

**Zeitschrift:** Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

**Band:** 13-14 (1966-1967)

**Heft:** 1

**Artikel:** Um die Wissenschaftlichkeit der Moraltheologie

**Autor:** Kraus, Johannes

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-761601>

### **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:** 19.02.2026

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

JOHANNES KRAUS

## Um die Wissenschaftlichkeit der Moralthologie

*Kritisches zur heutigen Problemlage*

Nach dem Dekret des II. Vatikanischen Konzils über die Ausbildung der Priester soll der Vervollkommnung der Moralthologie «besondere Sorgfalt» zugewendet werden. Die Verschiedenheit des im Text des Dekrets einerseits gebrauchten Ausdruckes (*perficiendae*) gegenüber dem in der dritten Fassung stehenden «*instaurentur*» und dem in der offiziellen *Relatio* verwendeten «*renovanda*» scheint mir doch mehr als «kaum ein inhaltlicher, sondern nur ein feiner terminologischer Unterschied»<sup>1</sup> bedeuten zu wollen. Die «Vervollkommnung» schließt eine «Erneuerung» keineswegs aus, vielmehr ein, zieht ihr aber andererseits doch auch bestimmte Grenzen. Vervollkommnung ist kein radikaler Umbruch oder gar Abbruch, kein Neubau «von Grund auf»<sup>2</sup>. – In soziologischer Betrachtungsweise verweist man darauf, daß es auch bei der Erneuerung der Moralthologie um «einen Aspekt der Anpassung der Kirche an die Welt des modernen Menschen» geht; man dürfe nicht übersehen, daß das traditionelle ethische Denken vollkommen zur traditionellen vorindustriellen Gesellschaft paßte, jetzt aber der Mensch der vorindustriellen Gesellschaft sich in das moderne Wirtschafts- und Gesellschaftswesen verwandelt habe. «Die Modernität im Gesellschaftlichen ist dadurch gekennzeichnet, daß der Mensch sich nicht mehr einer stabilen Ordnung zu unterwerfen braucht, sondern ständig versucht, eine der Freiheit besser

<sup>1</sup> ED. STAKEMEIER, Das Konzilsdekret über die Ausbildung der Priester (Paderborn 1966) 113.

<sup>2</sup> Vgl. J. CUNIČIČ op, *Theologia moralis renovanda*: FZPhTh 10 (1963) 293ff.

angepaßte Ordnung zu schaffen ... Warum sollte er seine Freiheit auch nicht da behaupten, wo es sich darum handelt, seinem Leben menschlichen Inhalt zu geben? Warum sollte auch seine Ethik nicht die eines emanzipierten Menschen sein? Warum sollte er hier einer vorgegebenen Ordnung unterworfen sein?»<sup>3</sup>. Soziologisch gesehen kennt die freiheitliche Gestaltung der Ordnung nur *einen* «zwingenden Imperativ»: «Die Forderung, in jedem Falle Sicherheit des Funktionierens der Gesellschaft sicherzustellen, ist der zwingende Imperativ»<sup>4</sup>. Von hier aus gesehen «gibt es Gründe, anzunehmen, daß die Stunde der traditionellen Ethik bald geschlagen haben wird». Zwar muß die Kirche diesem Denken noch ein Nein entgegensetzen, «da diese Strömungen keine verantwortliche Alternative zu bieten haben»; wollte man «einfach nachgeben», käme man zu einem ethischen Nihilismus. Gleichwohl könnten diese Tendenzen nicht «einfach als verwerflich abgelehnt werden». Das bedeute, «daß gesunder Konservatismus und gesunde Fortschrittlichkeit einander ergänzen müssen». Wenn auch «eine abschließende Antwort auf die Frage nach der katholischen Ethik der Zukunft ... heute noch nicht möglich ist», so ließen sich doch «schon einige der großen Linien erfassen». Das statische Naturgesetzedenken müsse durch ein Denken in den Kategorien eines werdenden Naturgesetzes ersetzt werden. «Ein Denken in den Kategorien eines werdenden Naturrechts bedeutet, daß man sich in den Entwicklungsgang der Ethik zu stellen und diesen voranzubringen sucht». Der Gedanke der persönlichen Gewissensentscheidung dürfe allerdings nicht individualistisch mißverstanden werden. «Dazu muß das Bewußtsein wachsen, daß der Mensch auch in seiner Moralität ein soziales Wesen ist». Freilich sei es «nicht wünschenswert, daß die kirchliche Obrigkeit hier (d. h. was der Katholik als ethisch gut oder böse zu betrachten habe) überhaupt keine Rolle mehr spielen soll»; ihre Aufgabe sei es vielmehr, «den realistischen Dialog, in dem sich menschliche Wahrheit offenbaren muß, zu fördern». «Wenn kirchliche Obrigkeit auch immer wieder den Spiegel des Evangeliums vorhalten soll, so sollte sie dennoch nicht vorschnell daraus Detailfolgerungen ziehen. In den Aussagen der kirchlichen Führung sollte vielmehr gleichsam die Stimme der Gemeinschaft aller, die guten Willens sind, Ausdruck finden»<sup>5</sup>. Solchen und ähnlichen Erneuerungsbestrebungen der Moral gegenüber, die keinen festen Punkt in

<sup>3</sup> H. HOEFNAGELS sj, Erneuerung der Moral. Seelsorgliche Erwägungen zu einigen Tendenzen im modernen Denken: Wort u. Wahrheit 21 (1966) 178-190; 184.

<sup>4</sup> ds. 184.

<sup>5</sup> ds. 182-189.

dem Gang der Entwicklung erkennen lassen, gewinnt die Vermeidung der rein formalen Ausdrücke *instaurari* und *renovari* und deren Ersetzung durch *perficere* im Dekret doch ein inhaltliches Gewicht. Im Begriffe der Vervollkommnung liegt umschlossen, daß das auf ganz andersartigen Denkkategorien ruhende Grundgefüge der seitherigen «traditionellen» Moral nach dem Willen und der Meinung der Kirche seine Geltung behält und nur innerhalb dieses Grundgefüges durch neue Aspekte und tiefere Erfassung eine höhere Vollkommenheit erreicht werden soll.

### **I. Glaubenszeugnis und Vernunftkenntnis**

Wie und woher das Konzil eine Vervollkommnung der Moralthologie erwartet, ist in den Worten ausgedrückt: «Ihre wissenschaftliche Darlegung soll «mehr genährt durch die Lehre der Heiligen Schrift, die Erhabenheit der Berufung der Gläubigen in Christus und deren Verpflichtung erhellen, in Liebe für das Leben der Welt Frucht zu tragen» (Nr. 16). Man wird diesen Satz – der einzige, der von der Moralthologie gesagt wird – nicht allzu sehr pressen dürfen, um möglichst viel herauszuholen; andererseits soll man aber auch nicht den Gesamtzusammenhang des Ganzen übersehen, in dem er steht.

In der Konstitution über die göttliche Offenbarung wird die Heilige Schrift als «Quelle jeglicher Heilswahrheit und aller sittlichen Ordnung» erklärt (Nr. 7), als «die höchste Richtschnur des Glaubens ... Alle Verkündigung der Kirche wie auch die christliche Religion selbst muß sich mit der Heiligen Schrift nähren und von ihr gelenkt sein» (Nr. 21). «Die heilige Theologie fußt auf dem geschriebenen Wort Gottes ... als auf seinem bleibenden Fundament ... Deshalb muß das Schriftstudium gleichsam die Seele der heiligen Theologie sein» (Nr. 24). Das Dekret über die Ausbildung der Priester nimmt dieses Wort auf. Die Mahnung, die Moralthologie solle in ihrer wissenschaftlichen Darlegung «mehr genährt» werden von der Lehre der Heiligen Schrift, hat insofern wohl besonderes Gewicht, als gerade sie in stärkerer Versuchung steht, die einzelnen sittlichen Mahnungen der Heiligen Schrift in ihre philosophischen Gedankengänge mehr hineinzunehmen als in ihrer Gesamtschau von der biblischen Lehre als dem Fundamente ihren Ausgang zu nehmen. B. Häring hat prinzipiell recht in der Feststellung; «Man darf eben nicht damit zufrieden sein, den Maßstab der Heiligen Schrift gewissermaßen nachträglich an sein theologisches Denken anzulegen. Sie muß vielmehr von Grund auf



unser ganzes theologisches Denken formen. Von ihr müssen wir uns die Gesamtschau der christlichen Sittlichkeit lehren lassen. Man muß es einer katholischen Moraltheologie auf den ersten Blick ansehen, daß sie nach Inhalt und Form nach den Denkstrukturen und Aussagen mehr von der Heiligen Schrift geprägt ist als von irgendeinem Gesetzbuch oder einem philosophischen System, sei es die Zeitphilosophie oder die des Aristoteles ... Für einen katholischen Theologen muß vor der Frage, ob er Thomas oder Augustinus gegenüber treu sei, die viel entscheidendere Gewissenserforschung stehen, ob er der Heiligen Schrift gegenüber treu sei»<sup>6</sup>.

