigeführt werden, und es besteht im Prinzip nur die Alternative der Annahme oder der Ablehnung, des Gehorsams oder der Verweigerung. Eine solche Ethik kennt letztlich nur die Ebene »gut« oder »böse«, nicht aber die von »richtig« oder »falsch«. Genauer gesagt: Zwar wird auch hier das Kriterium der Richtigkeit intendiert sein; die Frage nach ihr wird aber nicht konsequent auf der Ebene des rationalen Diskurses ausgetragen, sondern vorschnell – und damit sachfremd – durch die Forderung nach Annahme eines durch formale Autorität legitimierten Gutes entschieden. Als Beispiel für einen solchen Sachverhalt mag ein Abschnitt aus der Enzyklika »Persona humana«¹⁷ dienen. Unter Nummer 9 wird dort zur Problematik der Masturbation gesagt: »Was auch immer der Wert gewisser Argumente biologischer oder philosophischer Natur sein mag, deren sich die Theologen mitunter bedient haben, Tatsache ist, daß sowohl das kirchliche Lehramt in seiner langen und stets gleichbleibenden Überlieferung als auch das sittliche Empfinden der Gläubigen niemals gezögert haben, die Masturbation als eine zuinnerst schwer ordnungswidrige Handlung zu brandmarken.« Überall dort, wo wie in dem genannten Beispiel die Erkenntnisse profaner Wissenschaft – hier: der Humanwissenschaften und der Philosophie – als irrelevant beiseite geschoben und die Frage nach dem richtigen und guten Handeln vom Autoritäts- oder Traditionsargument her entschieden wird, ist ein typischer Sachverhalt des Contemptus-Mundi-Topos erfüllt¹⁸.

4.2. Normbegründung durch die Autorität der rationalen Argumentationals Konsequenz des Eigenstands der Welt

Einen ganz anderen Weg geht die Normbegründung im Rahmen einer Ethik, die auf der Vorstellung eines transzendentalen Verhältnisses zwischen Gott und Welt basiert. Weil hier die diesseitige Wirklichkeit wahre Wirklichkeit ist, die auch unter Absehung Gottes zunächst einmal für sich selbst etwas ist, stellt sich nicht nur die Frage nach dem Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes, also die Frage nach dem Guten oder Bösen, sondern hier muß die gute Gesinnung immer noch einmal an ihrer konkreten Umsetzung gemessen werden. Diese aber steht unter dem Kriterium der »Richtigkeit«. Die Frage nach dem Richtigen läßt sich nicht durch die bloße gute Gesinnung allein beantworten, sondern die Ebene der Richtigkeit hat einen eigenen, nicht auf die Frage der Gesinnung reduzierbaren Stellenwert. Während der Contemptus-Mundi-Topos extreme voluntaristische Züge trägt, sieht man hier die Vernunft in einer unersetzlich wichtigen Rolle: Sie ist

¹⁷ Vgl. Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zu einigen Fragen der Sexualethik (VApS 1), Bonn 1975 = AAS 68 (1976) 77–96.

¹⁸ Zur Klarheit ist hier anzumerken, daß hier gar nicht einmal über die Richtigkeit der vom Lehramt vorgenommenen sittlichen Wertung geurteilt werden soll, sondern nur die Argumentationsstruktur, die auf dem Weg zu dieser Wertung beschritten wird, beschrieben und klassifiziert werden. Hier allerdings muß die Kritik angebracht werden, daß – übrigens nach langer moraltheologischer Tradition – das Autoritätsargument das schwächste ist und für sich allein nicht ausreicht, eine Norm zu begründen. Autoritäts- und Traditionsargument können lediglich als zusätzliche Untermauerung einer rationalen Begründung dienen.

das Instrument, das dem guten Willen die »Richtung« gibt. Eigentlich geht es dabei um nichts Anderes als um die Sorge dafür, daß gute Gesinnung auch konkrete Realisierung finde, bzw. daß das Handeln des Menschen dem Anspruch der Wirklichkeit gerecht werde.

