Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 30 (1952)

Artikel: Zum Problem des christozentrischen Aufbaues der Moraltheologie
Autor: Kraus, J.
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-762306

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 14.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Zum Problem des christozentrischen Aufbaues der Moraltheologie

Von Dr. Joh. KRAUS

Die zahlreichen Sachprobleme, die der Umbruch der Zeit und der Neuaufbau unserer gesellschaftlichen, wirtschaftlichen, politischen Verhältnisse dem Moraltheologen heute stellen, dürfen den Blick nicht von der nicht weniger wichtigen Diskussion über methodische und prinzipielle moraltheologische Probleme ablenken. Die energisch erhobene Forderung auf christozentrischen Aufbau der Moraltheologie hat viele Quellen. Ivo Zeiger hat sie in den Stimmen der Zeit aufgewiesen [1]. Das für uns Wichtigste hebe ich mit seinen eignen Worten hervor: « Die wissenschaftliche Tugendlehre ... geriet durch die Hochscholastik in den Bannkreis des aristotelischen Finis- und Tugendgedanken, d. h. von Gedankengängen, die wohl die metaphysischen Zusammenhänge bis in ihre letzten Tiefen für alle Zeit gültig aufwiesen, die aber doch nur ein reichlich abstraktes Moralsystem zu erzeugen vermochten. Es fehlte das Anschauungsbild, das voll Einfachheit und packender Vornehmheit auch den schlichten Gläubigen hätte begeistern können; es fehlte nicht zuletzt die Krönung des Ganzen, da ja die Aszese abgespalten war. Und doch sagt uns die Erfahrung, daß ein sittliches Ideal, das nur auf abstrakten Überlegungen beruht, bleich und lebensschwach bleibt. » [2] Doch will man nicht bloß in der praktischen Verkündigung die wissenschaftlich abstrakt-metaphysisch entwickelte Lehre am Beispiel Christi veranschaulichen, sondern in der wissenschaftlichen Erfassung und Darstellung der Lehre methodisch vom Beispiel und der Lehre Christi ausgehen. Auf Grund seiner Enquête über moderne

[1] Ivo Zeiger S. J., Katholische Moraltheologie heute, in Stimmen der Zeit, Bd. 134 (1938) 143-153.

[2] Ders. 149.

Strömungen in der Moraltheologie kommt G. Thils zur Forderung: « La morale devrait être plus pleinement *chrétienne* dans toutes ses perspectives ... Le Christ ne se détache point assez au centre de la morale. »[1] Daß man mit der methodischen Zentralstellung der Nachfolge Christi in der Moraltheologie mehr meint als eine nur « konkretisierende Formgebung », eine « evangelische Modalität », wie es Buys ausgedrückt hat, ist ganz offensichtlich. « Die Vorkämpfer einer christologischen Moraltheologie sind aber nicht zufrieden mit einer evangelischen Modalität; sie wünschen eine Moraltheologie, die *wesentlich* christologisch ist »[2]; sie soll « prinzipiell christologisch », « christozentrisch » aufgebaut sein[3]. Th. Soiron fordert daher: « Die theologische Entfaltung der Lehre vom christlichen Leben ist von jeder Form der Ethik darin wesentlich unterschieden, daß sie die Erlösung in Christus zur Voraussetzung hat. Sie muß darum von *dem* Menschen ausgehen und ist auf *den* Menschen ausgerichtet, der als Kind Adams der Erbsünde verfallen und in der Taufe zum Gliede des mystischen Leibes Christi geworden ist. Somit ist die Moraltheologie eine andere Form der Entfaltung der Leib-Christi-Lehre. »[4] Notker Krautwig sucht schärfer das unterscheidende Merkmal herauszuarbeiten, wenn er seine Stellungnahme zu anderen Wesensbestimmungen der Moraltheologie dahin präzisiert: « Keine Wesenbestimmung darf den Anschein erwecken, als ob das christliche Handeln in seinem Tiefsten nur in der Durchführung hoher Ideen bestünde. Kein Netz von Moralvorschriften, keine bloße Tugendlehre, kein Gesetzessystem, kein Ideenreich bestimmt im letzten das christliche Leben, sondern ausschließlich und allein Christus. Alles andere scheint am Entscheidenden und Eigentlichen vorbeizugehen, nämlich daran, daß das « In-Christus-Jesus-sein » das Wesen christlicher Existenz bedeutet. Gewiß ist es so, daß die Dinge der Welt in ihrem Sein auch ein Sollen bergen, das beachtet sein will, daß die Ordnungen der Welt einen Anspruch einschließen, der sich in Geboten und Verboten äußert, daß eine Welt sittlicher Werte existiert, die auf die Verwirklichung durch die freie Geistperson angewiesen sind, daß ein Reich

[1] G. Thils, Tendances actuelles en théologie morale, 1940, IX, X (bei Alph. van Kol, 9).

[2] Alph. van Kol S. J., « Christus » Plaats in S. Thomas' Moraalsysteem, Bijdragen-Bibliotheek, uitgegeven door de philosophische en theologische Fakulteiten der Nord-en Zuid-Nederlandse Jezuieten, Deel 1, Roermond-Maaseik, 1947, 14.

[3] Ders. 11 f.; 9.