Trotzdem bleibt hier noch manche sehr entscheidende Frage offen. Die volle Anerkennung dessen, daß die Heilige Schrift die «Quelle» ist, aus der die Moraltheologie zu «schöpfen» hat, und das «Fundament», auf dem sie aufbauen muß, bedeutet noch keineswegs eine «Reduktion der Theologie auf einen Biblizismus»<sup>7</sup>. B. Häring meint sogar: Das jeder Zeit durch den Dienst der Kirche, zu dem auch der Dienst der Moraltheologie zähle, gleich nahe Wort Gottes «bedeutet eine Absage an jeden naiven Biblizismus, der meint, es genüge das wörtliche Wiederholen der Aussagen der Heiligen Schrift, und darum sei jeder Versuch einer theologischen Systematisierung überflüssig»<sup>8</sup>.

Soll es zu einer wirklichen Vervollkommnung der christlichen Moraltheologie führen, so muß neben der stärkeren Orientierung an den Aussagen der Heiligen Schrift eine stärkere Klärung und Vertiefung philosophischer Seinserkenntnis Platz greifen. G. Ermecke nennt es «die wohl

<sup>6</sup> B. HÄRING, Moralverkündigung nach dem Konzil. Theologische Brennpunkte 3/4 (Bergen-Enkheim 1966) 15f.

<sup>7</sup> ED. STAKEMEIER, aaO. 110.

<sup>8</sup> B. HÄRING, aaO. 22; vgl. G. ERMECKE, Die katholische Moraltheologie im Wandel der Gegenwart: ThuGl 53 (1963) 349f.: «Wenn dennoch die (Anregungen und Versuche) bis zur Stunde noch nicht befriedigen, dann liegt der Grund nicht bloß darin, daß die «Erneuerung» zu schwerfällig und zu langsam vor sich geht ..., sondern daß ... das Problem der Reform in sich selbst noch nicht mit genügender methodischer Gründlichkeit in ihrem Inhalte und ihren Zielen und Möglichkeiten (also auch Chancen!) untersucht worden ist. Es reicht daher nicht aus, so gut und richtig das auch im einzelnen gemeint ist, von der Mth heute z. B. einfach zu verlangen, sich mehr als in den letzten Zeiten an der Heiligen Schrift zu orientieren und aszetische, pastorale, verkündigungsnahe Dynamik zu entfalten oder alte «Ladenhüter» d. h. «überholte», geschichtlich veraltete Problemlösungen oder Normbegründungen aufzugeben oder mehr konkrete Imperative des sittlichen Handelns außer den allgemeinen Prinzipien herauszustellen, usw. Das Problem der «Erneuerung» muß tiefer gesehen werden, so richtig und übersehbar die vorgenannten Vorschläge auch sein mögen.»

schwerste und zur Zeit umstrittenste Frage, ob und inwieweit 'natürliche' Vernunftseinsichten nicht neben und außerhalb, sondern innerhalb der Heilsverkündigung zum Zuge kommen können, dürfen, ja müssen»<sup>9</sup>. Die Rolle der Philosophie in der Moralthologie hebt sich merklich ab von der Funktion, die sie in den übrigen theologischen Disziplinen, auch der Dogmatik, zu erfüllen hat, nämlich «die Heilsgeheimnisse in ihrer Ganzheit spekulativ tiefer zu durchdringen und ihren Zusammenhang zu verstehen, um sie, soweit möglich, zu erhellen» (Nr. 16). Soweit diese im Offenbarungswort Gottes uns kundgegebenen Heilstatsachen das Sein und in ihm das Sollen des Christen begründen, hat ihre spekulative Durchdringung die Aufgabe, uns zu lehren, «die Lösung der menschlichen Probleme im Lichte der Offenbarung zu suchen, ihre ewige Wahrheit auf die wandelbare Welt menschlicher Dinge anzuwenden» (ds). Neben der Erhellung der geoffenbarten Heilstatsachen und ihrer ethischen Konsequenzen hat in der Moralthologie die Vernunft aber auch die Wirklichkeit der geschaffenen Dinge auf ihre normative Weisungskraft hin zu befragen. Im Grunde geht es noch nicht um das Verhältnis von natürlicher und übernatürlicher Sittlichkeit, wenn mit dieser der konkrete sittliche Akt als ganzer gemeint ist. Es handelt sich noch nicht um die innere Lebenskraft, aus der der Akt gesetzt und von der er getragen wird, oder um die subjektiven Voraussetzungen und Bedingungen, damit der Akt ein «Tun im Herrn» sei. Es geht lediglich um die Erkenntnis der objektiven, d. h. im Objekt des Handelns liegenden Weisungskraft für sittliches Handeln. Der Forderungscharakter der Schöpfungsordnung bleibt auch in der neuen Schöpfung für den Christen erhalten. In seiner Exegese von 1 Kor 11,3 konstatiert W. Thüsing in allgemeiner Form: «Für Paulus bleibt die Ordnung der ersten Schöpfung in Geltung, obschon die Kräfte der neuen Schöpfung (d. h. des auferstandenen Christus, der grundlegend die neue Schöpfung ist) schon in sie hineinwirken ... Wir haben uns hier daran zu erinnern, daß Christus als Kyrios auch in das irdische Leben der Seinen eingreift, daß der Christ in seinem ganzen Leben, auch innerhalb der natürlichen Ordnungen, völlig von seinem Kyrios abhängig und auf ihn verpflichtet ist»<sup>10</sup>. Aus dieser Grundüber-

<sup>9</sup> G. ERMECKE, Das Konzil über die Kirche in der Welt dieser Zeit: Leb. Zeugnis (Paderborn März 1965) 148.

<sup>10</sup> W. THÜSING, Per Christum ad Deum. Studien zum Verhältnis von Christozentrik u. Theozentrik in den paulinischen Hauptbriefen: Ntl. Abhdlg. NF 1 (1965) 22.

zeugung heraus, daß die Forderungen der Schöpfungsordnung auch in der neuen Ordnung ihre Gültigkeit behalten, Christus als Kyrios aber die Seinen in ihren schöpfungsmäßigen Verhältnissen für sich beansprucht, konnte der Apostel den Christen die aus der hellenistischen Popularphilosophie entnommenen Haustafeln als christliche, d. h. «in Christus zu tuende» Pflichten vor Augen stellen (Kol 3,18 - 4,1; Eph 5,22 - 6,9; Tit 2,1-10; ähnlich 1 Petr 2,18 - 3,17). In der allgemeinen Mahnung: «Im übrigen, Brüder, was immer wahr, was ehrbar, was gerecht, was lauter, was liebenswert, was ansprechend, überhaupt was Tugend ist und Lob verdient, darauf richtet euer Sinnen» (Phil 4,8) werden Werte der heidnischen Ethik als Ideale christlicher Lebensführung übernommen. «Von neuem Geiste erfüllt bleiben sie auch für die Gläubigen wahre Werte»<sup>11</sup>. In 1 Kor 6,1-7 und Röm 13,1-7 übernimmt Paulus «wie selbstverständlich» Verhaltensnormen, die sich im Diasporajudentum herausgebildet hatten. «Es ist bezeichnend, daß die berühmten Verse Rom 13,1-7 nichts spezifisch Christliches an sich haben, nicht einmal in der Motivierung. Die darin enthaltene Mahnung hätte sich auch jeder nicht-christliche Jude unbedenklich zu eigen gemacht»<sup>12</sup>. Auch in den Lasterkatalogen (Röm 1,28-31; 1 Kor 5,10f.; 6,9f.; 2 Kor 12,20f.; Eph 4,31; Kol 3,6-8; 1 Tim 1,9f.; 2 Tim 3,2-5) bietet Paulus seinen Gläubigen normative Weisungen, wie sie auch in der hellenistischen und spätjüdischen Ethik sich finden. Im Gesamt der paulinischen Denkweise muß man in diesen schon mehr konkretisierenden Ermahnungen doch wohl Auswirkungen der Grundauffassung sehen, die in der Verkündigung des natürlichen Sittengesetzes Röm 2,14f in Verbindung mit der Möglichkeit der natürlichen Gotteserkenntnis (Röm 1,19-21) ihren Ausdruck findet. Den theologischen Gehalt formuliert O. Kuss: «Obwohl zahlreiche Fragen offen bleiben, wird es sich doch nur schwer bezweifeln lassen, daß die Lehre von einem doppelten Wege der Erkenntnis bzw. der Offenbarung des von Gott gegebenen Sittengesetzes, bzw. seiner Grundforderungen in dem Texte 2 Röm 14.15 eine Stütze finden kann. Es gibt vor und neben dem positiven, durch ausdrückliche Offenbarung Gottes gegebenen sittlichen Gesetz ein jedem Menschen eingeschriebenes sittliches Gesetz, ein natürliches Normbewußtsein, das mehr oder minder bewußt als göttliche unbedingte Forderung empfunden wird. Diese Lehre des Apostels vom

<sup>11</sup> K. STAAB in *Echter Bibel* z. St.

<sup>12</sup> BR. SCHÜLLER sj, *Wie weit kann die Moralthologie das Naturrecht entbehren?*: *Leb. Zeugnis* (1965 H. 1/2) 45.