Mit dem vieldiskutierten Begriffspaar »Deontologie – Teleologie« läßt sich noch einmal verdeutlichen, was gemeint ist. Eine so verstandene Ethik kann nicht deontologisch verfaßt sein, sondern sie bemißt die konkrete Umsetzung des Gutsein-Wollens an den Folgen der konkret vorgenommenen Handlung; sie ist also teleologische Ethik. Einen »deontologischen Aspekt« integriert diese teleologische Ethik aber dennoch in sich, und dies ist die dem teleologischen Prozeß zugrundeliegende Option, sich dem Anspruch der Wirklichkeit – grundsätzlich – stellen zu wollen. Traditionell gesprochen: Auch wer teleologisch argumentiert, will als Christ am Ende nichts Anderes, als den Willen Gottes zu tun. Aber wenn es um die konkrete Umsetzung des guten Willens in richtiges, dem Guten gemäßes Handeln geht, so beginnt der rational-normative Diskurs¹⁹. Dazu zieht teleologische Ethik die verschiedenen profanen Wissenssachbereiche zu Rate, die auf dem jeweils in Frage stehenden Gebiet so sachkundig sind, daß sie die Folgen von vorgenommenen Handlungen abschätzen können. Deshalb setzt sie auf den Dialog mit den Wissenschaften und bindet die daraus erwachsenden Erkenntnisse in die Normbildung ein. Grundsätzlich läßt sich sagen, daß sie materiaethische Normen nicht aufgrund von Autorität, sondern durch Einsicht und Erkenntnis findet. Ein spezifisches Merkmal einer solchen Ethik ist auch, daß sie keine konkreten Handlungen kennt, die ohne Rücksicht auf die Umstände als gut oder schlecht gewertet würden, weil eben das Gutsein-Wollen allein noch nicht die gute Handlung nach sich zieht. In Respektierung der Grenze von Kontingenz und Absolutem geht es ihr vielmehr um die Realisierung des absoluten Gutseins im Bereich der kontingenten Wirklichkeit – dies aber immer nur als vorläufige Konkretion. Zwar gründet sich alle Wertung – wie bei der deontologischen Ethik – im Kriterium der Ausrichtung auf das schlechthin Gute; diese muß sich aber an der Frage nach dem Richtigen je neu korrigieren. Dies ist das teleologische Element, das die Normfindung erst vervollständigt²⁰.

¹⁹ Ganz richtig stellt *J. Sun Hsiao-chih*, Heiligt die gute Absicht ein schlechtes Mittel? Die Kontroverse über Teleologie und Deontologie in der Moralbegründung unter besonderer Berücksichtigung von Josef Fuchs und Robert Spaemann, (Diss.P 12), St. Ottilien 1994, 31–32, fest, daß eigentlich niemand daran zweifelt, »ob man sittlich gut [...] sein und handeln soll oder nicht. Anders ist es aber bei den Fragen nach sittlicher Richtigkeit. [...] Es ist [...] in diesem Bereich nicht immer leicht zu finden, was in concreto human [...] sein kann.«

²⁰ Vom Utilitarismus unterscheidet sich teleologische Ethik durch die Weite des Horizontes, innerhalb dessen die Handlungsfolgen betrachtet werden. Der Teleologe bleibt nicht bei der immanenten Wirklichkeit stehen, sondern sein Blick transzendiert die Welt auf ihren (allerdings transzendental verstandenen) Ursprung hin: er betrachtet die Welt als Schöpfung Gottes und stellt sich unter die Grundoption, den aus der Schöpfung herantretenden Anspruch der Wirklichkeit als den Willen Gottes zu verstehen.