[4] Thaddäus Soiron O. F. M., Das Christusgeheimnis und das christliche Leben, in Wissenschaft und Weisheit, 13. Jg. (1950) 99.

fruchtbarer Ideen offen steht, die nach Erfüllung drängen. An all den Ansprüchen, Geboten und Verboten kann der Christ nicht vorübergehen, der weiß, daß hinter allem der Wille des Schöpfers dieser Welt steht. Aber das alles ist noch nicht das eigentlich Christliche. Wenn das « In-Christus-Jesus-Sein » das Wesen christlichen Seins ist, dann ist es auch die Grundlage christlichen Handelns, dann besteht die christliche Lebensaufgabe darin, den Wert zu verwirklichen, der sich in *diesem* Sein auftut, das zu entfalten, was in *diesem* Sein nach Leben und Gestaltung drängt. Das schließt alles übrige nicht aus ; denn wenn Christus das kosmische und das gnadenhafte Haupt der Menschheit ist, dann steht kein Ding und keine Ordnung außer ihm. Wohl aber ist damit gesagt, daß es nur *eine einzige letzte Norm* christlichen Handelns gibt, und das ist die Person Christi, in der alle anderen Normen sittlichen Handelns, personaler oder sachlicher Art, ihr Zentrum und ihre Erfüllung finden müssen. Nur dann, wenn Normen, Regeln, Verordnungen, Gesetze, Tugenden und Ideen dem « In-Christus-Jesus-Sein » eingeordnet sind, ihm dienen und es erfüllen, nur dann werden sie christliche Lebensnormen, die von Christus ihre erlösende Kraft und ihre Taufe empfangen. »[1] Neben dem vielen Selbstverständlichen, das hier gesagt wird, und das kein Theologe gleich welcher Methode geleugnet hat, scheint mir das Wesentliche darin zu liegen, daß die Aufgabe der Moraltheologie auf den Bereich des « eigentlich Christlichen » eingeengt und die *Person* Christi als einzige letzte « *Norm* » « christlichen Handelns, insofern es *eigentlich* christlich ist, angesehen wird, das will sagen, als pneumatischer Christus ist er « tragendes Element » oder « Prinzip » der Handlung, als geschichtlicher Christus ihr « auslösender Faktor »[2]. Krautwigs Ausführungen sagen uns wohl deutlich, daß Moralvorschriften, die in Geboten und Verboten sich äußernden Ordnungen der Welt, weil sie Ausdruck des Schöpferwillens Gottes sind, im christlichen *Leben* Beachtung finden müssen, er sagt uns aber nicht, ob sie in einer christologisch aufgebauten Moral*theologie* noch einen Platz haben, bzw. welchen. Wenn die *christliche* Moraltheologie ihrer Wesensbestimmung nach auf die wissenschaftliche Erfassung des « *eigentlich* Christlichen » eingeengt wird, deren Aufgabe es ist, die *Person* Christi als einzige letzte Norm, d. h. den pneumatischen Christus als

[1] Notker Krautwig O. F. M., « Entfaltung der Herrlichkeit Christi ». Eine Wesensbestimmung katholischer Moraltheologie, in Wissenschaft und Weisheit, Jg. 7 (1940) 85 f.

[2] Ders. 83.

Prinzip der Handlungen und den geschichtlichen Christus als auslösenden Faktor darzustellen, dürfte es konsequenterweise nicht mehr zu ihrem Aufgabenbereiche gehören, die *natürlichen* Normen wissenschaftlich zu entwickeln. Die immanente *Tendenz* des methodischen Ansatzpunktes drängt deshalb in die Richtung, die bisher übliche Moraltheologie aufzuspalten in eine christologisch gehaltene *Vorbildethik* und eine philosophische *Normethik*. Im Anschlusse an M. Scheler sieht Tillmann den Unterschied zwischen Vorbild und Norm darin, daß « das erstere das individuale Sein der Person, die als Vorbild gilt, nicht auslöscht, während die Norm, ihrem Wesen entsprechend, allgemein nach Gültigkeit und Inhalt ist » ... « Im Vorbild ist die Erfüllung der allgemeinen Norm in individueller Lebensformung gegeben und zur Nachahmung aufgegeben »[1]. Eine als Vorbildethik gedachte christliche Moraltheologie kann *als solche*, d. h. aus ihrem Formalobjekte heraus nicht mehr die allgemeinen (Sach-)Normen entwickeln, sie setzt sie vielmehr voraus, bzw. überläßt ihre wissenschaftliche Erfassung einer anderen « Ethik » (oder auch Moraltheologie). Es ist nur zu verständlich, wenn Schilling in seiner Kritik dazu sagt : « In Wahrheit verwerflich und unheilvoll, ja sogar unmöglich ist die Trennung des Natürlichen und des Übernatürlichen auf moraltheologischem Gebiete, theoretisch wie praktisch. »[2] Jedenfalls wird an diesem Punkte offenbar, von welch eminenter Tragweite die Frage nach einem christozentrischen Aufbau der Moraltheologie für diese ist. Hier liegt m. E. der Kern der ganzen Problematik.

Die Überwindung des unvermittelten Dualismus, der nach Schäzler « von jeher der Todfeind einer tieferen Ethik » gewesen ist, bleibt das Kernproblem der christlichen Moraltheologie[3]. « Es war zu jeder Zeit eines der schwierigsten theologischen Probleme, den spekulativen Verbindungsfaden aufzufinden zwischen den beiden Reichen, durch welche die sittliche Entwicklung der Menschheit sich hindurch bewegt, dem Reiche der Natur und jenem der Übernatur. »[4] Organische Einheit läßt sich nur auf ein einheitliches Grundprinzip gründen. Wenn es

[1] Fritz Tillmann, Die katholische Sittenlehre, die Idee der Nachfolge Christi, 1939², 45.

[2] Otto Schilling, Reform der Moraltheologie ?, in (Linzer) Theologisch-praktische Quartalschrift, 92. Jg. (1939) 453.

[3] Constantin von Schäzler, Das Prinzip der christlichen Ethik, hrg. von P. Gallus M. Häfele O. P., in Divus Thomas (Frg.), S. III, Bd. 13 (1935) 30.

[4] Ders. 29.

selbst wahr ist und die Wirklichkeit ethischen Lebens an der Wurzel faßt, wird es seine Wahrheit auch darin bewähren, daß es die berechtigten Anliegen der verschiedenen Auffassungen wahrt und zur Einheit verbindet. Ohne mich weiter in kritische Auseinandersetzungen zu verlieren, möchte ich positiv die *Finalität des Schöpfergottes als das einheitliche letzte Prinzip* der christlichen Moraltheologie aufzeigen. Es war mir eine besondere Freude, als ich in Schäzlers Abhandlung über das « Prinzip der christlichen Ethik » meinen Grundgedanken voll bestätigt fand, was umso bedeutungsvoller scheint, als Schäzler durch Hirschers Moral dazu gedrängt wurde, dieses Grundproblem aufzugreifen und durchzudenken. Während aber Schäzler dieses Prinzip mehr als « subjektives Prinzip » entwickelte, gehen meine Darlegungen unter Berücksichtigung des christologischen Aufbaus der Moraltheologie mehr nach der objektiven Seite.