Naturgesetz ... entspricht seiner ebenfalls mehr nebenbei formulierten Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis»<sup>13</sup>. Dabei betont Kuss, daß für Paulus der Maßstab das Gesetz des Moses sei, auf einen Kern reduziert, der etwa mit dem Dekalog identisch sein könnte. Somit ergibt sich die Folgerung, daß durch die natürliche Vernunft ein Gesetz erkannt werden kann, «das mit dem Kern des mosaischen Gesetzes übereinstimmt»<sup>14</sup>.

Die katholische Moralthologie hat deshalb zu allen Zeiten neben das Offenbarungswort auch die Schöpfungsordnung als objektive Erkenntnisquelle des göttlichen Willens gestellt. Was heute in Frage steht, ist weniger die Legitimität dieses natürlichen Erkenntnisweges und die Anerkennung dessen relativer Selbständigkeit als vielmehr die Zuordnung der beiden Wege zueinander, die praktische Bedeutung sowie die Tragweite und Tragfähigkeit des natürlichen Sittengesetzes<sup>15</sup>. Die fundamentalste Bedeutung der natürlichen Erkenntnis liegt unbestreitbar in der Gewinnung und Begründung der sittlichen Pflicht. Daß sein Sein ein Sollen einschließt, erkennt der Mensch nur aus der tieferen Erfassung seines Seins als eines kreatürlichen. Nur so begreift er sich als ein Wesen, das in den Gehorsam gegen Gott und Gottes Wort und erst damit in den Gehorsam gegen Christus als Träger von Gottes Wort und Werk gestellt ist. Aus dem Verständnis seines Wesens erfährt der Mensch aber nicht nur das Sollen an sich, sondern die grundlegenden Verpflichtungen des sittlichen Gesetzes, d. h. die Verpflichtungen, die in der Natur des Menschen und ihren wesentlichen Beziehungen enthalten sind. Auch in der Übernatur kann die Notwendigkeit des Überganges vom Sein zum Sollen durch kein anderes Prinzip erklärt werden<sup>16</sup>. «Der naturrechtliche Grundsatz, das Sollen gründe im Sein, bringt auf abstrakte Begriffe, was man in der Schrift wiederfindet als Zuordnung von Evangelium und Gesetz (Paraklese), Zuspruch und Anspruch, Gabe und Aufgabe, göttlichem Indikativ und Imperativ. Daraus ist ersichtlich, daß dieser Grundsatz gar nicht bloß für die *lex naturae*, sondern ebenso für die *lex gratiae* gilt. Mithin müssen Moralthologie und philosophische Ethik bei der reflexen Begründung sittlicher Weisungen sich vom formal selben Prinzip leiten

<sup>13</sup> O. Kuss, Kommentar zum Römerbrief, 1. Lfg. (Regensburg 1957) 76.

<sup>14</sup> ds. 75.

<sup>15</sup> Dazu R. HOFMANN, Mth. Erkenntnis- u. Methodenlehre. Hdb. d. Mth (München 1963) 157ff.

<sup>16</sup> J. CUNIČIČ, aaO. 301; Allocutio Pius XII. v. 18.4.1952: AAS 44 (1952) 413-419.

lassen»<sup>17</sup>. Neuerdings möchte W. Schüller das natürliche sittliche Bewußtsein als die transzendente Voraussetzung für die Möglichkeit des Verstehens der sittlichen Botschaft Christi betrachtet wissen: «Der Mensch ist überhaupt nur deshalb fähig, die sittliche Botschaft Christi zu hören und glaubend zu verstehen, weil er sich (logisch) vorgängig zum Offenbarungswort Gottes immer schon als ein sittliches Wesen versteht und ausspricht ... Das glaubende Verstehen der Gebote Christi enthält in sich als seine (transzendente) Voraussetzung immer schon ein natürliches Verstehen der *lex naturae*, und die natürliche Einsicht in die *lex naturae* übersetzt sich für den glaubenden Christen notwendig in die Erkenntnis der *lex gratiae*»<sup>18</sup>.

Die innere Zuordnung der beiden Erkenntniswege mit ihren Grundlagen, das Verhältnis von Christozentrik und Theozentrik, das Verhältnis der Schöpfung zu Christus, dem «Genitus Creator» und Christus dem Kyrios, dem die Herrschaft übertragen ist, damit Gott alles in allem sei (1 Kor 15,24.28), kann hier nicht näher besprochen werden. Den Nachweis für die Unentbehrlichkeit natürlicher, d. h. dem Wesen der geschaffenen Dinge entnommener Normen zur Bewältigung der Gesamtaufgabe der Moralthologie liefert jedoch die Erfahrung. Gegen Ermeckes Satz: «Vom Standpunkte der Moralthologie aus betrachtet, gibt es jedenfalls eine Insuffizienz der Heiligen Schrift»<sup>19</sup> ist bis jetzt kein Gegenbeweis geführt worden und kann wohl auch nicht geführt werden. «Mehr als für die Erkenntnis der biblischen Heilswahrheit sind nicht-theologische, also philosophische und nichtphilosophische wahre Vernunft Erkenntnisse bedeutsam für die Realisierung der Heilsbotschaft im geschichtlichen Heute des Menschen- und Menschheitslebens. Hier sind sie geradezu unentbehrlich wegen der Insuffizienz der Heiligen Schrift in moribus. Sie zeigen die irdischen Möglichkeiten auf, in denen auch die Heilsbotschaft heute existent werden soll»<sup>20</sup>. B. Schüller weist darauf hin, daß auch die Gebote aus dem Naturgesetz für den Christen zur *lex Christi* werden, da der Christ alles, was er tut, im Herrn zu tun hat. «Die *lex Christi* ist ihm ihrem konkreten materialen Gehalt nach nur zum

<sup>17</sup> BR. SCHÜLLER, aaO. 53f.

<sup>18</sup> ds. 48, 52.

<sup>19</sup> G. ERMECKE, Die katholische Moralthologie im Wandel der Gegenwart: *ThuGl* 53 (1953) 357, Anm. 46.

<sup>20</sup> drs. Das Konzil über die Kirche in der Welt dieser Zeit: *Leb. Zeugnis* (1965, H. 1/2) 149, Anm. 12; vgl. S. 155, dazu auch O. SCHILLING, Reform der Mth: *ThPr Qschr* 92 (1939) 453; meinen Artikel: Zum Problem des christozentrischen Aufbaues der Mth: *Divus Thomas* (Frbg.) 30 (1952) 272.



allergeringsten Teil in der Schrift ausdrücklich kundgetan. Mit sittlichen Weisungen, die er unmittelbar aus der Schrift entnehmen kann, vermöchte er weder eine Wirtschaftsethik noch eine politische Ethik aufzustellen. Trotzdem steht er auch in diesen wichtigen Lebensbereichen nicht bloß im Dienste des Schöpfers, sondern auch im Dienste Christi»<sup>21</sup>. Die geschichtliche Erfahrung bestätigt das Gesagte nur allzu sehr. Man braucht nur auf das Beispiel der protestantischen Ethik hinzuweisen, mit der bemerkenswerten Tendenz einer Rückwendung zum Naturrecht<sup>22</sup>; die Versuche auf katholischer Seite, eine Moralthologie lediglich auf biblischer Grundlage aufzubauen, offenbaren den gleichen Mangel. In diesem Ungenügen sah Linsenmann auch den tiefsten Grund, weshalb die so verdienstvollen und reiche Anregungen bietenden Moralthologien eines Sailer und Hirscher sich nicht durchsetzen konnten: «Sie löste nicht jene Konflikte eines innerlichen beschaulichen Christentums mit den Ansprüchen des tätigen Weltlebens. Sie suchte wohl die Gewissen zu schärfen und an die Religion zu binden, aber sie vermochte nicht die praktischen Lebensaufgaben inmitten der Verwirklichung der politischen und sozialen Kämpfe in ein bestimmtes Pflichtgebot zu fassen und zu formulieren; sie überließ den einzelnen zu sehr sich selbst, seiner eigenen Einsicht, seinem eigenen Gewissen; es fehlte die Kasuistik, aber das war nicht das Entscheidende ... Hirscher hat die Schwäche der herrschenden Theologie erkannt, aber nicht überwunden ... Er kannte die überlieferte Theologie nur in ihrer schwächsten, durchaus unspekulativen Darstellung, die damals die Scholastik hieß, und weil ihm diese Art von Scholastik nicht genügte, schloß er sich ab gegen jede spekulative Darstellung der Theologie und erkannte in der Scholastik überhaupt ein Verderbnis der Religion ... Als nun aber eine neue spekulative Theologie oder vielmehr eine Erneuerung und Weiterbildung einer alten besseren Scholastik sich Bahn brach, da fühlte man wieder mehr heimatlichen Boden unter den Füßen; man fühlte sich wieder geistig verbunden mit den Denkern früherer Jahrhunderte, mit den großen Theologen des Mittelalters, und auf dieser Grundlage, im Anschluß an die Systeme früherer Jahrhunderte, namentlich des hl. Thomas von Aquin, entstand eine neue Moralthologie; sie war imstande und berechtigt, Hirscher zu verdrängen,

<sup>21</sup> BR. SCHÜLLER, aaO. 52.

