

KIRCHE UND SITTLICHES HANDELN

WALBERGER STUDIEN
der Albertus-Magnus-Akademie

THEOLOGISCHE REIHE
herausgegeben von
Albert Fries CSSR · Ulrich Horst OP
Ambrosius Karl Ruf OP

Band 11
KIRCHE UND SITTLICHES HANDELN

HERBERT SCHLÖGEL OP

KIRCHE UND SITTLICHES HANDELN

Zur Ekklesiologie in der Grundlagendiskussion
der deutschsprachigen katholischen Moraltheologie
seit der Jahrhundertwende

MATTHIAS-GRÜNEWALD-VERLAG · MAINZ

CIP - Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Schlögel, Herbert :

Kirche und sittliches Handeln : zur Ekklesiologie in d. Grundlagendiskussion

d. deutschsprachigen kath. Moraltheologie seit d. Jahrhundertwende

Herbert Schlögel. – Mainz : Matthias-Grünewald-Verlag, 1981.

(Walberberger Studien : Theol. Reihe ; Bd. 11)

ISBN 3-7867-0884-3

NE: Walberberger Studien / Theologische Reihe

© 1981 Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz

Reihengestaltung: Roland P. Litzénburger

Gesamtherstellung: Fränkische Gesellschaftsdruckerei GmbH, Würzburg

Imprimi potest: Köln, 23, 1-81, Dr. Karl Meyer OP, Provinzial

MEINEN ELTERN

VORWORT

Vorliegende Untersuchung wurde unter dem Titel »Zum Kirchenverständnis in der Grundlagendiskussion der deutschsprachigen katholischen Moraltheologie seit der Jahrhundertwende« im Winter 1979 abgeschlossen und von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn im Sommersemester 1980 als Dissertation angenommen. Später erschienene Literatur konnte nur noch teilweise berücksichtigt werden.

Mein erster und vorzüglicher Dank gilt Prof. Dr. Wilhelm Breuning, der die Arbeit in jeder Phase hilfreich begleitet hat. Ebenso danke ich Prof. Dr. Franz Böckle für das Zweitgutachten.

Für weitere gute Hilfe bei der Abfassung dieser Arbeit habe ich vielfach zu danken:

P. Prior Manfred Enrich OP vom Dominikanerkonvent St. Andreas in Köln für freundschaftliche Hilfsbereitschaft, ebenso meinen Mitbrüdern in St. Andreas für ihr Verständnis und die Übernahme der Druckkosten; Frau Helene Nellissen für die Erstschrift und Frau Gisela Jacobs für die Erstellung des Manuskriptes und darüber hinaus für die mannigfache Mühe des Korrekturlesens;

der Missionsprokur der Dominikaner in Schwichteler/Südoldenburg und dem Kloster der Dominikanerinnen in Schlehdorf/Oberbayern für verschiedentlich gewährte Gastfreundschaft;

P. Prof. Dr. Ulrich Horst OP für die Aufnahme in die »Walberberger Studien«.

Schließlich danke ich der Gemeinde St. Andreas für ihr »Mittragen« meines Studiums während meiner Kaplanszeit.

Köln, 15. November 1980

– dem 700. Todestag des hl. Albertus Magnus

Herbert Schlögel OP

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort	
Literaturverzeichnis	
0. EINLEITUNG	1
0. 1. DIE FRAGESTELLUNG	1
0. 2. METHODE UND GLIEDERUNG DER UNTERSUCHUNG	2
1. DIE ZEIT DER GRUNDSATZDEBATTEN VON 1900–1930	5
1. 1. DIE AUSEINANDERSETZUNG ZU BEGINN DES JAHRHUNDERTS	5
1. 1.1. <i>Ausgangspunkt: Ein Artikel in der wissenschaftlichen Beilage der Zeitschrift »Germania«</i>	5
1. 1.2. <i>Zur Diskussion in der literarischen Beilage der »Kölnischen Volkszeitung« mit A. Lehmkuhl u.a.</i>	7
1. 1.3. <i>Vorläufiges Fazit</i>	10
1. 2. ZUR POSITION J. MAUSBACHS	10
1. 2.1. <i>Die neuesten Vorschläge zur Reform der Moraltheologie und ihre Kritik</i>	11
1. 2.2. <i>Die katholische Moral, ihre Methoden, Grundsätze und Aufgaben</i>	12
1. 2.3. <i>Die Notwendigkeit einer Autorität in religiös-sittlichen Fragen</i>	17
1. 2.4. <i>Zusammenfassende Würdigung</i>	18
1. 3. ZUR AUSEINANDERSETZUNG VON W. HERRMANN UND J. ADLOFF	19
1. 3.1. <i>Römisch katholische und protestantische Sittlichkeit (W. Herrmann)</i>	19
1. 3.2. <i>Die Antwort von J. Adloff</i>	21
1. 3.3. <i>Zusammenfassende Würdigung</i>	22
1. 4. ZUR UNTERSCHIEDUNG DER MORALTHEOLOGIE VON DER MORALPHILOSOPHIE UND EINIGEN NEUEREN PHILOSOPHISCHEN RICHTUNGEN	23
1. 4.1. <i>Begriff und Gegenstand der Moralphilosophie (V. Cathrein)</i>	23

1. 4.2.	<i>Die moderne Moral und ihre Grundprinzipien</i> (C. Didio)	24
1. 4.3.	<i>Die Schönheit der katholischen Moral</i> (F. Hamm)	25
1. 5.	DIE DARSTELLUNG DER MORALTHEOLOGIE IN LEHRBÜCHERN	27
1. 5.1.	<i>Das Lehrbuch von F.H. Göpfert</i>	27
1. 5.1.1.	Das Verständnis von Moraltheologie	27
1. 5.1.2.	Der Probabilismusbegriff	28
1. 5.1.3.	Das Glaubensverständnis	30
1. 5.1.4.	Zusammenfassung	30
1. 5.2.	<i>Das Lehrbuch von A. Koch</i>	31
1. 5.2.1.	Das Verständnis von Moraltheologie	31
1. 5.2.2.	Das Probabilismusverständnis	33
1. 5.2.3.	Das Sündenverständnis	33
1. 5.2.4.	Zusammenfassung	33
1. 5.3.	<i>Zusammenfassung zum Kirchenverständnis in den Lehrbüchern</i>	34
1. 6.	ZUSAMMENFASSUNG DER PERIODE VON 1900–1930	35
2.	DIE ZEIT DER NEUKONZIPIERUNG DER HANDBÜCHER VON 1930 BIS ZUM II. VATIKANISCHEN KONZIL	36
2. 0.1.	<i>Einleitung</i>	36
2. 0.2.	<i>Zum Verhältnis von Dogmatik und Moraltheologie</i>	37
2. 0.2.1.	Die Enzyklika »Casti Connubii«	38
2. 0.2.2.	Zur Stellung der Moraltheologen zur Dogmatik	40
2. 1.	DAS AUFBAUPRINZIP DER NACHFOLGE CHRISTI (F. TILLMANN)	42
2. 1.0.	<i>Einleitung</i>	42
2. 1.1.	<i>Die Idee der Nachfolge Christi</i>	43
2. 1.1.0.	Einleitungsfragen	43
2. 1.1.1.	Der Gehalt der Nachfolge Christi	46
2. 1.1.2.	Grundlegung und Grundhaltungen der Nachfolge Christi	49
2. 1.1.3.	Grundforderungen und Wege der Nachfolge Christi	50
2. 1.1.4.	Die Verwirklichung der Nachfolge Christi	53
2. 1.1.5.	Die Ämterlehre	57
2. 1.1.6.	Zusammenfassung der Idee der Nachfolge Christi in ihrer ekklesiologischen Bedeutung	58

2. 2.	DAS AUFBAUPRINZIP DER LIEBE (O. SCHILLING)	59
2. 2.1.	<i>Prinzip und System</i>	59
2. 2.2.	<i>Das Lehr- und Leitungsamt der Kirche als Formalprinzip</i>	61
2. 3.	DAS »IN-CHRISTUS-JESUS-SEIN« ALS WESENSBESTIMMUNG DER MORALTHEOLOGIE	62
2. 3.1.	<i>Die Entfaltung der Herrlichkeit Christi (N. Krautwig)</i>	63
2. 3.2.	<i>Der christozentrische Aufbau der Moraltheologie (J. Kraus)</i>	64
2. 4.	DIE SITTLICHKEITSLEHRE ALS KÖNIGSHERRSCHAFT GOTTES (J. STELZENBERGER)	65
2. 5.	DAS KIRCHENVERSTÄNDNIS VON B. HÄRING NACH SEINEM HANDBUCH »DAS GESETZ CHRISTI«	67
2. 5.1.	<i>Christus als Ziel der Moraltheologie</i>	67
2. 5.2.	<i>Der in die Nachfolge Christi gerufene Mensch</i>	68
2. 5.3.	<i>Die kirchliche Gestalt der Nachfolge Christi</i>	71
2. 5.3.1.	<i>Die Ämter der Kirche</i>	72
2. 5.3.2.	<i>Die Sakramente</i>	73
2. 5.4.	<i>Zusammenfassung</i>	75
2. 6.	ZUM KIRCHENVERSTÄNDNIS VON G. ERMECKE	77
2. 6.1.	<i>Kirche als Voraussetzung</i>	77
2. 6.2.	<i>Das Kirchenverständnis der Fundamentalmoral</i>	78
2. 6.3.	<i>Das Kirchenverständnis in der allgemeinen Moral</i>	80
2. 7.	ZUM KIRCHENVERSTÄNDNIS IN DER MORALTHEOLOGIE ZU BEGINN DES II. VATIKANISCHEN KONZILS (B. HÄRING)	83
2. 7.1.	<i>Das Geheimnis Christi als Zugang zum Wesen der Kirche</i>	84
2. 7.2.	<i>Grundstruktur einer christozentrischen Moral</i>	85
2. 7.3.	<i>Zusammenfassung</i>	88
2. 8.	ZUM KIRCHENVERSTÄNDNIS VON R. HOFMANN	89
2. 8.1.	<i>Zum Kirchenverständnis innerhalb der Wesensaussagen moraltheologischer Erkenntnis</i>	90
2. 8.2.	<i>Zum Kirchenverständnis innerhalb der Quellen moraltheologischen Erkennens</i>	95
2. 8.3.	<i>Zusammenfassung – Kirche als Gemeinde der Glaubenden –</i>	99
2. 9.	ZUSAMMENFASSUNG DER ZWEITEN PERIODE	100
2. 9.1.	<i>Ergebnis</i>	100
2. 9.2.	<i>Methodische Fragen</i>	101