Die Bücher der AT und NT binden die Sittlichkeit des Menschen an den Herrschaftsanspruch Gottes und gründen diesen auf Gottes Schöpfertätigkeit. « Der israelitische Begriff des Schöpfers bedeutet mehr als der des Urhebers unseres Seins, er meint den Herrn, der wahrhaft Herr ist, weil er Urheber ist und weil alles Geschaffene seinem Willen untersteht. Daher nimmt er den Menschen in Anspruch und verlangt von ihm den aus erkannter Abhängigkeit stammenden Gehorsam. »[1] Auch für Christus ist der Vater Schöpfer Himmels und der Erde und deshalb ihr Herr (Mt. 11, 25 ; Mk. 13, 19). Der verbindende Begriff zwischen der Schöpfertätigkeit Gottes und dessen Herrschaftsanspruch ist auch nach den Offenbarungsquellen der Begriff der *Finalität Gottes:* « Universum propter seipsum operatus est » (Prov. 16, 4). Dieser Sachverhalt liegt auch der Verbindung der Begriffe Principium und Finis (Apoc. 1, 8 ; 21, 6 ; 22, 13) zugrunde, der sachlich die Verknüpfung des « ex quo ... in quem » bei Paulus entspricht : « Und wenn es sogenannte Götter gibt, sei es im Himmel, sei es auf Erden, so gibt es doch für uns nur einen Gott, der Vater, von dem das All geschaffen und für den wir bestimmt sind » (I. Cor. 8, 5). « Quoniam ex ipso et per ipsum et in ipsum sunt omnia » (Rom. 11, 36). Das « Propter quem et per quem omnia » des Hebräerbriefes besagt das Gleiche (2, 10).

In spekulativer Durchdringung hat der hl. Thomas den Zusammenhang, den nach den biblischen Zeugnissen Principium und Finis, ex

[1] TILLMANN, a. a. O. 112.

quo und in quem aufweisen, als *metaphysisch notwendigen* nachgewiesen. Daß Gott die ratio boni et appetibilis, also die innere Zielfähigkeit, eignet, wird S. Th. I 6, 1 daraus bewiesen, daß er die prima causa effectiva omnium ist. Daß Gott die causa finalis aller Dinge ist, ergibt sich metaphysisch notwendig daraus, daß er primum agens ist (I 44, 4). Dem Ordo agentium entspricht notwendig der Ordo in finibus. Die partikulären Ziele geschöpflichen Strebens stehen deshalb in innerer Beziehung und Unterordnung zum Finis ultimus, zu Gott. « Sicut supremum agens movet omnia secunda agentia, ita ad finem supremi agentis oportet quod ordinentur omnes fines secundorum agentium ; quidquid enim agit supremus agens, agit propter finem suum. Agit autem supremus agens actiones inferiorum agentium, movendo omnes ad suas actiones et per consequens ad suos fines ; unde sequitur quod omnes secundorum agentium actiones ordinentur a primo agente in finem suum proprium. Agens autem primum agentium est Deus ... Voluntatis autem ipsius nihil aliud finis est quam sua bonitas, quae est ipsemet ... Omnia igitur quaecumque sunt facta, vel ab ipso immediate vel mediantibus causis secundis, in Deum ordinantur sicut in finem » (S. c. G. III 17). Wie Gottes schöpferisches Wirken nach außen das Motiv nur in Gott haben kann, so kann auch das Ziel der Schöpfertätigkeit wiederum nur Gott selbst, näherhin seine Güte sein. In Motiv und Ziel ist Gottes Wirken nach außen auf sein eigenes Wesen zurückbezogen. Die *Finalität* des Schöpfers ist aber die gleiche wie die *des Geschöpfes*. « Est autem idem finis agentis et patientis, inquantum huiusmodi, sed aliter et aliter. Unum enim et idem est, quod agens intendit imprimere et quod patiens intendit recipere » (S. Th. I 44, 4). Indem Gottes schöpferisches Wirken seine eigene Vollkommenheit zum Ziele hat, setzt er sie zugleich den Geschöpfen zum Ziel. Gottes eigene Liebe zu seiner unendlichen Vollkommenheit drängt ihn zur schöpferischen Tat, daß er aus dem Nichts Wesen ins Dasein ruft, indem er sie teilhaben läßt an seiner Vollkommenheit in dem Maße der Möglichkeit ihres Seinsgrades ; in derselben Tat aber setzt er sich diesen ins Dasein gerufenen Wesen zum Ziele, indem er seine Vollkommenheit gleichsam ihnen zur Teilnahme bietet : Er ist *finis obtinendus* für seine Geschöpfe. Thomas umschreibt es in seiner lichtvollen Art : « Deus igitur sic est finis rerum sicut aliquid ab unaquaque re suo modo obtinendum ... Relinquitur igitur quod Deus sit finis rerum non sicut aliquid constitutum aut aliquid effectum a rebus, neque ita quod aliquid ei a rebus acquiratur, sed hoc solo modo quia