<sup>22</sup> Vgl. F. BÖCKLE, Fragen der Theologie heute (Einsiedeln 1958) 412; M. RE-DING, Philos. Grundlegung der katholischen Moralthologie. Hdb. d. Mth 1 (München 1953) 207ff.

weil sie über ihn hinausführte»<sup>23</sup>. Losgelöst von dem zeitgeschichtlichen Hintergrund und der Beziehung auf Sailer und Hirscher behält die kritische Analyse Linsenmanns auch heute noch ihre volle Aktualität, weil sie die Merkmale der inneren Schwäche einer jeden Moralthologie aufdeckt, die glaubt, ohne Rückgriff auf die Sollensgesetze auskommen zu können, die in der Natur der geschaffenen Dinge gründen.

Die Unentbehrlichkeit des sittlichen Naturgesetzes bedingt aber ihrerseits eine spekulative philosophische Durchdringung der Seinsstrukturen. So nimmt es nicht wunder, daß die heute bisweilen hohe Wellen schlagenden Diskussionen um Grundfragen wie auch Einzelprobleme der Moralthologie sich nicht auf biblischem, sondern auf philosophischem Boden bewegen; man wird auch nicht verneinen können, daß die Problematik vielfach in der verschiedenen Beantwortung metaphysischer Grundfragen auch innerhalb der sog. christlichen Philosophie wurzeln<sup>24</sup>. Es seien nur genannt: Wesensethik und Situationsethik, Verhältnis der Wesensnorm (Prinzipien) zur Existentialnorm (Imperative), kann aus dem Universale (spezifische Natur) oder nur aus dem Universalissimum (dem Sein) die sittliche Norm hergenommen werden, geschichtliche Wandelbarkeit der Natur, Verhältnis des Allgemeinen zum Individuellen, Ganzheit der Natur und personale Ganzheit u. a. m. Die Klärung dieser Grundfragen bzw. der ihnen zugrundeliegenden metaphysischen Begriffe bleibt freilich ureigenste Aufgabe der Philosophie selbst. Aber die wissenschaftliche Moralthologie (im Unterschied zur «praktischen») wird sich diesen Fragen stellen müssen<sup>25</sup>. Sie werden jedoch nicht beantwortet, sondern weggeschoben durch eine vorschnelle Berufung auf Christus, in dem der Gegensatz des Allgemeinen und des Besonderen, des Abstrakten und des Konkreten, der dem menschlichen Gesetze anhafte, in der Einheit der göttlichen Person versöhnt sei<sup>26</sup>. Mag Christus auch in sich «Maß und Regel für jedes abstrakte Gesetz und jedes konkrete Ereignis» in sich enthalten, so ist er doch nicht unmittelbare Norm für jedes sittliche Handeln. Christus verweist uns an die Schöpfung und an deren Ordnung,

<sup>23</sup> FR. X. v. LINSENMANN, Gesammelte Schriften 1 (München 1912) 180f.

<sup>24</sup> Vgl. meine Schrift: Situationsethik als pastoral- u. moraltheol. Problem (Mainz 1956) 39-47; als erhellendes Beispiel: K. RAHNER, Bemerkungen über das Naturgesetz u. s. Erkennbarkeit: Orientierung 19 (1955) 239-242.

<sup>25</sup> Vgl. F. BÖCKLE, aaO. 419ff.

<sup>26</sup> H. U. v. BALTHASAR, Drei Merkmale des Christlichen: Wort u. Wahrheit 4 (1949) 408; vgl. 414 zur verfehlten Berufung auf das Trinitätsgeheimnis zur Lösung des Verhältnisses vom Allgemeinen und Individuellen vgl. J. FELLERMEIER, Das Problem der christlichen Philosophie: FZPhTh 7 (1960) 388.



die durch ihn geschaffen wurde, und deren Haupt der Kyrios ist. Diese Ordnung kann weder übersprungen noch ausgeschaltet werden, wie es die im Anschluß an die idealistische Philosophie im evangelischen Raume sich bildende christozentrisch orientierte Theologie getan hat.

Jede wissenschaftliche Erhebung sittlicher Normen aus der Wesensordnung der geschaffenen Dinge ruft unausweichlich die philosophische Reflektion auf den Plan. Das geistige Bemühen, die Seinswirklichkeit zu erfassen und immer tiefer und besser zu erkennen, wird nie abgeschlossen sein und wird unvermeidlich in verschiedene Richtungen gehen. Kein System wird sich anmaßen können, die Wahrheit in der ganzen Fülle zu besitzen und jedes wird sich offen halten müssen für neue Erkenntnisse und vollkommenere Einsichten. Aber jede Überprüfung der eigenen philosophischen Überzeugung bedingt auch die Auseinandersetzung mit anderen Auffassungen. Der denkerrische Selbstreinigungsprozeß, der in den kritischen Auseinandersetzungen sich vollzieht, wird aber nur dann in seiner aufbauenden Kraft wirksam, wenn in hinreichendem Maße die Differenzierungen beachtet werden, die der durch die natürliche Vernunft erfaßte Tatbestand in den verschiedenen philosophischen Systemen erfahren hat. Ist es denn im Hinblick auf die Allgemeingültigkeit des sittlichen Naturgesetzes bedeutungslos, ob das Universale, wie es sich im Begriff der spezifischen Natur darstellt, im Sinne der thomistischen oder skotistischen oder suarezianischen Metaphysik gedeutet wird? Gilt das gleiche nicht auch für das Verhältnis der allgemeinen metaphysischen Natur zu der konkret existierenden individuellen Natur? Eine Kritik, die für diese oder jene philosophische Fassung noch so berechtigt sein mag, ist es noch nicht für alle. Oder ist es wirklich die Auffassung «der scholastischen Moralthologie», daß der «Einzelfall» nur «Schnittpunkt allgemeiner Normen» sei? Jedenfalls hat der hl. Thomas den konkreten «Imperativ» nicht als bloße Ableitung aus allgemeinen «Prinzipien» angesehen. Ließe sich nicht für die Bestimmung des Personalen, des Verhältnisses von Natur und Person ähnliches sagen? <sup>27</sup>.

Soll Moralthologie wirklich zu einer «Vervollkommnung» geführt werden, dann muß zu ihrer «wissenschaftlichen Darlegung» neben der reicheren Auswertung der Heiligen Schrift eine Intensivierung des spekulativen philosophischen Denkens stehen <sup>28</sup>. Die Pastoralkonstitution über

<sup>27</sup> Vgl. H. VOLK, Gott alles in allem (Mainz 1961) 117ff.

<sup>28</sup> Vgl. K. RAHNER in LThK<sup>2</sup>, III, 453; zur organischen Entwicklung d. Theologie vgl. TH. MEHRLE op, Krise u. Erneuerung der Theologie: FZPhTh 11 (1964) 422-446.

«die Kirche in der Welt von heute» nimmt ausdrücklich die Erklärung des I. Vat. über «die zweifache Ordnung der Erkenntnis» wieder auf, «in der nämlich unterschieden sind die des Glaubens und die der Vernunft»<sup>29</sup>. Auf Grund seiner Teilnahme am Lichte des göttlichen Geistes bleibe der Mensch nicht bei einer Erkenntnis der Phänomene stehen. «Immer suchte und fand er eine tiefere Wahrheit. Die Erkenntniskraft ist nämlich nicht auf die bloßen Phänomene beschränkt, sondern vermag die erkennbare Wirklichkeit mit wahrer Sicherheit zu erreichen»<sup>30</sup>. Man hat oft darauf hingewiesen, daß die philosophischen Begriffe, die die Kirche zur Erklärung ihrer Dogmen gebrauche, kein philosophisches System impliziere, sondern zu verstehen seien «im Sinne der natürlichen menschlichen Vernunft, die allen Menschen gemeinsam ist, und auf der Basis der unmittelbaren Seinsphilosophie, die eine direkte Entfaltung des natürlichen Bewußtseins darstellt. Die Begriffe, welche die Kirche in den Dogmen verwendet, sind wahr, wahr für jede menschliche Vernunft, ohne Rücksicht auf die Systeme, denen sie entnommen wurden. Sie sind echte Ausdrücke der menschlichen Natur und des menschlichen Bewußtseins, die für jedes Volk und jede nicht durch die Sünde und den Irrtum verdorbene Kultur gelten»<sup>31</sup>. Die «auf der Basis der unmittelbaren Seinsphilosophie» gewonnenen, im Sensus communis erfaßten Erkenntnisse sind wahr und bilden den Ausgangspunkt und Grundbestand der philosophia perennis. Ihre wissenschaftliche Deutung, Klärung, Vertiefung und Entfaltung bleibt eine eigene Aufgabe. Die allzu optimistische Auffassung von deren Einheitlichkeit muß doch angesichts des eindeutigen Zeugnisses der heutigen moralthologischen Diskussionen stark eingeschränkt werden. Die «Krise der Moralthologie» bleibt nach wie vor bestehen. Ihr Herd ist nicht auf biblischem, sondern philosophischem Gebiete zu suchen. Von hier aus gesehen bleibt es bedauerlich, daß in dem Abschnitt über die Vervollkommnung der Moralthologie von den Konzilsvätern darüber nichts gesagt wurde, – vielleicht auch nichts gesagt werden konnte<sup>32</sup>. Bei der Abneigung unserer heutigen Jugend (auch der theologischen) gegen metaphysische Spekulation und ihrer Neigung, diese möglichst aus dem theologischen Studium zu entfernen oder ihr wenigstens einen ge-

<sup>29</sup> Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, Nr. 59.