3.	DIE BEDEUTUNG DES II. VATIKANISCHEN KONZILS FÜR DAS KIRCHENVERSTÄNDNIS IN DER GRUNDLAGENDISKUSSION DER MORALTHEOLOGIE	103
3. 0.	EINLEITUNG	103
3. 1.	»LUMEN GENTIUM« UND »GAUDIUM ET SPES«	103
3. 1.1.	<i>Die dogmatische Konstitution über die Kirche</i>	103
3. 1.1.1.	Vorgeschichte	103
3. 1.1.2.	Der Inhalt der Konstitution	105
3. 1.2.	<i>Die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute</i>	110
3. 2.	DAS KIRCHENVERSTÄNDNIS DES II. VATIKANISCHEN KONZILS IM LICHT EINIGER MORALTHEOLOGEN	116
3. 2.1.	<i>Das nachkonziliare Kirchenverständnis bei B. Häring</i>	116
3. 2.2.	<i>Die »kirchliche« Moral bei J. Fuchs</i>	117
3. 2.3.	<i>Die Moraltheologie im Wandel des Selbstverständnisses der Kirche (J.G. Ziegler)</i>	120
3. 2.4.	<i>W.H.M. van der Marcks Kirchenverständnis in »Grundzüge einer christlichen Ethik«</i>	122
3. 2.5.	<i>Der Beitrag des II. Vatikanischen Konzils zur Moraltheologie (Ph. Delhaye)</i>	123
3. 2.6.	<i>Sentire cum Ecclesia im christlichen Ethos (R. Egenter)</i>	123
3. 3.	REFLEXIONEN ÜBER DAS II. VATIKANISCHE KONZIL NACH EINEM JAHRZEHT	126
3. 3.1.	<i>Die Kritik von J. Ratzinger</i>	127
3. 3.2.	<i>Die Vertiefung der ekklesiologischen Anstöße des Konzils (W. Breuning)</i>	130
3. 4.	ZUSAMMENFASSUNG	131
4.	DIE GEMEINDE DES NEUEN BUNDES ALS ORT SITTLICHEN ERKENNENS	133
4. 1.	DIE ÜBERLEGUNGEN VON H. SCHÜRMANN	133
4. 2.	DIE BEDEUTUNG DER GEMEINDE ALS ORT SITTLICHER ERKENNTNIS IN DEN DARSTELLUNGEN EINIGER MORALTHEOLOGEN	138
4. 2.1.	<i>Normfindung in der Gemeinschaft der Gläubigen (B. Fraling)</i>	138
4. 2.2.	<i>Das Ethos der Urkirche (F. Böckle)</i>	140

5.	DIE KOMPETENZ DES LEHRAMTES IN NATURRECHTSFRAGEN AUF DEM HINTERGRUND DER ENZYKLICKA »HUMANAE VITAE«	144
5. 1.	DAS LEHRAMTSVERSTÄNDNIS IN DER ENZYKLICKA »HUMANAE VITAE«	145
5. 2.	ZUR DISKUSSION UM »HUMANAE VITAE«	146
5. 2.1.	<i>Krise um »Humanae Vitae« (B. Häring)</i>	146
5. 2.2.	<i>Ergebnis der Diskussion (F. Böckle)</i>	147
5. 3.	ZUR KOMPETENZ DES LEHRAMTES IN FRAGEN DER SITTLICHKEIT	149
5. 3.1.	<i>Zur Trennung von Lehr- und Hirtenamt in Fragen der Sittlichkeit (J. David)</i>	149
5. 3.2.	<i>Lehramt und Naturrecht bei J. Gründel</i>	150
5. 3.3.	<i>Zur authentischen Verkündigung des Lehramtes (B. Schüller)</i>	152
5. 3.4.	<i>Die Rolle des Lehramtes bei der Diskussion über die theologischen Gewissheitsgrade in der Moraltheologie (J.G. Ziegler)</i>	154
5. 3.5.	<i>Zum Lehramtsverständnis innerhalb einer Hermeneutik der Moraltheologie (W. Kerber)</i>	155
5. 3.6.	<i>Kirchliches Lehramt und Naturrecht (K. Demmer)</i>	157
5. 3.7.	<i>Zur Funktion des Lehramtes innerhalb des Ansatzes einer theonomen Autonomie (F. Böckle)</i>	159
5. 3.8.	<i>Das Naturrecht und die Krise des kirchlichen Lehramtes (S. Pförtner)</i>	161
5. 3.8.1.	Die Forderungen von S. Pförtner	161
5. 3.8.2.	Fragen an die vorgebrachten Forderungen	163
5. 4.	BEITRÄGE AUS DOGMATISCHER SICHT ZUR KOMPETENZ DES LEHRAMTES IM BEREICH DER SITTLICHKEIT	164
5. 5.	ZUSAMMENFASSUNG	167
5. 6.	DIE ERKLÄRUNG »MYSTERIUM ECCLESIAE«	170
6.	ZUM KIRCHENVERSTÄNDNIS INNERHALB DER PROPRIUMSDISKUSSION IN DER KATHOLISCHEN MORALTHEOLOGIE	175
6. 0.	EINLEITUNG	175
6. 1.	ZUM KIRCHENVERSTÄNDNIS IN »AUTONOME MORAL UND CHRISTLICHER GLAUBE« (A. AUER)	176

6. 1.1.	<i>Die Autonomie des Sittlichen und ihre biblische Begründung</i>	176
6. 1.2.	<i>Die Stellung der Kirche innerhalb des christlichen Propriums des Sittlichen</i>	178
6. 1.3.	<i>Würdigung und Kritik der Position A. Auers</i>	180
6. 2.	ZUM KIRCHENVERSTÄNDNIS IN DER »AUTONOMEN MORAL IM CHRISTLICHEN KONTEXT« (D. MIETH)	183
6. 2.1.	<i>Zur Unterscheidung von Moraltheologie und theologischer Ethik</i>	183
6. 2.2.	<i>Zur Klärung der »autonomen Moral im christlichen Kontext«</i>	184
6. 2.3.	<i>Von der Moraltheologie zur theologischen Ethik</i>	186
6. 3.	»SOZIALBEREICH KIRCHE« (V. EID)	188
6. 3.1.	<i>Der Gemeindebegriff</i>	189
6. 3.2.	<i>Anfragen an das Gemeindeverständnis</i>	191
6. 4.	DIE GLAUBENSETHISCHE KRITIK AN DER »AUTONOMEN MORAL IM CHRISTLICHEN KONTEXT«	193
6. 4.1.	<i>Zu den Grenzen der autonomen Moral (B. Stoeckle)</i>	193
6. 4.2.	<i>Zur Kritik von dogmatischer Seite</i>	196
6. 4.3.	<i>Zusammenfassung der glaubensethischen Position</i>	198
6. 5.	CHRISTLICH GLAUBEN UND HANDELN (J. FUCHS U.A.)	201
6. 5.1.	<i>Zum Kirchenverständnis innerhalb der christlichen Intentionalität (J. Fuchs)</i>	201
6. 5.2.	<i>Zum Christlichen einer christlichen Ethik (F. Furger)</i>	203
6. 5.3.	<i>Zum Kirchenverständnis in »Grenzen der biblischen Moral« (W. Kerber)</i>	206
6. 5.4.	<i>Kirche als Volk Gottes (B. Häring)</i>	207
6. 6.	KIRCHLICHES LEHРАMT UND ETHIK (H. ROTTER)	209
6. 7.	DAS »EKKLESIAL-KREATIVE« MODELL (A. K. RUF)	212
6. 7.1.	<i>Zum Verständnis von Moraltheologie</i>	212
6. 7.2.	<i>Zum ekklesial-kreativen Modell</i>	213
6. 7.3.	<i>Zusammenfassung</i>	214
6. 8.	ZUM KIRCHENVERSTÄNDNIS IM »LEXIKON DER CHRISTLICHEN MORAL« (K. HÖRMANN)	215
6. 8.1.	<i>Moraltheologie – Dogmatik – Eigenart der christlichen Moral</i>	216
6. 8.2.	<i>Kirche</i>	217
6. 8.3.	<i>Zusammenfassung</i>	219
6. 9.	DIE KIRCHLICHEN STRUKTUREN ALS QUELLE DER MORAL (L. ZIRKER – K. BERKEL)	221

6. 10.	ZUM KIRCHENVERSTÄNDNIS IN DER FUNDAMENTALMORAL (F. BÜCKLE)	224
6. 10.1.	<i>Zur Aufgabenstellung der Fundamentalmoral</i>	224
6.10.2.	<i>Zum Proprium der christlichen Ethik</i>	225
6. 10.3.	<i>Zum Kirchenverständnis</i>	228
6. 10.4.	<i>Zusammenfassung</i>	229
6. 11.	ZUSAMMENFASSUNG UND ERGEBNIS	231
7.	ZUM KIRCHENVERSTÄNDNIS IN EINIGEN NEUEREN LEHRAMTLICHEN DOKUMENTEN . .	233
7. 1.	DIE ERKLÄRUNG DER KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE »ZU EINIGEN FRAGEN DER SEXUALETHIK« (»PERSONA HUMANA«) .	234
7. 2.	SYNODENBeschluss »CHRISTLICH GELEBTE EHE UND FAMILIE« .	235
7. 2.1.	<i>Grundsakrament Kirche</i>	235
7. 2.2.	<i>Die Ehepartner im Verhältnis zur Kirche und zur Gemeinde</i> .	236
7. 3.	ZUM ARBEITSPAPIER »SINN UND GESTALTUNG MENSCHLICHER SEXUALITÄT«	237
7. 3.1.	<i>Zur Verbindlichkeit des Arbeitspapiers</i>	237
7. 3.2.	<i>Zum Kirchenverständnis</i>	238
7. 4.	DER HIRTEBRIEF DER DEUTSCHEN BISCHÖFE »ZU DEN FRAGEN DER MENSCHLICHEN GESCHLECHTLICHKEIT«	239
7. 5.	ZUSAMMENFASSUNG	240
7. 5.1.	<i>Die verschiedenen ekklesiologischen Elemente in den vier Dokumenten</i>	240
7. 5.2.	<i>Einige ekklesiologische Hinweise in den Beschlüssen der Gemeinsamen Synode</i>	242
8.	ZUSAMMENFASSUNG	246
8. 1.	ZUSAMMENFASSENDE WÜRDIGUNG	246
8. 2.	ZUM VERHÄLTNIS DOGMATIK – MORALTHEOLOGIE	251
8. 3.	DAS »ZEUGNIS ENGAGIERTER CHRISTEN«	256

PERSONENREGISTER

ABKÜRZUNGEN

Die verwendeten Abkürzungen sind der »*Theologischen Realencyklopädie. Abkürzungsverzeichnis*«, zusammengestellt von S. SCHWERTNER, Berlin – New York 1976, entnommen.