ipse rebus acquiritur ... Res igitur non ordinantur in Deum sicut in finem cui aliquid acquiratur, sed *ut ab ipso ipsummet suo modo consequantur, cum ipsemet sit finis* (S. c. G. III 18). Alle Handlungen und Regungen der Geschöpfe sind daher « propter divinam bonitatem, non quidem causandam neque augendam, sed *suo modo acquirendam*, participando quidem aliquam similitudinem eius » (Comp. Theol. c. 103). Weil jedes Handeln erst in der Zielursache seine Ermöglichung findet, gilt dieses Grundgesetz der Finalität Gottes nicht nur für jedes Wirken Gottes nach außen, sondern auch zugleich für jedes unter dem Einflusse des primum agens sich vollziehende Tätigwerden der Geschöpfe. Wie das stete Wirken Gottes « durch ihren perennierenden Einfluß die Kreatur fortwährend außer dem Nichts bestehen, in ihrem Einzelsein stichhalten (läßt, so) zieht sie zugleich, als der geheimste Hebel und Regulator ihrer Aktivität (sie) wiederum in den ewigen Urgrund zurück, dessen schöpferischer Liebeserguß sie aus dem Nichts gerufen hat. Die teleologische Tendenz der gesamten Natur hat hier ihre tiefste Wurzel : von da der geheimnisvolle Zug nach Gott hin, der durch die ganze Schöpfung geht, die Sehnsucht aller Kreatur nach ihrem Schöpfer. Es ist die nämliche Güte Gottes, die in ihrer schöpferischen Ergießung nach außen die Quelle alles außergöttlichen Seins ist, und welche dieses hinwiederum, mittels des ihm aufgedrückten Siegels der Gottähnlichkeit auf Gott als sein Endziel zurückbezieht. »[1] Die Zurückbeziehung bzw. Zurückwendung aber geschieht in der Art, dem Grade und Maße, als Gottes schöpferische Tätigkeit in Mitteilung seiner Vollkommenheit der Kreatur Ähnlichkeit mit sich verliehen hat, d. h. also nach dem Maße und Gesetze ihrer Natur. In der Entfaltung der Natur gewinnt das Streben der Kreatur seine konkrete Gestaltung und findet zugleich in der « similitudo bonitatis divinae sibi inhaerens » (S. Th. I 6, 4) sein Gesetz.

Die Finalität Gottes ist das universale Gesetz *aller* geschöpflichen Tätigkeit ; ihr formelles Aufgreifen im freien Handeln des vernünftigen, aus Überlegung und freier Entscheidungsmacht handelnden Menschen bildet das Grundgesetz *sittlichen* Handelns. Darin erweist sich die volle Ebenbildlichkeit des Menschen, daß er kraft seiner vernünftigen Natur auch darin Gott ebenbildlich wird, daß sein Wirken in *voller* Einheit mit Gottes Wirken sich vollzieht, indem er seine Handlung *explicite* final auf Gott hin ausrichtet. « Unde sola rationalis natura potest

[1] VON SCHÄZLER, a. a. O. 176 f.

secundarios fines in ipsum Deum per quandam viam resolutionis inducere, ut sic ipsum Deum explicite appetat ; sicut in demonstrativis scientiis non recte sumitur conclusio nisi per resolutionem in prima principia : ita *appetitus creaturae rationalis non est rectus nisi per appetitum explicitum ipsius Dei,* actu vel habitu » (De Verit. 22, 2). Was Thomas im zweiten Teil seiner Summa bietet, ist nur die spezielle Anwendung und konkrete Gestaltung des universalen Gesetzes der Finalität Gottes auf den Menschen als Imago Dei.

Welche Stellung weist nun eine solche, auf der Finalität Gottes aufgebaute Moraltheologie *Christus in der natürlichen Sittlichkeit* zu ? Wenn ethisches Handeln nichts anderes ist als ein freies schöpferisches Mitwirken des Menschen mit dem schöpferischen Wirken Gottes, so ist es auch ein Mitwirken mit Christus in dem Sinne, in dem das schöpferische Wirken Gottes *durch Christus* sich vollzieht und damit in besonderem Sinne Christus zugeeignet wird. Damit sind wir auf die Logosspekulation des Johannesprologs hingewiesen : « In Principio erat Verbum et verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum. Omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil quod factum est ... Mundus per ipsum factus est ... In propria venit » (Joh. 1, 1. 3. 20 f.). Die meisten Exegeten interpretieren auch die bekannte Stelle Col. 1, 15-17 von Christus als Imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturae in gleichem Sinne und beziehen sie auf Christus als Logos. Jedenfalls ist nicht zu umgehen, daß auch Paulus ausdrücklich bekennt : « Durch ihn ist alles geschaffen worden » (V. 16). Den Grundgedanken der den Sinn dieser Offenbarungsworte erschließenden Spekulation gibt Thomas in dem herrlichen Worte vom *Genitus creator* » (I 34, 3 ad 1) und dem « Genitus ut principium omnis creaturae » (Komm. zu Col. c. 1 lect. 4). Darin kommt nicht nur die Einheit des schöpferischen Prinzips sondern auch seine besondere Manifestationsweise in der zweiten göttlichen Person zum Ausdruck. Christus ist das in personalem Selbststand sich ausprägende aktuelle Erkenntnisbild, in dem Gott sich selbst und zugleich die geschöpflichen Dinge erkennt und wirkt. Ist Christus hinsichtlich der göttlichen Wesenserkenntnis nur Verbum repraesentans, bzw. Verbum expressivum, so ist er hinsichtlich der Erkenntnis der Geschöpfe *Verbum expressivum et operativum,* das Urbild, in dem Gott die Nachahmbarkeit seiner Seinsvollkommenheit in den verschiedenen Gradstufen des geschöpflichen Seins und damit die Geschöpfe in ihrer spezifischen Verschiedenheit erkennt (vgl. Komm. zu Col. c. 1 lect. 4), zugleich aber auch das vermittelnde Prinzip,