5. Die bleibende Aktualität der Unterscheidung von Weltverachtung und Weltbejahung

Wenn man das Konzept des contemptus mundi einerseits und des besonders mit dem Namen Thomas von Aquin verbundenen Modells eines transzendentaltheologischen Ansatzes andererseits vergleicht, wird schnell deutlich, wie sehr diese Alternativen auch heute noch zur Debatte stehen. Zunächst sei noch einmal ausdrücklich zugestanden, daß der Aufruf zur Weltverachtung ein sehr berechtigtes Anliegen verfolgt, das der Christ nicht außer acht lassen darf. Die außer-göttliche Wirklichkeit wird nur dann adäquat verstanden und behandelt, wenn sie im Bezug zu ihrem Ursprung gesehen wird. Es braucht nicht gelehrt zu werden, daß der Mensch tatsächlich in der Gefahr steht, sich so in die weltlichen Dinge zu verlieren, daß er sein letztes Ziel aus den Augen verliert²¹. Jedoch ist der Contemptus-Mundi-Ruf wenig geeignet, dieses berechnete Anliegen in angemessener Weise zur Geltung zu bringen. Denn über allem darf nicht vergessen werden, daß der Welt als Schöpfung das »sehr gut« aus dem Munde Gottes zugesprochen ist. Diese positive Wertung hat auch nach dem Sündenfall ihre Gültigkeit nicht verloren – hier unterscheidet sich ja gerade – typisierend gesprochen – das optimistisch-katholische vom eher pessimistisch-protestantischen Weltverständnis²². Weit geeigneter, die Rationalität der Welt einerseits und ihre schöpfungstheologisch geforderte Eigenständigkeit andererseits zu berücksichtigen, erscheint die transzendente Verhältnisbestimmung von Gott und Welt – oben dargestellt am Beispiel des thomasischen Entwurfs. Deshalb ist eine wachsame, nüchterne Prüfung heutiger Theologien unter den genannten Kriterien geboten. Dazu aber ist – um die verschiedenen Möglichkeiten adäquat, das heißt: auch in ihren praktischen Konsequenzen, zu erkennen – eine gute Kenntnis des Contemptus-Mundi-Gedankens erforderlich. Wer diese Kenntnis besitzt, dem steht offenkundig vor Augen, daß – wiewohl der Begriff »Weltverachtung« kaum mehr gebraucht wird – die Sache des contemptus mundi durchaus noch virulent ist. Am Beispiel der Diskussion um die sehr aktuelle Frage nach der Erlaubtheit von Lebendspende menschlicher Organe lassen sich zwei grundsätzlich verschiedene Verhältnisbestimmungen von Gott und Welt und in Konsequenz dazu zwei ebenso verschiedene Argumentationstypen zeigen. Die einen halten jeden Eingriff in die Integrität des menschlichen Körpers – verstanden als »Natur« im Sinne eines neuscholastischen Naturrechtsbegriffs – für eine Bestreitung des Herrschaftsrechts Gottes. Gott wird in einem kategorialen Sinn als Herr über Leben und Tod verstanden, so daß jede Selbstverfügung des Menschen in direkte Konkurrenz zur Souveränität Gottes gerät und von daher folgerichtig ausgeschlossen werden muß.

²¹ Diese Gefahr hat wohl *Alanus ab Insulis* vor Augen, wenn er schreibt: »Vanitas curiositatis est, secundum quam homo expendit omnem curam suam in mundanis«, so *Summa de arte praedicatoria*, Cap. 2: De mundi contemptu; PL 210, 115.

²² Nur auf der Basis einer – trotz Beschädigung durch die Sünde – optimistischen Welthaltung kann wohl die Heilige Schrift als »Gottes Wort in Menschenmund« gedeutet werden, so daß die Tradition – verstanden als geschichtlich-kategoriale Entfaltung von Gottes Wort in menschlicher Kultur – nicht nur nicht als Verfälschung, sondern vielmehr als für die Hörbarkeit des Wortes notwendige Vermittlung gewertet werden.

Der andere Argumentationsweg bestreitet keineswegs die Macht Gottes über Welt und Mensch, versteht aber die Ursächlichkeit Gottes im transzendentalen Sinne und deutet Selbstverfügung des Menschen deshalb nicht in jedem Fall als Konkurrenz zur göttlichen Allmacht; Selbstverfügung des Menschen kann unter Umständen auch als Mitwirkung an der göttlichen Souveränität gedeutet werden, sofern sie in Verantwortung gegenüber dem Willen Gottes ausgeübt wird. Entscheidung wird bei diesem Argumentationstyp nicht auf autoritativem Weg herbeigeführt, sondern man begibt sich durch rationale Argumentation auf die Suche nach dem sittlich Richtigen, und dies unter dem Anspruch, das sittlich Gute konkret tun zu wollen. Im vorliegenden Beispiel wird – wie oft – der Begriff der Menschenwürde, der aus dem Theologumenon von der Gottebenbildlichkeit hergeleitet ist, eine Schlüsselrolle spielen²³.

Ein anderes, zeitlich schon etwas zurückliegendes, aber immer noch aktuelles, dramatisches Beispiel demonstriert, wie bei der Findung und Begründung von Normen die Kompetenz der profanen Wissenschaften, insbesondere der Humanwissenschaften, ausgeschlossen, der Dialog mit ihnen sogar verweigert werden kann, um rein monologisch aus dem Anspruch auf Besitz der Wahrheit heraus und aufgrund von bloßer Autorität zu argumentieren; hier ist die Lebendigkeit des *contemptus mundi* überdeutlich.