LITERATURVERZEICHNIS

- ADLOFF, J. *Katholische Moral und Sittlichkeit*. Straßbourg 1901.
- *Katholische Moral und innere Überzeugung*. Neue Replik auf Prof. Herrmanns Schrift. Römisch-Katholische und Evangelische Sittlichkeit. Straßbourg 1903.
- ANONYMER VERFASSER, *Über Aufgabe und Methode der Moral in der Gegenwart*. Von einem Universitätslehrer, in: *Wissenschaftliche Beilage zur Germania* (1901) 129–132. 141–143. 154–158. 162–167. 173–175. 180–183.
- ANONYMER VERFASSER, *Eine dankbare Aufgabe für die katholische Theologie*, in: *Litterarische Beilage der Kölnischen Volkszeitung* (1901) 131–133. 139. 155–157. 215–217. 255–257. 295–297.
- ANONYMER VERFASSER, *Reform der Moraltheologie?*, in: *Kath.* 81, II (1901) 35–50. 165–176.
- AUER, A., *Anliegen heutiger Moraltheologie*, in: *ThQ* 138 (1958) 275–306.
- *Nach dem Erscheinen der Enzyklika »Humane Vitae«*. Zehn Thesen über die Findung sittlicher Weisungen, in: *ThQ* 149 (1969) 75–85.
- *Autonome Moral und christlicher Glaube*. Düsseldorf 1971.
- *Glaube, Hoffnung, Liebe*. Die Öffnung eines traditionell moraltheologischen Traktaats in die Dimension des Gesellschaftlichen, in: J. HEPP u. a., Hrsg., *Funktion und Struktur christlicher Gemeinde*. Würzburg 1971. 91–114.
- *Interiorisierung der Transzendenz*. Zum Problem Identität oder Reziprozität von Heilsethos und Weltethos, in: J. GRÜNDEL u. a., Hrsg., *Humanum. Moraltheologie im Dienst des Menschen*. Düsseldorf 1972. 47–65.
- *Ein Modell theologisch-ethischer Argumentation »Autonome Moral«*, in: A. AUER u. a., Hrsg., *Moralerziehung im Religionsunterricht*. Freiburg Basel Wien 1975. 27–57.
- *Die ethische Relevanz der Botschaft Jesu*. Ebd. 58–90.
- *Autonome Moral und christlicher Glaube*, in: *KatBl* 102 (1977) 60–70.
- *Die Bedeutung des Christlichen bei der Normfindung*, in: J. SAUER, Hrsg., *Normen im Konflikt*. Grundfragen einer erneuerten Ethik. Freiburg Basel Wien 1977. 29–54.
- *Die Autonomie des Sittlichen nach Thomas von Aquin*, in: K. DEMMER / B. SCHÜLLER, Hrsg., *Christlich glauben und handeln*. Fragen einer fundamentalen Moraltheologie in der Diskussion. Düsseldorf 1977. 31–54.
- *Die Kirche – »moralische Anstalt«?*, in: W. SANDFUCHS, Hrsg., *Die Kirche*. Fünfzehn Betrachtungen. Würzburg 1978. 111–125.
- AUER, A. u. a., *Zweierlei Sexualethik*. Kritische Bemerkungen zur »Erklärung der römischen Glaubenskongregation Zu einigen Fragen der Sexualethik«, in: *ThQ* 156 (1976) 148–158.
- BACHT, H., *Vom Lehramt der Kirche und in der Kirche*, in: *Cath* 25 (1971) 144–167.
- BALTHASAR, H. U. VON, *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV*. Einsiedeln 1974.
- *Neun Sätze zur christlichen Ethik*, in: J. RATZINGER, *Prinzipien christlicher Moral*. Einsiedeln 1975. 67–93.
- *Der dreifache Kranz. Das Heil der Welt im Mariengebet*. Einsiedeln 1977.
- BALTHASAR, H. U. V. U. A., *Diskussion über Hans Küng, »Christ sein«*. Mainz 1976.
- BEINERT, W., *Das neue Gottesvolk als Sakrament des Heils*, in: *MySal* 4,1 (1972) 287–308.

- *Christsein ohne Kirche?* Über die Notwendigkeit der Institution, in: J. HÜTTENBÜGEL, Hrsg., *Gott Welt Universum. Der Christ vor den Fragen der Zeit.* Graz Wien Köln 1974. 677–703.
 - *Braucht Liebe (noch) die Ehe?* Zur Begründung der Unlösbarkeit des Ehebundes, in: *ThPQ* 126 (1978) 209–220.
- BEUMER, J., *Das authentische Lehramt der Kirche*, in: *ThGl* 38 (1948) 273–289.
- BINDER, K., *Dogmatik*, in: *Lexikon der christlichen Moral.* 2(1976) 246–248.
- DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE, *Hirtenbrief »Zu Fragen der menschlichen Geschlechterlichkeit«.* 1973, in: SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ, Hrsg., Bonn.
- BLANK, J., *Zum Problem »ethischer Normen« im Neuen Testament*, in: *Conc* 3 (1967) 356–362.
- *Evangelium und Gesetz.* Zur theologischen Relativierung und Begründung ethischer Normen, in: *Diak.* 5 (1974) 363–375.
- BÖCKLE, F., *Bestrebungen in der Moraltheologie*, in: J. FEINER u. a., Hrsg., *Fragen der Theologie heute.* Einsiedeln Zürich Köln 1957. 425–446.
- *Was ist das Proprium einer christlichen Ethik?*, in: *ZEE* 11 (1967) 148–159.
 - *Theonomie Autonomie.* Zur Aufgabenstellung einer fundamentalen Moraltheologie, in: J. GRÜNDEL u. a., Hrsg., *Humanum. Moraltheologie im Dienst des Menschen.* Düsseldorf 1972. 17–46.
 - *Unfehlbare Normen?*, in: H. KÜNG, Hrsg., *Fehlbar?* Eine Bilanz. Zürich Einsiedeln Köln 1973. 280–304.
 - *Glaube und Handeln*, in: *MySal* 5 (1976) 21–115.
 - *Glaube und Handeln*, in: *Conc* 12 (1976) 641–647.
 - *Moraltheologie und philosophische Ethik*, in: *PhJ* 84 (1977) 257–276.
 - *Fundamental moral*. München 1977; Rez. B. HÄRING, in: *ThPQ* 126 (1978) 198/199.
 - *Die Kirche und ihr Lehramt*, in: A. HERTZ u. a., Hrsg., *Handbuch der christlichen Ethik.* Bd. 1. Freiburg Basel Wien 1978. 269–281.
 - *Ehe und Ehescheidung*, in: A. HERTZ u. a., Hrsg., *Handbuch der christlichen Ethik.* Bd. 2. Freiburg Basel Wien 1978. 116–134.
- BÖCKLE, F. / HOHENSTEIN, C., Hrsg., *Die Enzyklika in der Diskussion.* Eine orientierende Dokumentation zu »*Humanae Vitae*«. Zürich Einsiedeln Köln 1968.
- BÖCKLE, F. / BÖCKENFÖRDE, E. W., Hrsg., *Naturrecht in der Kritik.* Mainz 1973.
- BREUNING, W., *Gemeinschaft der Heiligen*, in: *SM* II (1968) 227–231.
- *Persönlicher Glaube und kirchliches Lehramt*, in: *WiWei* 32 (1969) 185–197.
 - *Kirche*, in: *HdPth* V (1972) 254–258.
- *Communio Sanctorum*, in: K. DELAHAYE u. a., Hrsg., *Bestellt zum Zeugnis. Festgabe für Bischof Dr. J. Pohlschneider.* Aachen 1974. 55–69.
 - *Das wirkkräftige Zeichen der Gnade beim Ehesakrament*, in: H. ROSSMANN / J. RATZINGER, Hrsg., *Mysterium der Gnade.* Regensburg 1975. 20–38.
 - *Die Kirche als Thema im Umkreis des II. Vatikanums und die Kirchlichkeit der Theologie*, in: *TThZ* 85 (1976) 25–39.
 - *Christlich gelebte Ehe und Familie*, in: *LS* 27 (1976) 153–160.
 - *Schwerpunkte heutiger Christologie*, in: *LS* 28 (1977) 26–33.
 - *Jesus Christus als universales Sakrament des Heils*, in: W. KASPER, Hrsg., *Absolutheit des Christentums.* Freiburg Basel Wien (QD 79) 1977. 105–130.
- CAFFARRA, C., u. a., *Erklärung zu einigen Fragen der Sexualethik.* Texte und Kommentare zum Vatikan-Dokument »*Persona humana*«. Vorwort von JOSEF KARDINAL HÖFFNER. Würzburg o. J. (1977).
- CATHREIN, V., *Moralphilosophie.* Erster Band. Allgemeine Moralphilosophie. Eine wissenschaftliche Darlegung der sittlichen, einschließlich der rechtlichen Ordnung. Freiburg 1904.

- *Die katholische Weltanschauung in ihren Grundlinien mit besonderer Berücksichtigung der Moral.* Freiburg 1914.
- CONGAR, Y., *Die Wesenseigenschaften der Kirche*, in: *MySal* 4, 1 (1972) 357–594.
- CORDES, P. J., *Sendung zum Dienst. Exegetisch-historische und systematische Studien zum Konzilsdekret »Vom Dienst und Leben der Priester«.* Frankfurt (FTS 9) 1972.
- DAVID, J., *Kirche und Naturrecht. Versuch einer neuen Grenzziehung*, in: *Orien.* 30 (1966) 129–133.
- *Das Naturrecht in Krise und Läuterung. Eine kritische Neubesinnung.* Köln 1967.
- *Grenzen der kirchlichen Lehrautorität in Fragen des natürlichen Sittengesetzes*, in: *Echo der Zeit* vom 19. 2. 1967.
- *Kirche und Naturrecht. Ergänzungen und Bestätigungen*, in: *Orien.* 33 (1969) 93–96.
- *Glaube und Sitten: eine mißverständliche Formel*, in: *Orien.* 35 (1971) 32–34.
- *Diskussion um »Glaube und Sitten«*, in: *Orien.* 35 (1971) 70–72.
- DEL HAYE, PH., *Die gegenwärtigen Bestrebungen der Moralwissenschaft in Frankreich*, in: V. REDLICH, Hrsg., *Moralprobleme im Umbruch der Zeit.* München 1957. 13–39.
- *Der Beitrag des II. Vat. Konzils zur Moraltheologie*, in: *Conc* 8 (1972) 349–355.
- DEMNER, K., *Kirchlicher Gehorsam zwischen Autorität und Gewissen*, in: *TbGl* 59 (1969) 403–421.
- *Kirchliches Lehramt und Naturrecht*, in: *TbGl* 59 (1969) 191–213.
- *Sein und Gebot. Die Bedeutsamkeit des transzental-philosophischen Denkan-satzes in der Scholastik der Gegenwart für den formalen Aufriss der Fundamental-moral.* München Paderborn Wien 1971.
- *Die Weisungskompetenz des kirchlichen Lehramts im Licht der spezifischen Perspek-tivierung neutestamentlicher Sittlichkeit*, in: K. DEMMER / B. SCHÜLLER, Hrsg., *Christlich glauben und handeln. Fragen einer fundamentalen Moraltheologie in der Diskussion.* Düsseldorf 1977. 124–144.
- *Hermeneutische Probleme der Fundamentalmoral*, in: D. MIETH / F. COMPAGNONI, Hrsg., *Ethik im Kontext des Glaubens. Probleme – Grundsätze – Methoden.* Freiburg i. Ue. Freiburg i. Br. (*Studien zur theologischen Ethik* 3) 1978. 101–119.
- *Sittlich handeln aus Verstehen. Strukturen hermeneutisch orientierter Fundamen-talmoral.* Düsseldorf 1980.
- DEMNER, K. / SCHÜLLER, B., Hrsg., *Christlich glauben und handeln. Fragen einer fundamentalen Moraltheologie in der Diskussion.* Düsseldorf 1977.
- DIDIO, C., *Die moderne Moral und ihre Grundprincipien.* Kritisch beleuchtet. Frei-burg 1896.
- EGENTER, R., *Moraltheologie (I–III)*, in: *LThK* 27 (1962) 613–618.
- *Die Bedeutung des *Sentire cum Ecclesia* im christlichen Ethos*, in: *TThZ* 74 (1965) 1–14.
- »*Ihr seid nämlich zur Freiheit berufen, Brüder!*« (*Gal 5, 13*). Zum Ethos der Ortskir-che, in: H. FLECKENSTEIN u. a., Hrsg., *Ortskirche Weltkirche. Festgabe für J. Kard. Döpfner.* Würzburg 1973. 394–409.
- EID, V., *Sakramente und christliches Ethos. Skizze zu einem Thema des Problems Glaube und Moral*, in: *StMor* XV (1977) 139–153.
- (HOFFMANN, P.) / EID, V., *Jesus von Nazareth und eine christliche Moral. Sittliche Perpektiven der Verkündigung Jesu.* Freiburg Basel Wien (*QD* 66) 1975.
- ERMECKE, G., *Die Stufen der sakramentalen Christusbildlichkeit als Einteilungsprinzip der speziellen Moral*, in: TH. STEINBÜCHEL / TH. MÜNCKER, Hrsg., *Aus Theologie und Philosophie.* Düsseldorf 1950. 35–48.