durch das sie ins Dasein gerufen sind. « Filius autem est conceptio intellectualis Deum secundum quod cognoscit se et per consequens omnem creaturam. Inquantum ergo gignitur, videtur quoddam verbum repraesentans totam creaturam et ipsum est principium omnis creaturae » (ds.). Im Anschluß und in Gegenüberstellung zur platonischen Ideenlehre weist Thomas — und das scheint mir gerade im Hinblick auf seine ethische Bedeutung wichtig — betont darauf hin, daß in Christus so die « Distinctio secundum creaturarum naturam » als auch ihre wurzelhafte Einheit grundgelegt ist. « Ab uno principio res habent, quidquid in eis perfectionis est » (ds.). Verschiedenheit innerhalb einer Einheit begründet Ordnung. Als Verbum operativum verleiht Christus den Dingen reale Existenz, indem durch ihn Gott die Dinge ins Dasein ruft und sie so an seinem Sein reale Teilnahme gewinnen läßt nach Urbildern im Verbum repraesentans. So wird die reale Welt der Kosmos, der die Weisheit und Vollkommenheit Gottes, seine Herrlichkeit wiederstrahlt. « Artifex enim facit artificium ex hoc, quod facit illud participare formam apud se conceptam, quasi involvens eam exteriori materiae : sicut si dicatur quod artifex facit domum per formam rei quam habet apud se conceptam. Et sic Deus omnia in sua sapientia dicitur facere, quia sapientia Dei se habet ad res creatas sicut ars aedificatoris ad domum factam. Haec autem forma et sapientia est Verbum ; et ideo omnia in ipso condita sunt sicut in quodam exemplari (Gen. 1, 3) : « Dixit et facta sunt », quia in Verbo suo aeterno creavit omnia, ut fierent » (ds.). Ich greife gerne die Bemerkung Dillersbergers auf, daß der Logos « ebenso wesentlich notwendig zur schaffenden Tätigkeit Gottes wie der Vater » ist. « Er mußte « durch ihn », durch das Wort, durch den Logos, schaffen — denn er hatte ja keinen anderen Plan, keine andere Möglichkeit, den Plan zu verwirklichen. »[1] In der spezifischen Bestimmtheit ihres Seins, in ihrer Wesenheit oder Natur und der auf sie gründenden Ordnung manifestieren die geschöpflichcn Dinge die besondere Beziehung, die Christus als Verbum Dei, Imago Dei, primogenitus omnis creaturae zu ihnen hat.

Weil der Logos aber Prinzip ist, der, « durch den alles geschaffen wurde », muß er auch ihr *Ziel*, derjenige « auf den hin » alles ist, sein. Das ergibt sich aus dem metaphysischen Zusammenhange von Principium und Finis, auch wenn es nicht in Worten der Offenbarung ausgesprochen

[1] J. Dillersberger, Das Wort vom Logos, 1935, 54 f., bei M. Schmaus, Katholische Dogmatik, Bd. II, 1949³, 47.

wäre. Im Johannesprolog finden wir nur mehr eine Andeutung, sofern der Inhalt der VV. 10 und 11 in innere Verbindung gebracht werden. « Mundus per ipsum factus est ... In propria venit. » Die Welt ist ihm zu eigen geworden, *weil* sie durch ihn geschaffen wurde. Es ist letzthin der gleiche Grundgedanke, aus dem heraus der Herrschaftsanspruch Gottes auf dessen Schöpfungstätigkeit zurückgeführt wird. In der gewöhnlich auf Christus als Logos bezogenen Colosserstelle 1, 15-17 heißt es in V. 16 : « Durch ihn und auf ihn hin ist das All erschaffen. » So verstanden, würde diese Stelle eine ausdrückliche Bestätigung der finalen *inneren* Hinordnung des All auf den Logos, den « Genitus ut principium creaturae », wie Thomas interpretiert, bieten. Doch versucht neuerdings P. Bernhard Brinkmann den Nachweis, daß in einer solchen Interpretation « grammatikalisch und inhaltlich der Text vergewaltigt » würde [1]. Unter dem « Bild des unsichtbaren Gottes, dem Erstgeborenen jeglichen Geschöpfes » sei vielmehr der Gott*mensch* Christus zu verstehen ; er übersetzt demgemäß den kurzen Satz : « τὰ πάντα δι' αὐτου καὶ εἰς αὐτόν ἔκτισται » (V. 16 b) : « das All ist durch ihn (als Gott) und auf ihn hin (als Gottmenschen) erschaffen. » [2] Das scheint mir wenig zu befriedigen. Der innere Sachzusammenhang, in den die biblische Anschauungsweise und philosophisches Denken das « ex quo » bzw. « per quem » und « in quem als korrespondierende, sich gegenseitig bedingende Begriffe stellen, verbietet wohl einen Wechsel des Subjektes. *Weil* das All durch Christus als Logos geschaffen wurde, deshalb ist es auch auf ihn als seinen Schöpfer zurückbezogen. Die Gültigkeit *dieses* Gedankens bleibt auch dann bestehen, wenn sie nicht in dem Pauluswort Col. 1, 16 bezeugt und bestätigt wäre.

Auch als Gott*mensch* ist Christus Ziel der gesamten Schöpfung. « Er ist (als Gottmensch) also nicht nur das Bild des unsichtbaren Gottes, dessen Nachbildung der Mensch ist, und als Erstgeborener unter allen Wesen gleicher Art und Gattung, d. h. im engeren Sinne als Mensch unter Menschen und im weiteren Sinne als Geschöpf unter den Geschöpfen die Vorlage (causa exemplaris) jeglichen Geschöpfes, besonders des Menschen, sondern auch das unmittelbare Ziel (causa finalis oder

[1] Bernhard Brinkmann S. J., Die kosmische Stellung des Gottmenschen in paulinischer Sicht, in Wissenschaft und Weisheit, 13. Jg. (1950) 11.

[2] Ders. 13 ; vgl. 22 : « Im folgenden erklärt der Apostel, wie das 'in ihn wurde alles erschaffen' zu verstehen ist. Alles im Himmel und auf Erden ist nämlich geschaffen durch Christus (.....) insofern er Gott ist, und ist geschaffen auf ihn hin (.....) insofern es in ihm als dem Gottmenschen seinen Abschluß und seine Vollendung finden sollte. »

von Gott her gesehen, ratio finalis), auf das hin alles andere geschaffen ist, und zwar wohl unabhängig vom Sündenfall Adams. »[1] Der Gott*mensch* ist Ziel und Sinn der Schöpfung, insofern er deren Krönung und Vollendung ist.