<sup>30</sup> ds. Nr. 15.

<sup>31</sup> G. DARMS, *Scholastisches Denken u. modernes Weltbild*: FZPhTh 9 (1962) 405f.

<sup>32</sup> Vgl. ED. STAKEMEIER, aaO. 24; 107ff.

ringeren Platz und weniger Bedeutung zuzubilligen<sup>33</sup>, erhält die Mahnung des Dekretes, die philosophischen und theologischen Disziplinen besser aufeinander abzustimmen, erhöhte Bedeutung (Nr. 14); aber die Berufung auf «das stets gültige Erbe» trägt doch ein Fragezeichen in sich.

## II. Christozentrik oder Theozentrik?

Als *Aufgabe* weist das Dekret der Moralthologie zu: «in wissenschaftlicher Darlegung die Erhabenheit der Berufung der Gläubigen in Christus zu erhellen und deren Verpflichtung, in Liebe für das Leben der Welt Frucht zu bringen» (Nr. 16). Es ist wohl kaum anzunehmen, daß die Konzilsväter die Absicht hatten, definitionsmäßig die Aufgabe der Moralthologie zu kennzeichnen. Die Worte sind vielmehr zu verstehen im Hinblick auf die zu erstrebende Vervollkommnung der Moralthologie. Das dürfte sich klar aus der praktischen Zielsetzung ergeben, wie sie im Schlußsatze ausgesprochen ist; «in Liebe Frucht für das Leben der Welt zu tragen». In diesem an sich schriftfremdem<sup>34</sup>, aber der Gesamtzielsetzung des Konzils entsprechenden Ausdrucke ist mehr die Auswirkung als das Ziel einer in Christus würdigen Berufung angesprochen. Letzteres aber bezeichnet der Apostel in Phil 1,11 «als Frucht der Gerechtigkeit, die durch Christus zur Herrlichkeit und zum Lobe Gottes ist». Wir gehören Christus, damit «wir Frucht bringen für Gott» (Röm 7,4). Indem wir durch unseren der Berufung würdigen Wandel in Christus Frucht bringen für Gott, zur Verherrlichung und zum Lobe Gottes, wirken wir auch segensreich für das Leben der Welt.

Im geschöpflichen Bereiche gehören Sein und Sollen zusammen; im christlichen Sein, dem «Sein in Christus», wurzelt christliches Leben. Dieses schöpft aus jenem seine Intensität. Die Herrlichkeit unserer Berufung in Christus weckt nicht nur die Pflicht, sondern auch die Liebe. In diesem Sinne soll nach dem Wortlaut des Dekretes über Priesterbildung die Moralthologie die Erhabenheit der Berufung in Christus erhellen. Denn den Berufenen ist (der gekreuzigte) Christus Gottes Kraft und Gottes Weisheit (1 Kor 1,23). «Um den Reichtum seiner Herrlichkeit

<sup>33</sup> VAN STEENBERGHEN: Eph. theol. Lov. 39 (1963) 840.

<sup>34</sup> Eine Berufung auf Jo 6,33.52 u. Jo 15,16 ist nicht möglich, da es sich dort um Christus selbst und die Sendung der Apostel handelt, nicht aber um das sittliche Leben der Gläubigen.

an den Gefäßen seiner Erbarmung zu zeigen» hat Gott uns berufen (Röm 9,24), Christus ist im Heilswirken Gottes «das Geheimnis, das früheren Zeiten und Geschlechtern verborgen war – jetzt aber wurde es den Heiligen geoffenbart. Ihnen wollte Gott kund tun, welches der Reichtum der Herrlichkeit dieses Geheimnisses unter den Völkern ist, das da ist: Christus in euch – die Hoffnung auf die Herrlichkeit» (Kol 1,26f). Es läßt sich kurz kennzeichnen mit den Worten des ersten Petrusbriefes (1,3-5): «Gepriesen sei Gott, der Vater unseres Herrn Jesus Christus, der uns nach seiner großen Barmherzigkeit wiedergeboren hat zur lebendigen Hoffnung durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten, zu einem unvergänglichen, unbefleckten und unverwelklichen Erbe, welches im Himmel aufbewahrt ist für euch, die ihr durch die Kraft Gottes mittels des Glaubens bewahrt werdet für eine Seligkeit, welche bereit ist, offenbart zu werden in der letzten Zeit». Die Herrlichkeit des Christ-Standes liegt darin, daß der Gläubige in Christus ein «neues Geschöpf» geworden ist (Gal 6,15). «Wenn einer in Christus ist, so ist er neue Schöpfung» (2 Kor 5,17; vgl. Eph 4,24). «Daß die Christen neue Schöpfung in Christus sind, ist wie das «Leben in Christus» von Röm 6,11 durch Tod und Auferstehung Christi grundgelegt»<sup>35</sup>. Durch die Verähnlichung mit seinem Tod und seiner Auferstehung in dem sakramentalen Geschehen der Taufe sind wir eingegliedert in Christus (Röm 6,4ff.). «In ihm sind wir zu Erben eingesetzt worden ... wir, die wir in Christus schon im voraus die Hoffnung erlangt haben» (Eph 1,11f.). In Christus haben wir deshalb Versöhnung mit Gott und «freien Zugang zum Vater», sind «nicht mehr Fremdlinge und Beisassen, sondern Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes» (Eph 2,16-19). So lebt der Christ im «Sein in Christus». «Dieses Christusgeschehen, Kreuz und Auferstehung, ist die die christliche Existenz konstituierende und tragende Wirklichkeit, die für diese nicht nur historische oder heilsgeschichtliche Bedeutung hat, sondern jeden Augenblick die Existenz des Christen bestimmt»<sup>36</sup>.

Christus bildet den Mittelpunkt unseres Lebens, ist dessen Lebensmacht und Kraftquelle. Aus Christus schöpfen wir jegliche Zuversicht für Sein und Tun. Unser ganzes Leben ist einbezogen in die dynamische Kraft des «Seins in Christus», dem wir gehören. «Ob wir leben oder sterben, wir gehören dem Herrn» (Röm 14,8). Deshalb dürfen sie aber auch

<sup>35</sup> W. THÜSING, aaO. 105.

<sup>36</sup> W. T. HAHN, Das Mitsterben u. Mitauferstehen mit Christus bei Paulus (Gütersloh 1937) 181.

«nicht für sich selbst leben, sondern für den, der für sie gestorben und auferstanden ist» (2 Kor 5,15). «Wenn wir leben, leben wir für den Kyrios» (Röm 14,8). Das greift bis in die einfachste Lebenstätigkeit hinein: «Wer ißt, der ißt für den Herrn, und wer nicht ißt, der ißt für den Herrn nicht und sagt Gott Dank. Denn keiner von uns lebt für sich selbst und keiner stirbt für sich selbst» (Röm 14,6f.).

Leben für Christus bedeutet für den Christen, nun auch der Berufung würdig zu wandeln. «Wandelt würdig des Berufes, zu dem ihr berufen seid» (Eph 4,1). «Daß ihr Gottes würdig wandeln möchtet, der euch zu seinem Reiche und zu seiner Herrlichkeit berufen hat» (1 Thess 2,12). Johannes mahnt seine Gläubigen: «Jeder, der diese Hoffnung auf ihn (Christus) hat, heiligt sich, so wie auch er heilig ist» (1 Joh 3,3). Christusverbundenheit bedeutet und verlangt von den Berufenen auch Christusverähnlichung. Das Gesetz desjenigen, der für die Sünden der Menschen gestorben ist, fordert Heiligkeit. «Denn Gott hat uns nicht berufen zur Unlauterkeit, sondern zur Heiligung» (1 Thess 4,7). «Wer sagt, daß er in ihm bleibe, der muß, wie er gewandelt ist, ebenso auch selbst wandeln» (1 Joh 2,6). Vor Grundlegung der Welt hat uns Gott in Christus ausgewählt, «daß wir heilig und unbefleckt vor ihm seien in Liebe ... zum Lobe seiner Gnade, die er uns huldreich erwiesen in seinem geliebten Sohne» (Eph 1,4). Das große Gebetsanliegen des Völkerapostels geht auf die Vollendung dieser Berufung. «Darum beten wir auch immerdar für euch, daß unser Gott euch seiner Berufung würdigen und alles ihm wohlgefällige Gute und das Werk des Glaubens in Kraft zur Vollendung bringen wolle, damit der Name unseres Herrn Jesus Christus verherrlicht werde in euch und ihr in ihm nach der Gnade unseres Gottes und des Herrn Jesus Christus» (1 Thess 1,11f.). Die Vollendung ist freilich nicht nur Gottes Gabe, sondern auch Aufgabe des Berufenen. Paulus wandelt die Indikative zu Imperativen. Die Christen, «vorherbestimmt, dem Bilde seines Sohnes mitgestaltet zu sein» (Röm 8,29), sollen selbst als «neues Geschöpf» (2 Kor 5,17) den «neuen Menschen anziehen» (Eph 4,24), «Christus anziehen» (Röm 13,14).