- *Die katholische Moraltheologie heute*. Ein Beitrag zu ihrer Weiterentwicklung, in: *ThGl* 41 (1951) 127–142.
 - *Die katholische Moraltheologie im Wandel der Gegenwart*, in: *ThGl* 53 (1963) 348–366.
 - *Zur moraltheologischen Methodenlehre heute*, in: *ThRv* 62 (1966) 73–84.
 - *Kirche und Naturrecht*. Ein Diskussionsbeitrag, in: *ThGl* 57 (1967) 56–111.
 - *Die Kategorie der Geschichtlichkeit des Menschen in der Moraltheologie*, in: *ThGl* 58 (1968) 110–130.
- (MAUSBACH, J.) / ERMECKE, G., *Katholische Moraltheologie*. Erster Band. Die Lehre von den allgemeinen sittlichen Pflichten der Nachfolge Christi zur Gleichgestaltung mit Christus und zur Verherrlichung seines Reiches in Kirche und Welt. Münster 1959.
- ERNST, W., *Moraltheologie und kirchliches Lehramt*, in: W. ERNST / K. FEIEREIS, Hrsg., *Einheit in Vielfalt. (FG H. Aufderbeck)* Leipzig (ETHSt 32) 1974. 170–191.
- FILTHAUT, E., *Medina*, in: *LThK* 27 (1962) 233.
- FRALING, B., *Glaube und Ethos*. Normfindung in der Gemeinschaft der Gläubigen, in: *ThGl* 63 (1973) 81–105.
- *Die Moraltheologie im Dienst der Erneuerung der Kirche*, in: *LebZeug* (1974) 47–67.
- FUCHS, J., *Die Liebe als Aufbauprinzip der Moraltheologie*. Ein Bericht, in: *Schol* 29 (1954) 79–87.
- *Lex naturae*. Zur Theologie des Naturrechts. Düsseldorf 1965.
 - *Moral und Moraltheologie nach dem Konzil*. Freiburg Basel Wien 1967.
 - *Moraltheologie und Dogmatik*, in: *Gr* 50 (1969) 689–716.
 - *Gibt es eine spezifisch christliche Moral?*, in: *StZ* 95 (1970) 99–112.
 - *Der Absolutheitscharakter sittlicher Handlungsnormen*, in: H. WOLTER, Hrsg., *Testimonium veritati*. Philosophische und theologische Studien zu kirchlichen Fragen der Gegenwart. Frankfurt (FTS 7) 1971.
 - *Autonome Moral und Glaubensethik*, in: D. MIETH / F. COMPAGNONI, Hrsg., *Ethik im Kontext des Glaubens*. Probleme – Grundsätze – Methoden. Freiburg i. Ue. Freiburg i. Br. (Studien zur theologischen Ethik 3) 1978. 46–74.
- FUCHS, J., Hrsg., *Das Gewissen*. Vorgegebene Norm verantwortlichen Handelns oder Produkt gesellschaftlicher Zwänge? Düsseldorf 1979.
- FURGER, F., *Zur Begründung eines christlichen Ethos – Forschungstendenzen in der katholischen Moraltheologie*, in: *ThBer* IV (1974) 11–87.
- *Katholische Moraltheologie in der Schweiz*. Diskussion und Schwerpunkte, in: *ZEE* 20 (1976) 219–231.
 - *„Kenosis“ und das Christliche einer christlichen Ethik*, in: K. DEMMER / B. SCHÜLLER, Hrsg., *Christlich glauben und handeln*. Fragen einer fundamentalen Moraltheologie in der Diskussion. Düsseldorf 1977. 96–111.
 - *Gewissen – Gebote – Geschichte*, in: *SKZ* 24 (1980) 379–381.
- GANOCZY, A., *Wie kann die Kollegialität dem päpstlichen Primat gegenüber aufgewertet werden?*, in: *Conc* 7 (1971) 267–273.
- GOEPFERT, F. H., *Moraltheologie*. Bd. I. Paderborn 1909.
- GOLSER, K., *Gewissen und objektive Sittennorm*. Zum Gewissensbegriff in der neueren katholischen Morallehre. Wien (WBTh 48) 1975.
- GRONER, J. F., *Das Aufbauprinzip der Moraltheologie*. Heidelberg 1972; Rez. H. KRAMER, in: *ThRv* 69 (1973) 231.
- GRÜNDEL, J., *Wandelbares und Unwandelbares in der Moraltheologie*. Erwägungen zur Moraltheologie an Hand des Axioms »*agere sequitur esse*«. Düsseldorf 1967.

- Überlegungen zur moraltheologischen Normenbegründung, in: *LebZeug* (1968) 47–57.
 - Naturgeschichtliche Voraussetzungen sittlichen Handelns, in: *Conc* 12 (1976) 618–622.
 - Die Erfahrung als konstitutives Element der Begründung sittlicher Normen, in: J. SAUER, Hrsg., *Normen im Konflikt. Grundfragen einer erneuerten Ethik*. Freiburg Basel Wien 1977. 55–82.
 - Die Zukunft der christlichen Ehe. Erwartungen Konflikte Orientierungshilfen. München 1978.
- GRÜNDEL, J. / VAN OYEN, H., *Ethik ohne Normen? Zu den Weisungen des Evangeliums*. Freiburg Basel Wien (*Kleine ökumenische Schriften* 4) 1970.
- GÜNTHÖR, A., *Kommentar zur Enzyklika »Humanae Vitae«*. Freiburg 1969.
- Die Bischöfe für oder gegen »Humanae Vitae«? Die Erklärungen der Bischofskonferenzen zur Enzyklika. Freiburg 1970.
- HADROSSEK, P., *Die Bedeutung des Systemgedankens für die Moraltheologie in Deutschland seit der Thomas-Renaissance*. München (MThS. S 2) 1950.
- O. Schilling, in: *LThK* 29 (1964) 403.
 - F. Tillmann, in: *LThK* 210 (1965) 196.
- HÄRING, B., *Das Gesetz Christi*. Moraltheologie dargestellt für Priester und Laien. Freiburg 1954. München 1967.
- Das Geheimnis der Kirche im Spiegelbilde christlicher Moral, in: J. B. METZ u. a., Hrsg., *Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner*. Bd. II. Freiburg 1964. 186–205.
 - Moralverkündigung nach dem Konzil. Bergen-Enkheim 1966.
 - Krise um »Humanae Vitae«. Bergen-Enkheim 1968.
 - Moraltheologie, in: *SM* III (1969) 624–634.
 - Reflexionen zur Erklärung der Glaubenskongregation zu einigen Fragen der Sexualethik, in: *TbPQ* 124 (1976) 115–126.
 - Norm und Freiheit, in: K. DEMMER / B. SCHÜLLER, Hrsg., *Christlich glauben und handeln. Fragen einer fundamentalen Moraltheologie in der Diskussion*. Düsseldorf 1977. 171–194.
 - Frei in Christus. Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens. I. Das Fundament aus Schrift und Tradition. Freiburg Basel Wien 1979.
- HALTER, H., *Taufe und Ethos*. Paulinische Kriterien für das Proprium christlicher Moral. Freiburg Basel Wien (FTbSt 106) 1977.
- HAMM, F., *Die Schönheit der katholischen Moral*. Vorträge zur Einführung in ihre Geschichte. Mönchen-Gladbach 1911.
- HENRICH, F., Hrsg., *Naturgesetz und christliche Ethik*. Zur wissenschaftlichen Diskussion nach Humanae Vitae. München 1970.
- HERRMANN, W., *Römisch-Katholische und Evangelische Sittlichkeit*. Marburg 1903.
- HERTZ, A., *Das Naturrecht*, in: A. HERTZ u. a., Hrsg., *Handbuch der christlichen Ethik*. Bd. 1. Freiburg Basel Wien 1978. 317–338.
- HERTZ, A., u. a., Hrsg., *Handbuch der christlichen Ethik*. Bd. 1 u. 2. Freiburg Basel Wien 1978.
- HILGENREINER, K., *Moraltheologie*, in: *LThK* 17 (1935) 319–321.
- HILPERT, K., *Autonomie*, in: *Wörterbuch Christlicher Ethik*. Freiburg Basel Wien (HerBü 533) 1975. 28–34.
- HILPERT, K. / OBERHEM, H., *Ethik*. Ebd. 63–71.
- HIRSCHBRICH, E., *Die Entwicklung der Moraltheologie im deutschen Sprachgebiet seit der Jahrhundertwende*. Klosterneuburg 1959.
- HÖRMANN, K., Hrsg., *Lexikon der christlichen Moral*. Innsbruck Wien München 1976.

- Kirche. Moraltheologisch, in: *Lexikon der christlichen Moral* 2(1976) 859–865.
- *Natürliches sittliches Gesetz*, in: *Lexikon der christlichen Moral* 2(1976) 1125–1150.
- HOFMANN, R., *Moraltheologische Erkenntnis- und Methodenlehre*. München (HMT VII) 1963.
- HORST, U., *Umstrittene Fragen der Ekklesiologie*. Regensburg 1971.
- JOHANNES PAUL II., *Enzyklika »Redemptor Hominis«*. 4. März 1979, in: *AAS* 71 (1979) 257–324; deutsch, in: SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ, Hrsg., *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* 6. Bonn.
- KASPER, W., *Zum Problem der Rechtgläubigkeit in der Kirche von morgen*, in: *Kirchliche Lehre – Skepsis der Gläubigen*. Freiburg Basel Wien 1970. 37–96.
- *Neue Aspekte im Verständnis des Priesteramtes*, in: *ThPQ* 122 (1974) 3–13.
- *Jesus der Christus*. Mainz 31975.
- *Zur Theologie der christlichen Ehe*. Mainz 1977.
- *Sein und Sendung des Priesters*, in: *GuL* 51 (1978) 196–212.
- KAUFMANN, L., *Zehn Jahre Enzyklika „Humanae Vitae*, in: *Orien.* 42 (1978) 151–156.
- KEHL, M., *Kirche als Institution*. Zur theologischen Begründung des institutionellen Charakters der Kirche in der neueren deutschsprachigen Ekklesiologie. Frankfurt (FTS 22) 1976.
- *Kirche – Sakrament des Geistes*, in: W. KASPER, Hrsg., *Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie*. Freiburg Basel Wien (QD 85) 1979. 155–180.
- KELLER, Ch., *Das Theologische in der Moraltheologie*. Eine Untersuchung historischer Modelle aus der Zeit des Deutschen Idealismus. Göttingen (STbGG 17) 1976.
- KERBER, W., *Hermeneutik in der Moraltheologie*, in: *ThPh* 44 (1969) 42–66.
- *Grenzen der biblischen Moral*, in: K. DEMMER / B. SCHÜLLER, Hrsg., *Christlich glauben und handeln*. Fragen einer fundamentalen Moraltheologie in der Diskussion. Düsseldorf 1977. 112–123.
- KLINGER, E., *Die Unfehlbarkeit des ordentlichen Lehramtes*, in: K. RAHNER, Hrsg., *Zum Problem Unfehlbarkeit*. Antworten auf die Anfrage von Hans Küng. Freiburg Basel Wien (QD 54) 1971. 274–288.
- *Ekklesiologie der Neuzeit*. Grundlegung bei Melchior Cano und Entwicklung bis zum II. Vatikanischen Konzil. Freiburg Basel Wien 1978.
- KNAUER, P., *Der Glaube kommt vom Hören*. Ökumenische Fundamentaltheologie. Graz Wien Köln 1978.
- KOCH, A., *Lehrbuch der Moraltheologie*. Freiburg 31910.
- KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, *Erklärung »Mysterium ecclesiae«* 24. 6. 1973, in: *AAS* 65 (1973) 396–408; deutsch: *Erklärung »Mysterium ecclesiae« zur katholischen Lehre über die Kirche und ihre Verteidigung gegen einige Irrtümer von heute*. Übersetzt von O. SEMMELROTH. Herausgegeben, eingeleitet und kommentiert von K. LEHMANN. Trier (NKD 43) 1975.
- *Erklärung »Persona Humana«*. 29. Dezember 1975, in: *AAS* 68 (1976) 77–96; deutsch: *Zu einigen Fragen der Sexualethik*, in: SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ, Hrsg., *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* 1. Bonn.
- KORFF, W., *Objektive Wirkfaktoren des Geltungsanspruchs von Normen: das Sanktionsgefüge und das Legitimationsgefüge*, in: A. HERTZ u. a., Hrsg., *Handbuch der christlichen Ethik*. Bd. 1. Freiburg Basel Wien 134–146.
- KRAUS, J., *Zum Problem des christozentrischen Aufbaues der Moraltheologie*, in: *DT* 30 (1952) 257–272.
- KRAUTWIG, N., *»Entfaltung der Herrlichkeit Christi«*. Eine Wesensbestimmung katholischer Moraltheologie, in: *WiWei* 7 (1940) 73–90.
- KÜNG, H., *Unfehlbar? Eine Anfrage*. Zürich Einsiedeln Köln 1970.
- *Christ sein*. München Zürich 1974.