In einem anderen, tieferen Sinne ist der *Logos* Ziel seines eigenen schöpferischen Wirkens und des nachbildend-schöpferischen Wirkens der Kreatur; nämlich in dem Sinne, wie Gott als *Finis obtinendus* Ziel des geschöpflichen Wirkens ist. Wie Gott nicht schöpferisch wirken kann, ohne daß er durch den Logos schöpferisch tätig ist, *so kann auch das nachbildend-schöpferische Tun der (freien) Kreatur nicht Gott-Vater zum Ziel haben, ohne daß es seinshaft das schöpferische Wirken des Logos nachbildet und nachvollzieht.* Das schöpferische Wirken des Logos aber besteht darin, daß er (veranschaulichend gesagt) *facit illud* (nl. artificium) *participare formam apud se conceptam* (Thomas, Comm. ad Col. c. 1 lect. 4). Dieses Wirken des Logos in das nachbildend-schöpferische Wirken aufnehmen, heißt: *das freie geschöpfliche Tun ausrichten an der Natur der Dinge,* die Gott im Verbum schaut und wirkt. Es kann kein freies geschöpfliches Tun zielhaft auf Gott gerichtet sein, das sich nicht *inhaltlich* an der Natur der Dinge ausrichtet und so den Logos als Finis obtinendus in sich hineinnimmt. Aber umgekehrt manifestiert auch jedes naturgemäße Handeln des Menschen seine besonders seinshafte Beziehung zum Logos gerade in dieser Naturgemäßheit. Naturgemäß handeln ist Gleichförmigkeit mit dem schöpferischen Wirken des Logos, heißt die « Wahrheit tun » (Eph. 4, 15). « Qui autem facit veritatem, venit ad lucem » (Joh. 3, 21). Hier liegt theologisch gesehen, die tiefste Wurzel für die Notwendigkeit, daß christliche Ethik niemals in formalistische oder bloße Gesinnungsethik absinken kann.

Der Offenbarungsgläubige, der sich dieser Beziehungen bewußt ist, steht in jeder innerlich guten Tat seinshaft in einer lebendigen Zwiesprache mit der zweiten Person in Gott, dem Logos.

Freilich bleiben diese Beziehungen unanschaulich. Der Logos ist « imago Dei invisibilis, sed etiam ipse est invisibilis, sicut Pater » (Thomas in Comm. ad Col. c. 1 lect. 4). Doch ist dieser Logos Mensch geworden und hat sichtbare Gestalt angenommen. « Was von Anfang an war, haben wir gehört und gesehen; was wir geschaut und mit unseren Händen betastet haben, berichten wir vom Worte des Lebens. Denn das Leben ist erschienen, das ewige, das beim Vater war und sich uns

[1] Ders. 31.

geoffenbart hat. Was wir also gesehen und gehört haben, künden wir euch, damit ihr Gemeinschaft mit uns habt » (I. Joh. 1, 1-3). Ist diese eine göttliche Person als genitus creator gleichsam das innere Gesetz alles Handelns seiner Geschöpfe geworden, so hat er in seinem geschichtlichen Leben als Gott*mensch* sein göttliches Gesetz uns in vollkommenster Weise selbst vorgelebt und in seinem Beispiel und Lehre es in seiner ursprünglichen Reinheit und Vollkommenheit vor die Menschen hingestellt. Er ist für sein schon verpflichtendes Gesetz lebendiges Vorbild geworden, zu dessen Nachfolge wir verpflichtend aufgerufen sind, zugleich aber auch leuchtendes Beispiel, an dem unser sittlicher Wille in der Liebe zu seiner Person sich entzündet.

Das Schöpfungswerk Gottes findet seine Krönung und Vollendung in der *Neuschöpfung* in Jesus Christus (Gal. 6, 15 ; II. Cor. 5, 17 ; Eph. 2, 15. 24). In ihr hat Gott sich in vollendetster Weise zum Finis obtinendus gesetzt, damit seine Geschöpfe « ab ipso ipsummet suo modo consequantur » (S. c. G. III 18). Und wiederum ist es Christus, *durch den* und *in dem* wir « Neuschöpfung » geworden sind (II. Cor. 5, 17). Er ist das Haupt seiner Neuschöpfung, der Kirche, der « Anfang » ; aber nicht als « genitus creator », sondern als « Primogenitus ex mortuis » (Col. 1, 18). Die Neuschöpfung, an der wir durch ihn und in ihm teilhaben, ist wesentlich mit seinem Erlösungstode und der durch diesen verdienten Herrlichkeit verknüpft. Gott gefiel es « in ihm die ganze Fülle wohnen zu lassen » (Col. 1, 19). Zu dem Pauluswort Col. 2, 9, daß « die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig in ihm wohnte », bemerkt Wikenhauser : « Unter 'Fülle der Gottheit' ist die ganze göttliche Wesensfülle mit all ihren Kräften und Vollkommenheiten zu verstehen. Wann diese Einwohnung stattgefunden hat, sagt der Apostel nicht, auch nicht, ob sie auf einmal stattfand oder in einem längeren Prozeß sich vollzog. Auf jeden Fall gilt Col. 2, 9 für die Zeit der Erhöhung Christi zur Rechten Gottes. »[1] Bei der besonderen Beziehung der Neuschöpfung zum Tode Christi (primogenitus ex mortuis = principium) ist unter Pleroma wohl nicht nur die Fülle der Gnaden zu verstehen, die der menschlichen Natur Christi durch die hypostatische Union zufloß, sondern zugleich auch die Herrlichkeit mitbegriffen, um die Christus im hohenpriesterlichen Gebet den Vater bat, und die dieser ihm in der Auferstehung und

[1] Alfred Wikenhauser, Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus, Münster 1937, 188.