Aus der tieferen Erfassung dieses Christusgeheimnisses im Bewußtsein und Herzen sollen die Christen zu einem intensiveren Leben aus Christus und für Christus geführt werden. Das will das Dekret des II. Vaticanums in Gang setzen. Es ist das gleiche Anliegen, wie es der Apostel Paulus ausspricht: «Ihr sollt nämlich wissen, wie ich ringe um euch ... und alle ... damit ihre Herzen gewonnen werden, in Liebe verbunden, und für den ganzen Reichtum der vollen Einsicht, für die Er-



kenntnis des Geheimnisses Gottes: Christus, in dem alle Schätze der Weisheit und Erkenntnis verborgen sind» (Kol 2,1-3).

Christus ist die Mitte unseres Lebens, die Lebensmacht, aus deren Kraft wir leben, und das Lebensziel, dem wir zustreben. In diesem Sinne ist unsere Lebensführung christozentrisch ausgerichtet. Muß deshalb nicht auch die Moralthologie *christozentrisch* ausgerichtet sein? Die Beantwortung dieser Frage hängt weitgehend davon ab, wie man Sinn und Ziel der Moralthologie bestimmt; ist sie wesentlich auf die Praxis oder die Theorie gerichtet? J. M. Sailer hat einmal drei Typen von Christen unterschieden: die «mechanischen Christen», die «nie zum klaren Bewußtsein dessen, was sie im Grunde glauben, durchgedrungen sind. Sie tragen die Schale des Bekenntnisses andächtig umher und haben den Kern der Wahrheit noch nie richtig verkostet». Sodann die «scholastisch gebildeten Christen. Sie können das, was das Volk buchstäblich bekennt und mechanisch nachspricht, im Begriff denken, im System beweisen ...; aber insofern sie selbst ohne Erfahrung, ohne inneres Leben des Glaubens, ohne eigentliche Anschauung des Göttlichen geblieben sind, werden sie, was das Volk neuen Glauben nennt, entweder Schwärmerei oder Ketzerei nennen; denn sie kennen Christum nur im Begriff der Schule, nicht aber im Leben des Geistes.» Ihnen stellt er den «geistlich-katholischen Christ» gegenüber. «Was dem mechanischen Christen Buchstabe, was dem scholastischen Begriff, das ist ihm Geist und Leben ... Denn er faßt und beurteilt alle Lehren der katholischen Kirche aus dem Gesichtspunkte des Geistes, des inneren Lebens, der Innigkeit, der Gottseligkeit. Was nicht wohlthätig auf das Innere wirkt, das ist ihm nichts»<sup>37</sup>. Moralthologie aus solcher (wir würden heute sagen «existentiellen») Haltung heraus wird (fast selbstverständlich) christologisches Gepräge tragen.

Auch unserer Zeit mit ihrer Betonung des Existentiellen und Personellen, des personalen Bezugs und Dialogs kommt es sehr entgegen, die Moralthologie christozentrisch zu gestalten. B. Häring betont: «Das erste, was man von einer katholischen Moralthologie verlangen muß, ist ihre christozentrische Gestalt. – Die Exegeten sind sich alle darin einig, daß die neutestamentliche Moral, ebenso wie die Verkündigung der Heilswahrheit, durch und durch christozentrisch ist. In der Mitte der Botschaft Christi steht nicht ein abstraktes Prinzip, sondern seine Person ... Christozentrische Moralthologie versteht sich im Zeitalter des II. Vati-

<sup>37</sup> J. M. SAILER, Sämtliche Werke (Sulzbach 1830-1843) 80 (bei W. HEINSIUS, Krisen kath. Frömmigkeit u. Konversionen zum Protestantismus (Berlin 1923) 25f.

kanischen Konzils vor allem vom paulinischen «Sein in Christus» her. «Das Gesetz Christi» (Gal 6,2) ist das «Geistgesetz des Lebens in Christus Jesus» (Röm 8,2) <sup>38</sup>.

Theozentrik oder Christozentrik der Moralthologie? Die apodiktische Behauptung, daß das erste, was man von einer katholischen Moralthologie verlangen müßte, ihre christozentrische Gestalt sei, hat schon, vor allem im romanischen Raum, entschiedenen Widerspruch gefunden <sup>39</sup>. Von anderem Blickwinkel aus muß doch noch einiges gesagt werden. – Der Begriff der Christozentrik bedarf noch mancher Klärung.

Was als christozentrische Moralthologie zu gelten habe, ist auch bei denen, die sie propagieren, offensichtlich noch nicht klar umrissen. Häring betont, daß sie sich «vor allem vom paulinischen Sein in Christus her» versteht. Legt man in diesem Sein in Christus die personale Beziehung Christi zu den Christen als Aufbauprinzip für die Moralthologie zugrunde, so liegt es nahe, ihren Ausbau im Sinne und mit den Mitteln einer Schelerschen personalistischen Ethik mit dem Grundprinzip der Liebe zu vollziehen. Oder man nimmt den sakramentalen Charakter dieses Seins in Christus zum Ausgangspunkt und kommt dann zu einer «sakramentalen Gesamtstruktur der Moralthologie» <sup>40</sup>. L. B. Gillon hat in den oben angegebenen Artikeln beide Möglichkeiten einer eingehenden Kritik unterzogen. – Aber B. Häring möchte auch «unterstreichen, daß die Theologie des hl. Thomas durchaus christozentrisch ist. Die Christologie mit der Sakramentenlehre ist das große Finale dieser grandiosen Summe». Doch habe es sich später «nicht immer günstig ausgewirkt, daß Thomas die Masse der moraltheologischen Materie in der *Secunda Pars*, also vor der Christologie und vor der Sakramententheologie behandelt hat. Was Thomas noch absolut klar ist, daß man nicht vom wirklichen

<sup>38</sup> B. HÄRING, *Moralverkündigung* 32, 37.

<sup>39</sup> J. CUNIČIČ, *Theologia moralis renovanda*: FZPhTh 106 (1963) 291-319; drs. *La morale personalistica*, *Sacra doctrina* 14 (Bologna 1959) 157-184; L. B. GILLON, *La théologie morale et l'éthique de l'exemplarité personnelle*: *Angelicum* 34 (1957) 241-259; 361-378; drs. *L'imitation du Christ et la morale de St Thomas*: *Angelicum* 36 (1959) 263-286; B. OLIVIER, *Pour une théologie morale renouvelée: Morale chrétienne et requêtes contemporaines* (Tournai-Paris 1954). Für die deutschen Arbeiten vgl. F. BÖCKLE, *Fragen der Theologie heute* (Einsiedeln, 1958), 426 f; P. HADROSSEK, *Die Bedeutung des Systemgedankens für die Moralthologie in Deutschland seit der Thomas-Renaissance* (München 1950); J. KRAUS, *Zum Problem des christozentrischen Aufbaues der Moralthologie*, *Divus Thomas* (Frbg.) 30 (1952) 275-272; drs. *Genitus Creator, Orbis redempti conditor*: *Universitas. Festschrift f. Bischof Dr. Alb. Stohr* (Mainz 1960) 204-219.

<sup>40</sup> B. HÄRING, *Moralverkündigung* 40.



Menschen reden kann, ohne von Christus zu reden, wird so von anderen übersehen»<sup>41</sup>. – Wann ist eigentlich eine Moralthologie «christozentrisch», wann «theozentrisch»?

Die Dogmatiker begründen die Christozentrik mehr von der Präexistenz und Schöpfungsvermittlung Christi her. So H. Küng: «Die Christozentrik der Schrift hängt jedoch besonders an den Aussagen über Christi Präexistenz und Schöpfermittlerschaft; sie gründet in der Tatsache, daß alles von vornherein in Christus Bestand hat. Als eingeborner Sohn im Schoße des Vaters ist er das zur Fleischwerdung bestimmte Wort, in dem sich der Vater von Ewigkeit her ausspricht ... So ist Christus vor aller Schöpfung ..., Erster, Anfang, Alpha ... Das ist nicht gesagt von einem abstrakten Logos, sondern vom Verbum incarnandum, vom Lamm, das als das letzte Geheimnis in Gottes Ratschluß vor der Grundlegung der Welt zuvorersehen ist und geschlachtet vom Anbeginn der Welt an» ... Die ganze Welt ist von vornherein christusförmig und auf die Selbstmitteilung Gottes angelegt und besitzt daher eine verborgene trinitarische Struktur»<sup>42</sup>. Deshalb müsse die ganze Offenbarungsgeschichte von dort her gesehen werden. – Auch K. Rahner tritt dafür ein, die Menschwerdung des Logos «als ontologisch eindeutiges Ziel der Schöpfungsbewegung» zu betrachten, «im Verhältnis zu dem alles übrige vorher nur Vorbereitung und Umweg ist»<sup>43</sup>. «Könnte es nicht eine Formel der Heilsgeschichte als der fortschreitenden geschichtlichen Inbesitznahme der Welt durch Gott ... geben, in der Christus als der Höhepunkt dieser Geschichte und die Christologie als die schärfste Zuspitzung der Formulierung dieser Geschichte erschienen, wie natürlich auch umgekehrt die Heilsgeschichte als Präludium und Ausführung der Geschichte Christi»<sup>44</sup>. Zur Begründung beruft man sich besonders auf Kol 1,15ff.; Eph 1,10; 1 Kor 15,25.