- KÜNG, H., Hrsg., *Fehlbar?* Eine Bilanz. Zürich Einsiedeln Köln 1973.
- LAUN, A., *Eigenart der christlichen Moral*, in: *Lexikon der christlichen Moral* 2(1976) 320–323.
- LEHMKUHL, A., *Die katholische Moraltheologie und das Studium derselben*, in: *StML* 61 (1901) 1–20.
- LEO XIII., *Enzyklika »Arcanum divinae sapientiae«*. 10. Februar 1880, in: *AAS* 12 (1879/80) 388–392.
- LOBO, J., *Geschichtlichkeit und Erneuerung der Moral*, in: *Conc* 3 (1967) 363–375.
- LOCHER, R., *Die Bibelauslegung in der Moraltheologie Fritz Tillmanns*. Diss. Innsbruck 1974 (Masch.schr.)
- VAN DER MARCK, W. H. M., *Grundzüge einer christlichen Ethik*. Düsseldorf 1967.
- MAUSBACH, J., *Die katholische Moral, ihre Methoden, Grundsätze und Aufgaben*. Köln 1901 = *Die katholische Moral und ihre Gegner*. Köln 31911. 51921.
- *Die neuesten Vorschläge zur Reform der katholischen Moraltheologie und ihre Kritik*, in: *ThRv* 1 (1902) 1–8. 41–46.
 - *Die katholische Moraltheologie*. Münster 1915.
- MAUSBACH, J. u. a., *Moralprobleme*. Freiburg 1911.
- MC KEEVER, P. E., *Seventy-five Years of Moral Theology in America (1890–1965)*, in: *AEcR* 152 (1965) 17–32.
- MESSNER, J., *Naturrecht*, in: *Lexikon der christlichen Moral*. 2(1976) 1152–1172.
- MIETH, D., *Auf dem Wege zu einer dynamischen Moral*. Graz Wien Köln 1970.
- *Autonome Moral im christlichen Kontext*. Zu einem Grundlagenstreit der theologischen Ethik, in: *Orien.* 40 (1976) 31–34.
 - *Dichtung, Glaube und Moral*. Studien zur Begründung einer narrativen Ethik. Mit einer Interpretation zum Tristanroman Gottfrieds von Straßburg. Mainz (TTS 7) 1976.
 - *Moral und Erfahrung*. Beiträge zur theologisch-ethischen Hermeneutik. Freiburg i. Ue. Freiburg i. Br. (*Studien zur theologischen Ethik* 2) 1977.
- MIETH, D. / COMPAGNONI, F., Hrsg., *Ethik im Kontext des Glaubens*. Probleme – Grundsätze – Methoden. Freiburg i. Ue. Freiburg i. Br. (*Studien zur theologischen Ethik* 3) 1978.
- MÖRSDORF, K., *Hirtengewalt*, in: *LThK* 25 (1960) 388.
- *Kirchengewalt*, in: *LThK* 26 (1961) 218–221.
- MÜLLER, A., *Das Problem von Befehl und Gehorsam im Leben der Kirche*. Eine pastoraltheologische Untersuchung. Einsiedeln 1964.
- ÖBERHEM, H. Norm, in: *Wörterbuch Christlicher Ethik*. Freiburg Basel Wien (HerBü 533) 1975. 193–198.
- PAUL VI., *Enzyklika »Humanae Vitae«*. 25. Juli 1968, in: *AAS* 60 (1968) 481–503; deutscher Text: F. BÖCKLE / C. HOHENSTEIN, Hrsg., *Die Enzyklika in der Diskussion*. Eine orientierende Dokumentation zu »Humanae vitae«. Zürich Einsiedeln Köln 1968.
- *Apostolisches Wort »Quinque iam anni«*. Von den deutschen Bischöfen approbierte Übersetzung. Eingeleitet von K. REINHARDT. Trier (NKG 33) 1971.
- PFÜRTNER, S., *Naturrecht und Krise des Lehramts*, in: F. BÖCKLE / E. W. BÖCKENFÖRDE, Hrsg., *Naturrecht in der Kritik*. Mainz 1973. 189–221.
- PIEGSA, J., *Freiheit und Gesetz bei Franz Xaver Linsemann*. Düsseldorf (MTbSt. Hist. Abt. II) 1974.
- *Autonome Moral und Glaubensethik*. Begründung der Autonomie aus dem Glauben, in: *MTbZ* 29 (1978) 20–35.
- PIUS XI., *Enzyklika »Casti connubii«*. 31. Dezember 1930, in: *AAS* 22 (1930) 539–592; deutscher Text: *Rundschreiben über die christliche Ehe in Hinsicht auf die*

- gegenwärtigen Verhältnisse, Bedrängnisse, Irrtümer und Verfehlungen in Familie und Gesellschaft.* Freiburg 1931.
- POHLMANN, R., *Autonomie*, in: *HWP* 1 (1971) 701–719.
- PRITZ, J., *Kirche*. Dogmatisch-fundamentaltheologisch, in: *Lexikon der christlichen Moral*. 2^o(1976) 836–859.
- PRUNER, J. E., *Moraltheologie, eine theologische Disciplin*, in: *KL* 8 (1893) 1889–1898.
– *Katholische Moraltheologie*. Bd. 1. Freiburg ³1902.
- RAHNER, K., *Dogmatik*, in: *LThK* 23 (1959) 446–454.
- *Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie*, in: *Schriften zur Theologie* IV. Einsiedeln Zürich Köln 1960. 51–99.
 - *Zur theologischen Problematik einer Pastoralkonstitution*, in: *Schriften zur Theologie* VIII. Zürich Einsiedeln Köln 1967. 613–636.
 - *Lehramt*, in: *SM* III (1969) 177–193.
 - *Grundkurs des Glaubens*. Einführung in den Begriff des Christentums. Freiburg Basel Wien ⁵1976.
 - *Über schlechte Argumentation in der Moraltheologie*, in: *Schriften zur Theologie* XIII. Zürich Einsiedeln Köln 1978. 93–107.
- RAHNER, K., Hrsg., *Zum Problem Unfehlbarkeit*. Antworten auf die Anfrage von H. Küng. Freiburg Basel Wien (*QD* 54) 1971.
- RAHNER, K. / VORGRIMLER, H., *Kleines Theologisches Wörterbuch*. Freiburg Basel Wien (*HerBü* 557) ¹⁰1976.
- RATZINGER, J., *Prinzipien Christlicher Moral*. Unter Mitarbeit von H. SCHÜRMANN u. H. U. v. BALTHASAR. Einsiedeln 1975; Rez. B. SCHÜLLER, in: *ThRv* 73 (1977) 143–145.
- *Theologie und Ethos*, in: K. ULMER, Hrsg., *Die Verantwortung der Wissenschaft*. Bonn 1975. 46–61.
 - *Der Weltdienst der Kirche*. Auswirkungen von »Gaudium et spes« im letzten Jahrzehnt, in: *IKaZ* 4 (1975) 439–454.
 - *Der Gott Jesu Christi*. Betrachtungen über den Dreieinigen Gott. München 1976.
 - *Identifikation mit der Kirche*, in: J. RATZINGER / K. LEHMANN, *Mit der Kirche leben*. Freiburg Basel Wien 1977. 13–40.
- REINHARD, K., *Neue Wege in der Christologie der Gegenwart*, in: *IKaZ* 6 (1977) 5–20.
- RENDTORF, T., *Theologische Problemfelder der christlichen Ethik*, in: A. HERTZ u. a., Hrsg., *Handbuch der christlichen Ethik*. Bd. 1. Freiburg Basel Wien 1978. 199–216.
- RIEDL, A., *Die kirchliche Lehrautorität in Fragen der Moral nach den Aussagen des Ersten Vatikanischen Konzils*. Freiburg Basel Wien (*FThSt* 117) 1979.
- RIEF, J., *Moralverkündigung angesichts der Krise der Moral*, in: *ThPQ* 117 (1969) 124–137.
- *Glauben und Ethos*. Fragen zum Selbstverständnis der Moraltheologie, in: H. ROSSMANN / J. RATZINGER, Hrsg., *Mysterium der Gnade*. Regensburg 1975. 20–38.
 - ROTTER, H., *Die Eigenart der christlichen Ethik*, in: *StZ* 98 (1973) 407–416.
 - *Grundlagen der Moral*. Überlegungen zu einer moraltheologischen Hermeneutik. Zürich Einsiedeln Köln 1975.
 - *Christliches Handeln*. Seine Begründung und Eigenart. Graz Wien Köln 1977.
 - *Das theologische Moment in der Moral*, in: *ZKTh* 100 (1978) 178–196.
 - *Wort Gottes und Stimme des Gewissens*, in: *ZKTh* 102 (1980) 1–13.
- RUF, A. K., *Maßstäbe sittlichen Verhaltens*. Zur Frage der Normfindung in der Moraltheologie, in: *NOrd* 23 (1969) 161–174.
- *Objektive oder subjektive Moral?* Überlegungen zur Erneuerung der Moraltheologie, in: *NOrd* 26 (1972) 261–269.