Erhöhung gewährte : « Ich habe dich verherrlicht auf Erden ; ich habe das Werk vollbracht, das du mir zu verrichten gegeben. Und nun, Vater, verherrliche mich bei dir selbst mit jener Herrlichkeit, die ich bei dir hatte, ehe die Welt war » (Joh. 17, 4 f.). Erfüllt von diesem Pleroma, der Fülle der in der hypostatischen Union geschenkten Gnaden und der durch sein Wirken auf Erden, besonders seinen Tod verdienten Herrlichkeit, ist Christus das Prinzip der Neuschöpfung geworden : « Er, der hinabstieg, ist es auch, der hinaufstieg über alle Himmel, damit er alles erfülle » (Eph. 4, 10).

In vollem Parallelismus zu V. 15-18 ist auch diese Neuschöpfung nicht bloß durch Christus, sondern auch « auf ihn hin » (V. 20). Wie ihr Principium ist Christus auch ihr Finis, den wir wiederum als Finis obtinendus bestimmen dürfen. Denn das « Sein in Christus », das wir in der Neuschöpfung gewinnen, ist ein wesentlich dynamischer, finaler Begriff, was Paulus klar durch den Wechsel der Indikativ- und Imperativform des Verbums kundgibt : « Wir haben Christus angezogen (Gal. 3, 27) und wir sollen Christus anziehen (Rom. 13, 14) ; wir sind in Christus ein neues Geschöpf geworden (II. Cor. 5, 17) und wir sollen den neuen Menschen anziehen (Eph. 4, 14 ; Col. 3, 10). So leidet Paulus für die Galater « nochmals Geburtswehen, bis Christus in euch Gestalt gewinnt » (Gal. 4, 19). Die in der Neuschöpfung durch Christus gewirkte und in ihm gewährte Teilnahme an seiner Herrlichkeit ist zugleich zur Vollendung auf ihn hin ausgerichtet, zur Entfaltung aufgerufen. Das ist ihre finale, ethische Seite. « Im übrigen, sagt Rademacher, ist diese innere Erneuerung, namentlich als Neuschöpfung, bald eine unmittelbare Wirkung der Gnade, sei es der Taufe (Tit. 3, 5), sei es der Erlösung durch Christus (Eph. 2, 10), sei es des Heiligen Geistes (II. Cor. 3, 18), bald ein Ziel, das durch das sittliche Handeln des schon Gerechtfertigten noch verwirklicht werden soll (wie Rom. 12, 2 ; I. Cor. 5, 7 ; Col. 3, 9 f.). Daraus folgt, daß eine innere, das Wesen der Seele erfassende Erneuerung bereits in der Wiedergeburt oder der Einsenkung des übernatürlichen Lebens in die Natur erfolgt, daß aber auch nach dieser Erneuerung die Vervollkommnung des sittlichen Lebens ... immer noch Gegenstand persönlicher Bemühungen bleibt. »[1]

Christus bleibt das immanente Gesetz der Vollendung des neuen Seins. Er muß Gestalt in uns gewinnen (Gal. 4, 19). « Die er vorher

[1] Arnold Rademacher, Die übernatürliche Lebensordnung nach der paulinischen und Johanneischen Theologie (Straßburger theol. Studien, 6. Bd.), Freiburg/Breisgau, 1903, 61.

erkannt hat, hat er auch vorherbestimmt, dem Bilde seines Sohnes gleichförmig zu werden, damit er der Erstgeborene sei unter vielen Brüdern » (Rom. 8, 29). Weil das neugeschaffene Sein aufgerufen bleibt zur Vollendung dessen, was es ist, wird es selbst immanentes Gesetz seiner Entfaltung. Die *Gleichförmigkeit mit Christus* im Sein wird ins Dynamische übersetzt und Norm sittlichen Verhaltens. Man könnte fast von einem Naturgesetz der Übernatur sprechen. So ergeben sich aus der inneren Struktur dieses neuen Lebens eine ganze Anzahl konkreter sittlicher Forderungen. Doch läßt sich nicht verkennen, daß in vielen Anwendungen, die die Apostel auf das sittliche Leben machen, bereits eine andere Norm vorausgesetzt wird (z. B. Eph. 4, 25 ff. ; Col. 3, 18 ff.), sei es das « Beispiel Gottes » (Eph. 5, 1 oder die Heiligkeit Gottes (I. Petr. 1, 15 f.). In der Verpflichtung des neuen Lebens bleibt etwas zu meiden, weil es bereits anderweitig als unheilig, ungerecht, sündhaft feststeht.

Krautwig stellt sich die Frage nach dem Verpflichtungsgrund auf die Nachfolge des geschichtlichen Christus in diesem pneumatischen « In-Christo-Jesus-Sein ». Man muß ihm Dank wissen, daß er klarer, als es gewöhnlich geschieht, zwischen dem « pneumatischen Christus » als « tragendes Element der Handlung und dem geschichtlichen Christus » als « auslösender Faktor unseres christlichen Seins » oder als « bewegendes Element » unterschieden hat. Den Grund für die notwendige Verbindung der moral-aszetischen Nachfolge Christi mit dem « In-Christus-Jesus-Sein » sieht er in dem *personalen* Verbundensein mit Christus, d. h. dem « Ich-Du-Verhältnis, in dem sich zwei Personen gegenüberstehen und einander in Anspruch nehmen. Für das christliche Leben bedeutet dies, daß Christus den Menschen zur Nachfolge aufruft und der Mensch diesem Anruf gehorcht »[1]. Wenn aber schon die Identität der *Person* Christi im Zustande der Verklärung und dem seines geschichtlichen Erdenwandels als innerer Grund der Verpflichtung angerufen wird, fragt man sich, warum nicht auf die innere Beziehung, die Christus als Logos zum Sittengesetz hat, zurückgegriffen wird, in der doch die letzte Wurzel dieser Verpflichtung liegt.