Wir brauchen uns hier noch nicht mit dem biblischen Fundament dieser Konzeption, insbesondere mit der Auslegung von Kol 1,15ff., zu beschäftigen. In vorsichtiger Weise bemerkt W. Thüsing, eine solche Begründung der Christozentrik «scheint vor allem für den Kolosser- und Epheserbrief zuzutreffen (auch für den Hebräerbrief und Johannes); für die paulinischen Hauptbriefe gilt sie aber wohl nur bedingt ... Aber die

<sup>41</sup> ds. 35.

<sup>42</sup> LThK II<sup>2</sup>, 1164ff.

<sup>43</sup> Schriften zur Theologie I<sup>2</sup> (Einsiedeln 1958) 185.

<sup>44</sup> ds. 187; vgl. III<sup>3</sup>, 56.

Christozentrik hat ihren Ansatzpunkt wohl nicht eigentlich in der Präexistenz, sondern im Kreuz und vor allem der Auferstehung». Es sei «übrigens die Frage, ob die Schöpfungsmittlerschaft nicht auch in Kol und Eph weniger dasjenige ist, an dem die Christozentrik hängt, sondern mehr die Konsequenz, in der sie sich am deutlichsten zeigt»<sup>45</sup>. Man mag vollends R. Schnackenburg zustimmen, daß die eschatologische Ordnung in der Schöpfungsordnung ihren Grund und ihre Anlage hat und im Erlösungsgeschehen nur die Heimholung und vollendete Wiederherstellung der auf Christus und durch ihn auf Gott bezogenen Schöpfung sich vollzieht<sup>46</sup>. Der Moralthologe wird auch auf die Untertöne in diesen Formulierungen achten. Heimholung setzt eine (sittliche) Verirrung und Wiederherstellung eine (sittliche) Störung der Ordnung, beide also eine in der Schöpfungsordnung selbst grundlegende sittliche Ordnung voraus, die dann nur begründet sein könnte in Christus, durch den als dem eingeborenen Sohn Gottes die Welt erschaffen wurde, und die nur erkannt worden sein kann durch die Seinsordnung der geschaffenen Dinge. Die immanenten Beziehungen, die die geschaffenen Dinge und ihre Ordnungen auf den haben, durch den sie geschaffen wurden, sind aber grundverschieden von der, die sie durch die Hinordnung auf die Menschwerdung Christi hätten. – Die Christozentrik, die auf Kreuz und Auferstehung gründet, meint den erhöhten und in seinen Gläubigen wirksamen Gott-Menschen Christus. Eine «christozentrische Moralthologie» müßte die Zuordnung dieser beiden Gestalten der Christozentrik berücksichtigen, d. h. die Bedeutung des *ganzen* Christus für die Moralthologie dartun: Christus als «Genitus Creator» und als «Orbis redempti conditor».

Viel wichtiger aber ist wohl dies: Eine recht verstandene Christozentrik ist ganz und gar in eine Theozentrik eingebettet. «Christus ist Gottes» (1 Kor 3,23), «Christi Haupt ist Gott» (1 Kor 11,3). Die Erhöhung und das Herrentum Christi dient der Verherrlichung des Vaters: «Kyrios ist Jesus Christus zur Verherrlichung des Vaters» (Phil 2,11). Auch das Sein der Gläubigen in Christus und das «Jesus Christus gemäße» Leben dient diesem Ziele, «damit ihr einmütig und mit einem Munde Gott und den Vater unseres Herrn Jesus Christus preiset» (Röm 15,6ff.). Was die Gläubigen in der Gemeinde tun, sollen sie tun «aus der Kraft, die Gott verleiht, damit in allen Dingen Gott durch Jesus Christus verherrlicht werde» (1 Petr 4,11); sie sollen «erfüllt sein mit der Frucht der Gerech-

<sup>45</sup> W. THÜSING, aaO. 4 Anm. 11.

<sup>46</sup> Gottes Herrschaft und Reich (Freiburg 1965) 218.

tigkeit, die durch Christus zur Herrlichkeit und zum Lobe Gottes ist» (Phil 1,11). Die Verherrlichung Gottes durch Christus «ist allgemein urchristliche Sprech- und Anschauungsweise, das sind (nach J. Freundorfer) 'Formeln aus einem urchristlichen Glaubensbekenntnis'»<sup>47</sup>. Aus den gründlichen exegetischen Untersuchungen von W. Thüsing über das Verhältnis von Theozentrik und Christozentrik in den Hauptbriefen des Apostels Paulus ergibt sich mit aller Klarheit die «Theozentrik des In-Christus-Seins». Zu Gal 2,19f. vermerkt er: «Auch das Leben Christi in mir ist genauso wie in Röm 6,10 als «Leben für Gott» verstanden. Die beiden Gedanken «Ich lebe für Gott» und «Christus lebt in mir» gehören zusammen; sie ergeben den Sinn: «Christus lebt in mir für Gott»<sup>48</sup>. Auch in den Begriffen «Bild Gottes» und «Sohn Gottes» der paulinischen Fassung leuchtet die «geschlossene Einheit der Christozentrik und Theozentrik» hindurch<sup>49</sup>. Das gilt auch für den Pneumabegriff bei Paulus, «weil der Geist durch und durch dynamische Hinordnung auf Gott bedeutet. Diese Überzeugung von der aus Gott kommenden und umgekehrt wieder auf Gott hinordnenden Dynamik des Pneuma ist primär im paulinischen Denken. Durch sie ist es bedingt, daß Röm 6,10b eine echte primär christologische Aussage bildet – daß das «Leben für Gott» zuerst dem Pneuma-Christus zu eigen ist und erst von ihm aus auf diejenigen übergreifen kann, die zu seinen «Brüdern» vorherbestimmt sind»<sup>50</sup>. Desgleichen trägt die vielfache Verwendung des Ausdruckes «durch Christus» theozentrischen Charakter; zumindest für einen Großteil der Stellen gilt: «Das paulinische 'dia Xristou' meint seiner Grundbedeutung nach 'durch das Wirken des Christus, in dem wir sind' ... Cum grano salis kann also wohl gesagt werden: Das 'dia Xristou' ist das in eine Richtung hineingebrachte 'en Xristo', und zwar in die doppelte dynamische Richtung der Theozentrik: von Gott her durch Christus auf die Welt und die Erwählten hin – von den Erwählten durch Christus auf Gott hin»<sup>51</sup>.

Theozentrik besagt Hinordnung auf Gott, der Ziel für uns ist, und «auf den hin» wir sind. Aber Gott ist auch der Ursprung, aus dem alles kommt, derjenige, der alles wirkt, nicht bloß in der ursprünglichen Schöpfung, sondern auch in dem Heilsgeschehen in und durch Christus. Er ist es, der Christus auferweckte von den Toten, wie es Petrus in der Pfingst-

<sup>47</sup> R. SCHNACKENBURG, ds. 205.

<sup>48</sup> W. THÜSING, aaO. 111.

<sup>49</sup> ds. 147.

<sup>50</sup> ds. 156.

<sup>51</sup> ds. 235.

rede verkündete: «Gott hat ihn auferweckt» (Apg 2,24; 3,15; 5,30). So verkündet auch Paulus, daß Gott Christus auferweckt hat (1 Kor 15,15; Röm 10,9). Das ganze erste Kapitel Eph ist ein grandioser Lob- und Dankhymnus an die Größe der Macht Gottes, die er «wirksam erwiesen an Christus, indem er ihn von den Toten auferweckte und ihn zu seiner Rechten im Himmel setzte», der auch «uns lebendig gemacht hat mit Christus ... und mitauferweckt und miteingesetzt im Himmel in Christus Jesus ... Denn sein Gebilde sind wir, in Christus Jesus geschaffen zu guten Werken, die Gott im voraus bereitet hat, damit wir in ihnen wandeln» (1,1-14-20; 2,4-10) Gott «hat uns wiedergeboren zu lebendiger Hoffnung durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten» (1 Petr 1,3). Gott war es, der «uns durch Christus mit sich versöhnte». (2 Kor 5,18). «Die Versöhnung ist eine Tat Gottes, und so ist auch die Beziehung zu ihm, die er durch das Versöhnungswerk herstellt, bleibend von ihm gewirkt ... Gerechtigkeit Gottes ist der versöhnte und gerechtfertigte Mensch als einer, der sich selbst, seine Existenz in der Hinordnung auf Gott, bleibend dem Wirken Gottes verdankt»<sup>52</sup>. Das den Christen das Leben schenkende und es bewegende Pneuma ist trotz der engsten Bindung an den Kyrios doch Pneuma Gottes, als solches schon gekennzeichnet durch den Vorgang, durch den Christus zum lebenspendenden Pneuma «wird». «Die pneumatische Existenzweise Christi ist durch eine Tat Gottes – ja, durch die größte Schöpfungstat Gottes zustande gekommen»<sup>53</sup>. So werden wir durch Gott «eine neue Schöpfung» (2 Kor 5,17). «Das In-Christus-Sein ist also «aus Gott» – Gott schafft es, indem er durch Christus diese Menschen mit sich versöhnt»<sup>54</sup>.