- *Grundkurs Moraltheologie I: Gesetz und Norm*. Freiburg 1975.
- *Grundkurs Moraltheologie II: Gewissen und Entscheidung*. Freiburg 1977.
- SAUER, J., Hrsg., *Normen im Konflikt*. Grundfragen einer erneuerten Ethik. Freiburg Basel Wien 1977.
- SCHAFFNER, O., *Das Moralprinzip*, in: *ThQ* 143 (1963) 1–21.
- SCHEFFCZYK, L., *Die Theologie und das Ethos der Wissenschaften*, in: *MThZ* 25 (1974) 336–358.
- *Katholische Glaubenswelt*. Wahrheit und Gestalt. Aschaffenburg 1978.
- SCHIFFERS, N., *Diskutiertes Lehramt*: Kirchliche Autorität und Risiko der Gläubigen, in: *ThPQ* 117 (1969) 22–38.
- SCHILLEBEECKX, E., *Gott – Die Zukunft des Menschen*. Mainz 1969.
- *Glaube und Moral*, in: D. MIETH / F. COMPAGNONI, Hrsg., *Ethik im Kontext des Glaubens*. Probleme – Grundsätze – Methoden. Freiburg i. Ue. Freiburg i. Br. (*Studien zur theologischen Ethik* 3) 1978. 17–45.
- SCHILLING, O., *Das Prinzip der Moral*, in: *ThQ* 119 (1938) 419–426.
- *Grundriß der Moraltheologie*. Freiburg 1949.
- *Mein moraltheologisches System*, in: *ThQ* 132 (1952) 288–296.
- *Handbuch der Moraltheologie*. Bd. 1. Stuttgart 1952.
- SCHINDLER, F. M., *Lehrbuch der Moraltheologie*. Zweite, vielfach umgearbeitete Auflage. Wien 1913.
- SCHMITZ, PH., *Das Gewissen*. Gefährdete sittliche Instanz, in: *StZ* 104 (1979) 665–676.
- SCHNEIDER, TH., *Die neuere katholische Diskussion über die Eucharistie*, in: *EvTh* 35 (1975) 497–524.
- SCHÖLLGEN, W., *Ein halbes Jahrhundert katholische Moraltheologie*. Eine grundsätzliche Besinnung, in: *Hochl.* 46 (1953/54) 370–376.
- SCHÜLLER, B., *Wieweit kann die Moraltheologie das Naturrecht entbehren?*, in: *LebZeug* (1965) 41–66.
- *Bemerkungen zur authentischen Verkündigung des kirchlichen Lehramtes*, in: *ThPh* 42 (1967) 534–551.
- *Die Begründung sittlicher Urteile*. Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moraltheologie. Düsseldorf 1973.
- *Neuere Beiträge zum Thema »Begründung sittlicher Normen«*, in: *ThBer* IV (1974) 109–181.
- *Zur Diskussion über das Proprium einer christlichen Ethik*, in: *ThPh* 51 (1976) 321–343.
- *Die Bedeutung der Erfahrung für die Rechtfertigung sittlicher Verhaltensweisen*, in: K. DEMMER / B. SCHÜLLER, Hrsg., *Christlich glauben und handeln*. Fragen einer fundamentalen Moraltheologie in der Diskussion. Düsseldorf 1977. 261–268.
- SCHÜRMANN, H., *Die Gemeinde des Neuen Bundes als der Quellort der sittlichen Erkenntnis nach Paulus*, in: *Cath* 26 (1972) 15–37.
- *»Das Gesetz des Christus« (Gal 6, 2)*. Jesu Verhalten und Wort als letztgültige sittliche Norm nach Paulus, in: H. SCHÜRMANN, *Jesu ureigener Tod*. Exegetische Besinnungen und Ausblicke. Freiburg Basel Wien 1974. 97–120.
- *Haben die paulinischen Wertungen und Weisungen Modellcharakter?* Beobachtungen und Anmerkungen zur Frage nach ihrer formalen Eigenart und inhaltlichen Verbindlichkeit, in: *Gr* 56 (1975) 237–271.
- *Die Frage nach der Verbindlichkeit der neutestamentlichen Wertungen und Weisungen*, in: J. RATZINGER, *Prinzipien Christlicher Moral*. Einsiedeln 1975. 9–39.
- SEMMLROTH, O., *Die Kirche als Sakrament des Heils*, in: *MySal* 4, 1 (1972) 309–355.
- SMULDERS, P., *Die Kirche als Sakrament des Heils*. in: G. BARAUNA, Hrsg., *De*

- Ecclesia*. Beiträge zur Konstitution »Über die Kirche« des Zweiten Vatikanischen Konzils. Bd. 1. Freiburg i. Br. Frankfurt 1966. 289–312.
- SPAEMANN, R., *Wovon handelt die Moraltheologie?* Bemerkungen eines Philosophen, in: *IKaZ* 6 (1977) 289–311.
- STEINBÜCHEL, Th., *Handbuch der katholischen Sittenlehre*. Bd. I. 1. *Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre*. Düsseldorf 1951.
- STELZENBERGER, J., *Lehrbuch der Moraltheologie*. Die Sittlichkeitslehre der Königs-herrschaft Gottes. Paderborn 1965.
- STOECKLE, B., *Autonome Moral*. Kritische Befragung des Versuchs zur Verselbständi-gung des Ethischen, in: *StZ* 98 (1973) 723–736.
- *Grenzen der autonomen Moral*. München 1974.
 - *Handeln aus dem Glauben*. Moraltheologie konkret. Freiburg Basel Wien 1976.
 - *Zum Ethos und zur Ethik*, in: H. U. v. BALTHASAR u. a., *Diskussion über Hans Küngs »Christ sein«*. Mainz 1976. 133–143.
 - *Flucht in das Humane?* Erwägungen zur Diskussion über die Frage nach dem Pro-prium christlicher Ethik, in: *IKaZ* 6 (1977) 312–325.
- STOECKLE, B., Hrsg., *Wörterbuch Christlicher Ethik*. Freiburg Basel Wien (*HerBü* 533) 1975.
- STYCZEN, Th., *Autonome Ethik mit einem christlichen „Proprium“ als methodologisches Problem*, in: D. MIETH / F. COMPAGNONI, Hrsg., *Ethik im Kontext des Glaubens*. Probleme – Grundsätze – Methoden. Freiburg i. Ue. Freiburg i. Br. (*Studien zur theologischen Ethik* 3) 1978. 75–100.
- GEMEINSAME SYNODE DER BISTÜMER IN DER BUNDESREPUBLIK DEUTSCHLAND. *Be-schlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe* I. Freiburg Basel Wien 1976.
- *Ergänzungsband: Arbeitspapiere der Sachkommissionen. Offizielle Gesamtausgabe* II. Freiburg Basel Wien 1977.
- THEINER, J., *Die Entwicklung der Moraltheologie zur eigenständigen Disziplin*. Re-genburg (*SGKMT* 17) 1970.
- TILLMANN, F., *Handbuch der katholischen Sittenlehre*. Bd. III. *Die katholische Sitten-lehre. Die Idee der Nachfolge Christi*. Düsseldorf 1934.
- *Handbuch der katholischen Sittenlehre*. Bd. IV, 1. *Die katholische Sittenlehre. Die Verwirklichung der Nachfolge Christi. Die Pflichten gegen Gott*. Düsseldorf 1940.
 - *Handbuch der katholischen Sittenlehre*. Bd. IV, 2. *Die katholische Sittenlehre. Die Verwirklichung der Nachfolge Christi. Die Pflichten gegen sich selbst und gegen den Nächsten*. Düsseldorf 1940.
- VERMEERSCH, A., *Theologiae Moralis. Principia-Responsa-Consilia*. Tomus I. Roma 1947.
- VIRT, G., *Moraltheologie*, in: *Lexikon der christlichen Moral*. 2(1976) 1099–1106.
- ZEIGER, I., *Katholische Moraltheologie heute*, in: *StZ* 134 (1938) 143–153.
- ZIEGLER, J. G., *Zur Gestalt und Gestaltung der Moraltheologie*, in: *TThZ* 71 (1962) 46–55.
- *Erlösende Gottbegegnung*. Zur Grundlage christlicher Sittlichkeit, in: *TThZ* 75 (1966) 321–341.
 - *Vom Gesetz zum Gewissen*. Das Verhältnis von Gewissen und Gesetz und die Er-neuerung der Kirche. Freiburg Basel Wien (*QD* 39) 1968.
 - *Moraltheologie nach dem Konzil*. Moraltheologie und die Erneuerung der Kirche, in: *ThGl* 59 (1969) 164–191.
 - *Theologische Gewissheitsgrade in der Moraltheologie*, in: *TThZ* 78 (1969) 65–94.
 - *Moraltheologie*, in: A. VORGRIMLER / R. VAN DER GUCHT, Hrsg., *Bilanz der Theo-logie im 20. Jahrhundert*. Bd. 3. Freiburg Basel Wien 1970. 316–360.

ZIRKER, L. / BERKEL, K., *Strukturen der Kirche als Gegenstand und Kriterium einer kirchlichen Sozialmoral*, in: J. GRÜNDEL u. a., Hrsg., *Humanum. Moraltheologie im Dienst des Menschen*. Düsseldorf 1972. 93–115.

DAS ZWEITE VATIKANISCHE KONZIL, in: *LThK.E I* (1966), *LThK.E II* (1967), *LThK.E III* (!968).

0. EINLEITUNG

0. 1. DIE FRAGESTELLUNG

Vor über zehn Jahren stieß die Enzyklika »*Humanae Vitae*« von Paul VI. in der Moraltheologie eine sehr intensive Diskussion über die Grundlagen des sittlichen Handelns, näherhin der Begründung sittlicher Normen und der Bedeutung des natürlichen Sittengesetzes bzw. des Naturrechts an. In diesem Zusammenhang wurde nach dem Stellenwert der Enzyklika und damit verbunden nach der Kompetenz des Lehramtes im Bereich des natürlichen Sittengesetzes gefragt. Die in der Enzyklika vorgetragene Begründung ließ erkennen, daß dieses Problem bisher noch nicht genügend abgeklärt war. Die Kompetenz des Lehramtes in diesem Bereich zu untersuchen, impliziert ekklesiologische und damit dogmatische Überlegungen. So fordert J. Fuchs, der über gemeinsam zu behandelnde Fragen von Dogmatik und Moraltheologie reflektiert: »Ekklesiologie und Moraltheologie zusammen erarbeiten die Bedingungen, ohne die eine kompetente und befriedigende Lösung der Frage ›Lehramt und Naturgesetz‹ nicht möglich ist¹.«

Die Ekklesiologie ihrerseits hatte eine Vertiefung durch das II. Vatikanische Konzil erfahren, das erst wenige Jahre vor Erscheinen der Enzyklika »*Humanae Vitae*« abgeschlossen worden war. Die theologische Grundlegung der Kirche fand ihren Niederschlag in der dogmatischen Konstitution über die Kirche »*Lumen Gentium*«. Von dieser Ekklesiologie aus formulierte das Konzil die Beziehung Kirche und Welt, die auch für das sittliche Handeln relevant ist, in der Pastoralkonstitution »*Gaudium et Spes*«.

Auf die Bedeutung der konziliaren Ekklesiologie für die Moraltheologie weist H. Kramer mit seiner Frage hin, »ob nicht in den Bemühungen der nachkonziliaren Theologie die heilsgeschichtliche Sicht und *vor allem die ekklesiologische Fundierung* für ein Aufbauprinzip der Moraltheologie mehr noch ins Gespräch gebracht werden müßte².«

Ausgelöst durch die Enzyklika »*Humanae Vitae*« und angeregt durch die theologischen Ausführungen des II. Vatikanischen Konzils ist das Thema dieser Untersuchung entstanden. Die Arbeit sucht aufzuzeigen, welches Kirchenverständnis bzw. welche ekklesiologische Fundierung den Grundlagenüberlegungen der Moraltheologie zugrundeliegt. Von einem durch das II.

¹ J. FUCHS, *Moraltheologie und Dogmatik*, in: *Gr* 50 (1969) 689–716, hier 715. (Hervorhebung H.S.)

² So H. KRAMER in einer Rezension von J.F. GRONER, *Das Aufbauprinzip der Moraltheologie*. Heidelberg 1972, in: *ThRv* 69 (1973) 231. (Hervorhebung H.S.)

Vatikanische Konzil geprägten Kirchenverständnis her, sollen Aspekte zu den gegenwärtigen Überlegungen der Moraltheologie beigetragen werden. In diesem Zusammenhang ist dann auch die Kompetenz des Lehramtes im Bereich des natürlichen Sittengesetzes, der ekklesiologischen Zentralfrage der gegenwärtigen Moraltheologie, zu erörtern.