Die volle Parallelität der zweiten Schöpfung mit der ersten erweist sich auch darin, daß *Christus nur der* ist, *durch den* und in dem wir neugeschaffen wurden. Der Schöpfer aber ist der Vater. Das ist in Eph. 1, 3-14 klar ausgesprochen : « Gepriesen sei der Gott und Vater

[1] KRAUTWIG, a. a. O. 82 f.

unseres Herrn Jesus Christus, der uns mit lauter geistlichem Segen aus Himmelshöhen in Christus gesegnet hat. Hat er uns doch in ihm vor Grundlegung der Welt auserwählt, auf daß wir heilig und makellos vor ihm seien, und hat er uns in Liebe vorausbestimmt, durch Jesus Christus ihm Kinder zu werden, nach dem Wohlgefallen seines Willens, zum Lobe der Herrlichkeit seiner Gnade, mit der er uns in dem geliebten (Sohne) begnadigt hat » (3-6). Brinkmann interpretiert : « Also Gott der Vater wird hier allein angeredet. Er ist der Handelnde. Er ist es, der uns gesegnet hat ... Das letzte Ziel dieses ganzen Heilsgeschehens ist das Lob der Herrlichkeit bzw. der Huld Gottes (1, 6. 12. 14). *Gott Vater* erscheint hier also als der Handelnde und als *letztes Ziel der ganzen Heilsordnung*, Christus der Gottmensch aber ... als der Mittler. »[1] Auch Krautwig anerkennt dieses Verhältnis und sieht den letzten Grund dafür in der Beziehung des Logos zum Vater : « Die Lebensbewegung Christi, der vom Vater seinen Ausgang nimmt und wieder zu ihm zurückkehrt, ist auch die Lebensbewegung des Getauften, weil er in das Leben Christi hineingegründet, weil er real mit Christus verbunden ist ... Wenn also auch alles christliche Handeln Entfaltung der Herrlichkeit Christi ist, so ist doch nicht Christus, sondern *der Vater allein das Ziel des christlichen Lebens.* »[2] Das bedeutet aber : Das letzte Prinzip auch dieser neuen Schöpfung ist Gottes Finalität, und es steht über der Neuschöpfung das gleiche Wort wie über der ersten : « Universum propter seipsum operatus est » (Prov. 16, 4).

So ergeben sich mir zwei *Schlußfolgerungen :*

1. Die *Finalität Gottes* ist das letzte Prinzip alles schöpferischen Wirkens. Natur wie Übernatür haben in ihm ihren letzten Grund. Sie ist auch *letztes Prinzip des nachbildend-schöpferischen Wirkens, d. h. des sittlichen Handelns des Menschen,* insbesondere des Christen in seiner organischen Einheit von Natur und Übernatur. Sollte es nicht für die Moraltheologie das Gegebene und Nächstliegende sein, den ihr als Objekt zugewiesenen Sachverhalt nach diesem letzten Prinzip darzustellen, aufzuhellen und zu entfalten ? Daß Christus darin eine zentrale Stellung einnimmt, dürfte durch die Darlegungen erwiesen sein. Allerdings scheint es mir notwendig, diese Zusammenhänge klarer, bestimmter und lebensvoller herauszuarbeiten. Die äußere Trennung der Moraltheologie von der Dogmatik hat sich hier verhängnisvoll ausgewirkt. Nur so konnte weithin der Eindruck entstehen, daß die Heranziehung

[1] Brinkmann, a. a. O. 17 f. [2] Krautwig, a. a. O. 89.

des aristotelischen Finisgedankens zur spekulativen Erhellung der Zusammenhänge « nur ein reichlich abstraktes Moralsystem » ohne lebendige Beziehung zu Christus zu erzeugen vermocht hätte. Ein hl. Thomas hatte diese Zusammenhänge noch vor Augen und hat die christologischen Gedanken auch in seinem zweiten Teil der Summa hineinverarbeitet, wenn auch der Aufbau nicht christologisch im heutigen Sinne ist. Deshalb betont Alphons van Kol in seiner gründlichen Untersuchung : « Es ist offensichtlich, daß alle diejenigen, die an einer Erneuerung der Moraltheologie unter christologischem Gesichtspunkte arbeiten, nicht ungestraft die Lehre des hl. Thomas außeracht lassen können. Im Gegenteil, für das Problem der christlichen Moraltheologie bleibt es, wie bei zahlreichen anderen theologischen Problemen, wahr, daß es genügen würde, die Konsequenzen der großen, von Thomas dargelegten Prinzipien herauszuarbeiten und zu entfalten. » [1] Unsere heutige Moraltheologie aber braucht notwendig in ihrer Darstellung eine Fundamentallehre zur Begründung der großen Zusammenhänge ihrer Prinzipien mit der Finalität Gottes, — eine Forderung, die schon Schäzler vor 100 Jahren klar erhoben hat [2].

2. Auch eine christologisch aufgebaute Moraltheologie darf sich nicht darauf beschränken, auf den geschichtlichen und den pneumatischen Christus zurückzugreifen. Sie muß den *ganzen* Christus, durch den die Natur *und* die Übernatur geschaffen wurde, in ihre systematische Darstellung hineinnehmen. Was wir an konkreten Darstellungen einer christologisch aufgebauten Moraltheologie erlebt haben, zeigt unverkennbar, daß das Prinzip der Nachfolge allein nicht ausreicht, die an die christliche Moraltheologie gestellten konkreten Aufgaben zu lösen. Schillings Einwendungen [3] sind hier durchaus berechtigt. Eine wirkliche Möglichkeit, alle konkreten Lebensfragen aus *einem* zu erhellen, wird nur dort gegeben sein, wo neben dem Beispiele des geschichtlichen Christus und dem Seinsgesetz der Neuschöpfung auch das durch den Logos grundgelegte Naturgesetz als Norm herangezogen wird. In allen aber offenbart sich das eine Prinzip der Finalität Gottes, das in Schöpfung und Neuschöpfung durch und in Christus offenbar geworden ist und in seinem vorgelebten Beispiele sichtbare Gestalt gewonnen hat. In diesem Sinne ist Christus auch das eine Prinzip christlichen Lebens : Weg, Wahrheit und Leben.

[1] Alph. van Kol, a. a. O. 121.
[2] Const. von Schäzler, a. a. O. 25, 32, 36. [3] O. Schilling, a. a. O. 453.