Die Verbindung der Begriffe «aus dem» und «auf den hin» will sagen, daß sie nicht einfach nebeneinander stehen, sondern der erste den inneren Grund für die Hinordnung auf Gott abgibt. *Weil* alles aus Gott ist, deshalb ist alles auf ihn hingeeordnet. So meint es 1 Kor 8,6: «Einer ist der Vater, von dem alles ausgeht und auf den wir hingeeordnet sind; einer der Kyrios Jesus Christus, durch den alles ist und wir durch ihn». Paulus faßt hier wohl Schöpfung und Neu-Schöpfung zusammen, wie er es auch für die Vollendung des ganzen Schöpfungs- und Heilsgeschehens tut: «Dann kommt das Ende, wenn er (Christus) das Reich Gott und dem Vater übergibt ... Wenn aber alles unterworfen ist, dann wird sich auch

<sup>52</sup> ds. 107f.

<sup>53</sup> ds. 153.

<sup>54</sup> ds. 197.

der Sohn selbst dem unterwerfen, der ihm alles unterworfen hat, damit Gott sei alles in allem (bzw. in bezug auf alles in allen)» (1 Kor 15,24.28).

Das Ergebnis sei mit Thüsing's Worten wiedergegeben: «Eine Zusammenfassung von allem bildet ... 1 Kor 8,6: Alles ist «aus Gott» durch Jesus Christus und dadurch, daß wir, die Erwählten, durch Christus «auf Gott hin» sind, ist die Schöpfung und alles Welt- und Heilsgeschehen auf ihn als letztes Ziel hingeordnet. 1 Kor 8,6 ist noch geeigneter, die gesamte paulinische, durch Christus hergestellte Theozentrik auszudrücken, als das gewiß auch zentrale «Leben für Gott in Christus» von Röm 6,11 ... Der entscheidende Sachverhalt sei nochmals hervorgehoben: Die Bindung der Erwählten an den erhöhten Christus, die Christozentrik, ist dadurch auf Gott hingeordnet, daß Christus selbst «für Gott lebt» und die Seinen in diese seine Relation zu Gott einbezieht. Die paulinische Christozentrik ist von innen heraus ausgerichtet auf Gott, weil schon die Christologie Pauli theozentrisch ist; und von *hierher* ist die Hinordnung der Christozentrik auf Gott genauso durchgängig gegeben wie die Kyriotes und das Pneuma-Wirken Christi<sup>55</sup>.

Das gerne angerufene Wort von Dibelius: «Die beiden entscheidenden Taten Gottes, ursprüngliche Schöpfung und endzeitliche Erlösung, haben ihr Ziel in Christus»<sup>56</sup> bedarf der Weiterführung: Christus und sein Werk aber haben es in Gott. Die christliche Seinswirklichkeit (oder besser ausgedrückt: die Seinswirklichkeit des Christen) als Grundlage und Prinzip seiner Tätigkeit, ist als Effekt des Wirkens Gottes in der ursprünglichen Schöpfung und in der «neuen Schöpfung» zu sehen. Gott selbst ist Sinn und Ziel seines Wirkens und seines Werkes; von hierher gewinnt deshalb auch jedes Handeln des Menschen seinen Sinn und seine Ausrichtung. Die Methode der Wissenschaft vom (sittlichen) Handeln des Menschen ist deshalb notwendig theozentrisch.

Dabei behält die Christozentrik durchaus die ihr zukommende Bedeutung. Gottes Wirken ist nicht abzulösen von Christus, durch den alles geschaffen wurde. Durch Christus als dem «Erstgeborenen (vor) aller Schöpfung» und dem «Erstgeborenen aus den Toten» erhalten die (Dinge und die) Christen Dasein und innere Struktur, deren Entfaltung ihnen aufgetragen ist.

Theozentrik und Christozentrik sind deshalb keine Gegensätze, sondern einander zugeordnet; dabei bleibt die Christozentrik der Theozen-

<sup>55</sup> ds. 257.

<sup>56</sup> Bei R. SCHNACKENBURG, Gottes Reich 218.



trik eingeordnet. Vom Wirken Gottes durch Christus her werden auch Schöpfung und Neue-Schöpfung aufeinander bezogen; denn sie werden dem einen Ziele unterstellt, «daß Gott alles in allem sei». Nicht nur die personalen Beziehungen des Christen zu Christus, sondern auch die inneren Strukturen des von Gott durch Christus in Schöpfung und Neue-Schöpfung geschaffenen Werkes gewinnen moraltheologische Bedeutung<sup>57</sup>. Eine nur vom Wertgedanken und personalistischen Denken getragene Moralthologie steht allzu leicht unter der Gefahr, das Sein der geschaffenen Dinge wie auch das In-Christus-Sein zu übergehen oder wenigstens zurücktreten zu lassen, wie es in ausgeprägter Form in der von der Philosophie des Idealismus abhängigen Theologie, dem geschichtlichen Wurzelboden einer der theozentrischen *gegenübergestellten* christozentrischen Methode, geschah. W. Lütgert hat die geschichtlichen Linien vom Idealismus bis zu M. Scheler und der diesem Denken entsprechenden Theologie aufgedeckt. Trotz aller Abwandlungen bleiben heute gleiche Tendenzen wirksam, deren geschichtlicher Untergrund einer eingehenden Überprüfung wert wäre. «Wie in der idealistischen Philosophie die Natur zurücktrat, so in der Theologie der Erweckungsbewegung die Lehre von der Schöpfung. Damit fehlte die Grundlage des Gottesglaubens ... Die Methode der Dogmatik blieb christozentrisch, wie sie seit Schleiermacher geworden war trotz aller Proteste gegen Schleiermachers Theologie»<sup>58</sup>. Was er über das Problem selbst sagt, verdient auch unsere Beachtung: «Schöpfung und Erlösung sind die beiden Brennpunkte der christlichen Gotteserkenntnis. Sie dürfen nicht nur nebeneinander gestellt oder getrennt, sondern müssen miteinander verbunden werden. Wie sie einerseits von einander unterschieden und auseinander gehalten, andererseits miteinander verbunden und zu einer einheitlichen Gotteserkenntnis zusammengefaßt werden, davon hängt die Auffassung des Evangeliums ab. Die Frage ist also, in welche Beziehung sie zueinander gesetzt werden. In der Theologie seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts tritt die Lehre von der Schöpfung hinter die Lehre von der Erlösung zurück. Die Theologie ist Lehre von der Erlösung: Heilslehre. Die Dogmatik wird zur Glaubenslehre ... (Die ihr entsprechende Methode) ist die christozentrische Methode der Theologie. Wenn dieser Ausdruck sagen soll, daß Christus im Mittelpunkte der christlichen Lehre stehen muß, so ist er natürlich im Recht, aber er bedeutet im Grunde genommen eine Beschränkung

<sup>57</sup> Dazu L. B. GILLON *L'imitation* 276ff.

<sup>58</sup> W. LÜTGERT, *Schöpfung u. Offenbarung* (Gütersloh 1934) 1.

des Offenbarungsbegriffes auf die Person und Geschichte Jesu. Das Alte Testament ist die Vorgeschichte der Offenbarung, die Natur oder die Vernunft wird aus der Offenbarung ausgeschlossen. Die Naturtheologie, die Grundlage der Offenbarungstheologie im orthodoxen System fällt fort ... Die reformatorische Theologie ist theozentrisch, und zwar gerade dadurch, daß sie christozentrisch ist. Denn der Christus der Reformatoren lebt für Gott, zur Ehre Gottes, und weil Gott sein Zweck ist, so ist auch Gott der Zweck der Menschheit»<sup>59</sup>.

Eine als Methode verstandene Christozentrik kann ihre geschichtliche Abhängigkeit von der idealistischen Philosophie und ihre z. T. als Reaktion verstandenen Weiterbildungen nicht verleugnen; von diesen ist sie viel stärker inspiriert als von der Bibel, aber transponiert ins Theologische. Deshalb darf es nicht überraschen, daß wir in den moraltheologischen Diskussionen die gleichen Grundprobleme finden wie in den philosophischen Auseinandersetzungen mit Scheler, vor allem das Verhältnis von Natur und Person, zweifellos ein Erbe aus idealistischer Grundkonzeption. Nicht die Betonung und praktische Auswertung des Personalen, sondern das praktische Zurücktretenlassen der Natur in ihrer Bedeutung für die Moralthologie stellt die entscheidende Frage. Eine theozentrische Methode, wie sie biblischer Betrachtungsweise entspricht, wird der vollen Seinswirklichkeit gerecht. Das Werk des Schöpfers darf nicht nur als logische Voraussetzung und Vorbereitung für die Vollendung in Christus gewertet, sondern muß auch in sich selbst ernst genommen werden.

<sup>59</sup> ds. 27f.