Gemeint ist die Enzyklika »*Humanae Vitae*«, Art. 28. In einem ausdrücklich an die »Lehrer der Moraltheologie« gerichteten Schlußappell werden die Moraltheologen aufgefordert, die kirchliche Ehelehre in »aufrichtigem Gehorsam« darzulegen. An entscheidender Stelle heißt es: »Wie ihr wohl wißt, verpflichtet euch dieser Gehorsam nicht so sehr wegen der beigebrachten Beweisgründe, als wegen des Lichtes des Heiligen Geistes, mit dem besonders die Hirten der Kirche bei der Darlegung der Wahrheit ausgestattet sind.« Hier führt eine offensichtlich auch den Autoren bekannte Schwäche in der rationalen Argumentation nicht zu Konsequenzen im Bereich der materiaethischen Normen. Die Kompetenz der Humanwissenschaften wird geringgeschätzt; die Frage nach dem Richtigen wird in die Forderung nach Gehorsam aufgelöst. Allein an ihm und gar nicht mehr an der rationalen Reflexion, also am Kriterium der Richtigkeit, wird die Frage nach dem Guten und Bösen entschieden. Demgegenüber sollte jedoch – entsprechend dem thomasischen Modell – beachtet werden, daß es gerade die sittliche »Gutheit« ist, die danach verlangt, das sittlich Richtige zu tun und das sittlich Falsche zu meiden. »Was aber das sittliche Richtige bzw. das sittlich Falsche bedeutet, kann nicht mehr zirkulär aus der sittlichen Gutheit geschlossen werden. Zu ihrer Konkretisierung bedarf es weiterer Untersuchungen dessen, was anthropologisch dem echten Menschsein entspricht und was axiologisch die echte Wertverwirklichung für das Menschsein bedeutet. So liegt es nahe ... – genau wie die erstere (sc. die Gutheit) fordert – die Aufmerksamkeit ganz auf die letztere (sc. die Richtigkeit) zu richten«²⁴. Dieses Anliegen wird sich gerade derjenige zu eigen machen, dem daran liegt, daß das Wort des christlichen Glaubens und der

²³ Zur Frage nach dem in beiden Argumenten zugrundeliegenden Gottesbild vgl. *J. Fuchs*, Gott – der Herr über Leben und Tod, in: *StZ* 214 (1996) 328–336; speziell zur Argumentation in der Frage der Lebendspende vgl. den Aufsatz von *A.G. Schuster*, Organspende von Lebenden. Eine kritische Auseinandersetzung mit *R. Egenters* Auslegung des Totalitätsprinzips in diesem Heft.

²⁴ Vgl. *J. Sun Hsiao-chih*, Heiligt die gute Absicht ein schlechtes Mittel? (wie Anm. 19), 31.

Kirche auch in der gegenwärtigen und zukünftigen Welt Gewicht behält; er wird an die Theologen wie an die Träger des kirchlichen Amtes appellieren, in der Ethik »plausibel«, das heißt rational zu argumentieren. Dies ist nicht gemein mit billiger Anbiederung an den Zeitgeist oder verwaschener Profillosigkeit, sondern wird schlicht dem 1 Petr 3,15 erhobenen Anspruch gerecht, Auskunft und Rechenschaft über den eigenen Glauben zu erteilen, und wohl auch über das aus dem Glauben abgeleitete bzw. sich auf diesen berufende Handeln. Konsequenterweise ist deshalb auf Überwindung des Contemptus-Mundi-Schemas zu plädieren. Zu hoffen ist auf eine mutige Öffnung hin zu dem von Thomas von Aquin entwickelten Modell eines transzendentalen Verhältnisses von Gott und Welt. Es darf darauf vertraut werden, daß die profane Sachgesetzlichkeit und die Weltlichkeit der Welt nicht an Gott und seinem Willen vorbeiführen, wenn nur die Welt als Schöpfung Gottes völlig ernst genommen wird. Wer dieses Wagnis eingeht, der erfährt: Der Welt auf den Grund zu gehen heißt nicht, Gott zu verlieren, sondern im Gegenteil, Ihn zu finden²⁵.

²⁵ Zur Vertiefung der Problematik vgl. A. Hämmerl, *Die Welt – Symbol Gottes oder eigenständige Wirklichkeit? Verachtung und Hochschätzung der Welt bei Heinrich von Langenstein* († 1397) (SGK.MT 31), Regensburg 1994.