Um die Entwicklung der mit dem Thema verbundenen Gesichtspunkte sichtbar zu machen, scheint es sinnvoll, die Fragestellung in einem größeren zeitlichen Rahmen zu verfolgen. Die gegenwärtigen Überlegungen können dadurch besser konturiert werden. Die Zeit um die Jahrhundertwende bietet sich an, da es damals einige Grundsatzdebatten in der Moraltheologie gab. Mit der Einschränkung auf die Grundlagendiskussion soll deutlich werden, daß in dieser Untersuchung nicht das Kirchenverständnis in allen Bereichen der Moraltheologie zur Sprache kommt, sondern vornehmlich die Gesichtspunkte Berücksichtigung finden, die in den älteren Lehrbüchern unter den Einleitungsfragen dann auch im Teil allgemeine Moraltheologie ausgeführt werden. Später hat sich dann ein eigener Bereich Fundamental moral herausgebildet.

Die Begrenzung der Untersuchung auf den deutschsprachigen Raum ist in zweifacher Hinsicht sinnvoll: Zum einen hat sich besonders in der Vergangenheit die Moraltheologie, wie z. B. P.E. McKeever für die amerikanische Moraltheologie feststellt³, insgesamt in Grundsatzfragen an der deutschen Moraltheologie orientiert; zum andern ist in der gegenwärtigen Diskussion die gesamte Auseinandersetzung auch im deutschsprachigen Raum zu finden.

Die Vermittlung ekklesiologischer mit moraltheologischen Gesichtspunkten soll der Diskussion in beiden Disziplinen dienen. Insofern will diese Untersuchung auch ein Beitrag zum *Verhältnis Dogmatik – Moraltheologie* sein.

0. 2. METHODE UND GLIEDERUNG DER UNTERSUCHUNG

Bei einer Durchsicht moraltheologischer Fragestellungen vor dem II. Vatikanischen Konzil stellt man fest, daß es keine spezifisch ekklesiologische Themenstellung innerhalb der Moraltheologie gibt. Dies geht auch aus den zusammenfassenden Charakterisierungen der Moraltheologie aus der Zeit vor dem II. Vatikanischen Konzil hervor⁴, die auf ekklesiologische Fragen nicht eingehen.

³ Vgl. hierzu P. E. McKEEVER, *Seventy-five Years of Moral Theology in America* (1890–1965), in: *AEcR* 152 (1965) 17–32.

⁴ F. BÖCKLE, *Bestrebungen in der Moraltheologie*, in: J. FEINER u. a., Hrsg., *Fragen der Theologie heute*. Einsiedeln Zürich Köln 1957. 425–446; E. HIRSCHBRICH, *Die Entwicklung der Moraltheologie im deutschen Sprachgebiet seit der Jahrhundertwende*.

Um die ekklesiologischen Voraussetzungen – hier ist besonders an die Autorität des Lehramtes zu denken – und die inhaltlich gefüllte Ekklesiologie eruieren zu können, erweist es sich als notwendig, zuerst das Selbstverständnis der Moraltheologie zu erforschen. Von diesem Punkt kann die Bedeutung des Kirchenverständnisses aufgezeigt werden. Die Untersuchung gibt daher der Einzeldarstellung der jeweiligen Beiträge einen breiten Raum, damit das Kirchenverständnis von innen her in seinem jeweiligen Zusammenhang aufleuchtet. Für die Zeit nach dem II. Vatikanischen Konzil sollen die jeweiligen Ansätze mit dem aus den Konzilsdokumenten entwickelten Kirchenverständnis in Verbindung gebracht werden. Die für unsere Thematik relevanten lehramtlichen Äußerungen werden in derselben Weise betrachtet.

Im Anschluß an die Einteilung von J.G. Ziegler können wir für die Zeit vor dem II. Vatikanischen Konzil zwei Etappen feststellen, die zugleich die ersten beiden Kapitel unserer Untersuchung bilden: 1. Die Zeit der Grundsatzdebatten von 1900 bis 1930. 2. Die Zeit der Neukonzipierung der Handbücher von 1930 bis zum II. Vatikanischen Konzil. Im 3. Kapitel wird die Bedeutung des II. Vatikanischen Konzils für das Kirchenverständnis in der Grundlagendiskussion der Moraltheologie herausgearbeitet. Da das II. Vatikanische Konzil – u. a. im Dekret über die Priestererziehung »*Optatam Totius*« – der systematischen Theologie empfiehlt, die Hl. Schrift als »die Seele der Theologie«⁵ zu betrachten, soll im 4. Kapitel auf den biblischen Aspekt des Themas eingegangen werden. Dem schließt sich im 5. Kapitel die Diskussion über die Kompetenz des Lehramts in Naturrechtsfragen auf dem Hintergrund der aktuellen Auseinandersetzung mit der Enzyklika »*Humanae Vitae*« an. Das Bemühen um eine angemessene Interpretation des Naturrechts kann nicht losgelöst von der Frage nach dem Proprium der christlichen Ethik durchgeführt werden. Diese Diskussion auf ihr Kirchenverständnis hin zu verfolgen, ist Aufgabe des 6. Kapitels. Im 7. Kapitel soll das Kirchenverständnis in einigen neueren lehramtlichen Dokumenten – u. a. auch der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland – untersucht werden. Das 8. Kapitel bietet eine Zusammenfassung, in der das bereits in den vorherigen Kapiteln verschiedentlich erörterte Verhältnis Dogmatik – Moraltheologie noch einmal aufgegriffen wird.

de. Klosterneuerburg 1959; J. G. ZIEGLER, *Moraltheologie*, in: H. VORGRIMLER / R. VAN DER GUCHT, Hrsg., *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert*. Bd. 3. Freiburg Basel Wien 1970. 316–360; J. FUCHS, *Die Liebe als Aufbauprinzip der Moraltheologie*. Ein Bericht, in: *Schol* 29 (1954) 79–87; W. SCHÖLLGEN, *Ein halbes Jahrhundert katholische Moraltheologie*, in: *Hochl.* 46 (1953/54) 370–376; vgl. auch PH. DELHAYE, *Die gegenwärtigen Bestrebungen der Moralwissenschaft in Frankreich*, in: V. REDLICH, Hrsg., *Moralprobleme im Umbruch der Zeit*. München 1957. 13–39.

⁵ *Optatam Totius*, Nr. 16.

1. DIE ZEIT DER GRUNDSATZDEBATTEN VON 1900–1930

1. 1. DIE AUSEINANDERSETZUNG ZU BEGINN DES JAHRHUNDERTS

1. 1.1. Ausgangspunkt: Ein Artikel in der wissenschaftlichen Beilage der Zeitschrift »Germania«¹

Ein ungenannter Universitätslehrer entfachte zu Beginn des Jahrhunderts eine Debatte über die Methode der Moraltheologie. Dabei machte er sich in der Ausgangsfrage – »Was weiß der Tadler an der jetzigen Behandlung der Moral auszusetzen?²« – zunutze, daß R. Grassmann 1894 von protestantischer Seite sich sehr kritisch mit Alphons von Liguori und seinem Einfluß auf die Moraltheologie auseinandergesetzt hatte³.

Besonders kritisierte der ungenannte Universitätslehrer, daß die katholische Moral die gegenwärtigen Zeitprobleme nicht berücksichtige und so ihr Ansehen immer mehr nachlasse⁴.

Den Grund für diese Problembindheit sieht er in der kasuistischen Methode. »Unter casuistischer Methode ist dasjenige Verfahren zu begreifen, welches die wissenschaftliche Darstellung des christlichen Lebens, das Object der Moraltheologie, eben unter dem maßgebenden Gesichtspunkt der Lösung von Gewissenfällen und der Schulung für den Beichtstuhl unternimmt⁵.« Das praktische Moment – konkret die Beichtstuhlsituation des Priesters – bestimmt die Art der Abhandlung; systematische Fragen treten dabei in den Hintergrund.

Die Kritik an der kasuistischen Methode läßt sich in vier Punkten zusammenfassen:

1. Die behandelten Fälle sind oft zu konstruiert und von daher praxisfern.
2. Die Fülle der dargestellten Situationen und Lösungen aus der Vergangenheit verwirren im Einzelfall mehr als sie helfen. Für eine wissenschaftliche Auseinandersetzung sind sie untauglich.

¹ Über Aufgabe und Methode der Moral in der Gegenwart. VON EINEM UNIVERSITÄTSLEHRER, in: *Wissenschaftliche Beilage zur Germania* (1901) 129–132. 141–143. 154–158. 162–167. 173–175. 180–183.

² Ebd. 129.

³ R. GRASSMANN, *Auszüge aus der Moraltheologie des Heiligen Dr. Alphonsus de Liguori und die furchtbare Gefahr dieser Moraltheologie für die Sittlichkeit der Völker*. Stettin 1894.

⁴ Vgl. a.a.O. (s. Anm. 1) 129.

⁵ Ebd. 130.

3. Die Moraltheologie hat sich durch die kasuistische Methode lächerlich gemacht, da sie in denselben Fällen verschiedene Lösungsmöglichkeiten anbietet.
4. Die kasuistische Methode bietet Stoff zur »Beschimpfung der katholischen Kirche«⁶, da dabei Fälle »aus den dunkelsten Nachtgebieten des menschlichen Lebens«⁷ behandelt werden.

Durch diese moraltheologische Methode werden durch die Presse Verdächtigungen gegenüber den Priestern verbreitet. Dies führt bei den Laien zu Unruhe und Unsicherheit. Der Moral wird weiter vorgehalten, daß sie sich zwar um die Sexualität sehr ausführlich kümmert, aber andere Themengebiete wie das der modernen Kunst oder der sozialen Frage völlig ausklammert.

Dadurch, daß die Moraltheologie sich nicht dieser neuen Fragestellungen annimmt, geht der Einfluß des Katholizismus verloren. Der Grund liegt in der unzureichenden Methode, die nicht in der Lage ist, die Probleme, die in und durch die Neuzeit entstanden sind, aufzunehmen und zu verarbeiten. Wichtige Fragestellungen werden so in der Moraltheologie nicht berücksichtigt. Die Seelsorger können daher auch nicht auf neu aufgeworfene Probleme eingehen. Der juridische Aspekt der Moraltheologie rückt immer stärker in den Vordergrund. Die Verquickung der Moraltheologie mit dem Kirchenrecht ist für die Moraltheologie nicht hilfreich, da die Moral nicht die Einzelfälle registrieren soll, sondern »das Gesetzmäßige, Typische, die großen Erscheinungen des Lebens erforschen, darstellen und an der christlichen Sittenlehre messen«⁸ soll.

Die Methode der Moral sollte mehr »realistisch, empirisch und deskriptiv«⁹ sein, um die Wirklichkeit des Lebens besser zu erfassen, aber auch dieses Leben an den Grundsätzen der christlichen Moral zu prüfen.

Aus der Kenntnis der modernen Literatur heraus wäre ein Stil der Darstellung zu gewinnen, der es auch gebildeten Laien ermöglicht, die Moraltheologie zu verstehen. Die Moraltheologie hat die positiven Elemente ihrer Disziplin, die Tugendlehre, stärker herauszuarbeiten und für die Praxis fruchtbar zu machen. Die kasuistische Methode hilft in diesem Bereich nur sehr bedingt, und es bleibt die Frage, ob sie als Methode beibehalten bleiben muß. »Gerade so gut, als die Casuistik sich von der patristischen und scholastischen Methode entfernte, ist auch ein Schritt über die Casuistik hinaus möglich«¹⁰.

Das Fazit seiner Ausführungen faßt der ungenannte Universitätslehrer dahingehend zusammen: »Wenn die wissenschaftliche Moraltheologie es ver-

⁶ Ebd. 131.

⁷ Ebd.

⁸ Ebd. 174.

⁹ Ebd.

¹⁰ Ebd. 182.

säumt, sich mit den heutigen Verhältnissen auseinanderzusetzen und aus dem Geist der christlichen Sittenlehre die für unsere Zeitverhältnisse geltenden sittlichen Normen zu formulieren, so wird dadurch nicht allein die Wissenschaft die Fühlung mit dem Leben verlieren, sondern dieses wird, da es sich in seinem Fortschreiten nicht wird aufhalten lassen, der nothwendigen Leitung durch die moralischen Grundsätze sich entziehen und sich selber eine ›Moral schaffen, die sich allerdings von der christlichen wesentlich unterscheiden wird¹¹.«

1. 1.2. *Zur Diskussion in der Litterarischen Beilage der »Kölnischen Volkszeitung«¹² mit A. Lehmkuhl¹³ u. a.*

In ähnlicher Weise stellte der anonyme Verfasser dieses Diskussionsbeitrages fest: »Soll der heutige Stand der katholischen Moraltheologie kurz gekennzeichnet werden, so ist zu sagen, daß sie im großen und ganzen in den letzten 100 Jahren wenig fortgeschritten ist¹⁴.« Auch hier wird die Problematik der kasuistischen Methode in der Moraltheologie dargestellt.

So berücksichtigt eben diese Methode besonders die objektiven Normen, während die subjektiven zurücktreten, ohne die eine Beurteilung des sittlichen Aktes nicht möglich ist.

Die Auseinandersetzung verlagerte sich von der konkreten Diskussion über die kasuistische Methode auf eine andere Ebene. Es wurde nämlich dem Verfasser dieses Artikels ärgerniserregendes Verhalten vorgeworfen, da er den Gegnern der Kirche neue Argumente geliefert habe¹⁵. Auch der Jesuit A. Lehmkuhl räsonierte, daß die Debatte über die Moraltheologie keine öffentliche Angelegenheit, sondern eine rein kirchliche sei. Den Gegenstand der Moraltheologie und der Dogmatik zu behandeln, sei allein Sache der Kirche. »Kirche und kirchliches Recht«¹⁶ haben andere Grundlagen als die weltlichen Angelegenheiten. »Da kommt alles von oben; das demokratische Element der öffentlichen Meinung hat dort keinen Platz¹⁷.« Dem entgegnete der Verfasser in der *Litterarischen Beilage der »Kölnischen Volkszeitung«*: »Dabei kam es der katholischen Presse durchaus nicht in den Sinn, auf den Gegen-

¹¹ Ebd. 183.

¹² Eine dankbare Aufgabe für die katholische Theologie, in: *Litterarische Beilage der Kölnischen Volkszeitung* (1901) 131–133. 139. 155–157. 215–217. 255–257. 295–297.

¹³ A. LEHMKUHL, Die katholische Moraltheologie und das Studium derselben, in: *StML* 61 (1901) 1–20.

¹⁴ A.a.O. (s. Anm. 12) 131.

¹⁵ Reform der Moraltheologie?, in: *Kath.* 81, II (1901) 35–50. 165–176. Der Vorwurf wird auf S. 37 formuliert.

¹⁶ A. a. O. (s. Anm. 13) 1.

¹⁷ Ebd.

stand der Moraltheologie einzugehen, über den die Kirche allein zu befinden hat wie über das Dogma. Wir sind die letzten, die dieses Recht der Kirche auch nur im geringsten bestreiten wollen: der Katholik würde dadurch aufhören, Katholik zu sein¹⁸.« Es handelt sich hier nämlich nicht um den Gegenstand, sondern um die Methode der Moraltheologie. Das demokratische Element der öffentlichen Meinung sucht auch nicht auf die Kirche einzuwirken. Vielmehr geht es darum, die Schwierigkeiten, die durch die Veröffentlichung von R. Grassmann entstanden sind, zu beseitigen.

Inhaltlich wies A. Lehmkuhl die Forderungen nach einer Überprüfung der kasuistischen Methode zurück. Er befürchtete, daß damit die Moral aufgelöst würde. »Mit der christlichen Offenbarung ist die christliche Moral so gut wie das christliche Dogma nach ihrem wesentlichen Inhalt gegeben. Da also einen wesentlichen Fortschritt haben wollen, hieße die christliche Sittenlehre in Trümmer schlagen¹⁹.«

Der Fortschritt könne nur in einer gefälligeren Form und in Anwendung auf die Zeitverhältnisse liegen. Die Kasuistik dürfe nicht reduziert, sondern sie müsse erweitert werden, wenn die Moraltheologie den neuen Fragestellungen, die auf die Moraltheologie zukommen würden, wie z. B. der sozialen Frage, gerecht werden soll. A. Lehmkuhl verteidigt auch Alphons von Liguori, da Leo XIII. ihn noch 1879 für mustergültig erklärt hat. Daß die katholische Moral sich neuen Fragestellungen widmet, ist für A. Lehmkuhl selbstverständlich. Dies kommt auch in einer »lehramtlichen Encyklika« zum Ausdruck, »welche von katholischen Gelehrten zum Ausgangspunkt ihrer Erörterungen und von akademischen Lehrern zur Grundlage ihrer Vorträge gemacht wird²⁰.« Die Sittenlehre ist wesentlich religiös, und von daher greifen Glaubens- und Sittenlehre gegenseitig ineinander, so daß »wohl der große Teil der katholischen Glaubenslehren einen dogmatisch-moralischen Charakter trägt²¹.« Unter Hinweis auf die Enzykliken, in denen sich die Kirche neuen Fragestellungen geöffnet habe, weist A. Lehmkuhl die Kritik an der katholischen Moraltheologie zurück. Ähnlich argumentiert der Verfasser des Artikels im »Katholik«. Auch er wendet sich gegen den Vorwurf, die Kasuistik würde zuwenig die subjektiv-psychologische Seite einer sittlichen Handlung betrachten. Um die menschlichen Handlungen beurteilen zu können, »muß sie (die Moral) reden von den Gesetzen, Geboten, – seien dieselben von Gott unmittelbar oder im Namen Gottes von einer anderen rechtmäßigen Autorität erlassen; denn nur insoweit kann eine Handlung objektiv gut oder bös genannt werden, als sie mit den Forderungen des göttlichen Gesetzes übereinstimmt oder nicht²².« Das subjektive Moment der Kasuistik

¹⁸ A.a.O. (s. Anm. 12) 216.

¹⁹ A.a.O. (s. Anm. 13) 3.

²⁰ Ebd. 5.

²¹ Ebd. 7.

²² A.a.O. (s. Anm. 15) 42.

wird dadurch nicht vernachlässigt. Aufgabe der Kasuistik ist es, »den Seelsorgern und geistlichen Behörden ihr Richter- und Lehramt zu erleichtern²³.« Sie ist nicht für Laien bestimmt.

Die Bedeutung des Alphons von Liguori für die Gegenwart wird hervorgehoben. »Was heute unsittlich ist, war es auch vor 300 Jahren; und was vor 100 Jahren die Gebote der Wohlanständigkeit und Sittlichkeit nicht verletzte, kann dagegen auch heute nicht verstoßen²⁴.« Der Fortschritt der katholischen Moral wird vom Verfasser vielmehr darin gesehen, »daß die uns überlieferten, aus der geoffenbarten Glaubens- und Sittenlehre sich ergebenden Principien auf die zahlreichen in unserem Jahrhunderte herantretenden Verhältnisse angewendet werden²⁵.«

In der *Litterarischen Beilage der »Kölnischen Volkszeitung«* meldet sich der Verfasser am Ende dieser Diskussion wieder zu Wort. Er wehrt sich dagegen, daß seine Kirchlichkeit angezweifelt wird. »Ist ein Schriftsteller nicht mehr kirchlich korrekt, so wird die kirchliche Behörde ihn schon in die richtigen Schranken verweisen, wie die Geschichte bis auf unsere Tage zeigt²⁶.« Ihm gehe es in seinem Artikel um die Liebe zur Kirche. Gegen die Meinung A. Lehmkuhls, der die kasuistische Methode als eine »Anordnung und Einrichtung der Kirche« bezeichnet hat, bemerkt er: »Jede Erörterung über eine von Päpsten empfohlene Lehrmethode als unzulässig erachteten, das wäre der Tod der theologischen Wissenschaft²⁷.« Die Empfehlung eines Papstes über eine wissenschaftliche Methode macht diese noch lange nicht zu einer kirchlichen Einrichtung, denn es kann ja beim nächstfolgenden Papst durchaus eine Änderung eintreten. Äußerungen höchster kirchlicher Stellen sind »unter allen Umständen mit größter Ehrerbietung entgegenzunehmen, namentlich wenn sie von der höchsten kirchlichen Gewalt ausgehen. Die Pflicht des Katholiken den unfühlbaren Aussprüchen des kirchlichen Lehramtes gegenüber brauchen wir hier nicht zu betonen; darüber gibt es unter Katholiken keine Kontroverse²⁸.« Aber es bleibt offen, warum die Laien von der öffentlichen Diskussion ausgeschlossen bleiben sollen.

»Lehren kann der Laie nicht, so lange er der dazu notwendigen Autorität entbehrt; denn lehren ist ein Akt des kirchlichen Lehramtes, weshalb jeder, der nicht zum kirchlichen Lehramt gehört, der *missio canonica* bedarf; aber seine Meinung auszusprechen über eine offene kirchliche Frage, ist allgemein nirgends verboten²⁹.«

²³ Ebd. 48.

²⁴ Ebd. 165.

²⁵ Ebd. 175.

²⁶ A.a.O. (s. Anm. 12) 256.

²⁷ Ebd. 295.

²⁸ Ebd. 296.

²⁹ Ebd. 297.

1. 1.3. Vorläufiges Fazit

Nach dieser Diskussion kann als vorläufiges Fazit festgehalten werden:

1. Die Diskussion in der Moraltheologie zielt auf die grundsätzliche Frage, ob sie ihrer Aufgabe in einer veränderten Umwelt mit neuen Anforderungen gerecht werde. Dabei wird einerseits die kasuistische Methode gerade als Haupthindernis für eine positive Veränderung der Moraltheologie angesehen (Artikel in der »Germania« / »Kölnische Volkszeitung«), während andererseits (A. Lehmkuhl »Der Katholik«) gerade eine Ausweitung der Kasuistik gefordert wird, um die neu auftauchenden Fragen zu lösen.
2. In diesem Zusammenhang spielt auch das Verständnis von Kirche – wenn auch nicht direkt problematisiert – eine Rolle. Übereinstimmend wird die Autorität des Lehramtes betont, sein Recht, sich zu moraltheologischen Fragen definitiv zu äußern. In der Liebe zur Kirche will sich keiner vom anderen übertreffen lassen. Unterschiedlich wird aber der Stellenwert päpstlicher Äußerungen beurteilt. Hier kommt die Frage nach der geschichtlichen Einordnung solcher Aussagen mit ins Spiel. Das Verhältnis zur Vergangenheit wird daher von A. Lehmkuhl gerade als Bestätigung der Richtigkeit der bestehenden Moraltheologie herangeführt, während es sich in den beiden anderen Artikeln als zeitgeschichtliche Bedingtheit darstellt und daher als veränderbar für die Moraltheologie jetzt angesehen wird.
3. Daraus ergibt sich für die einen die Notwendigkeit, über die offenen Fragen zu diskutieren, die anderen dagegen wollen sie der öffentlichen Diskussion entziehen.
4. Während daher den Laien auch ein Informations- und Diskussionsrecht, aber kein Lehrrecht zugestanden wird, wird auf der anderen Seite die hierarchisch-klerikale Struktur besonders herausgestellt, die eine Teilnahme der Laien an dieser Diskussion ausschließt.

Bei all dem wird m. E. deutlich, daß die Kirche – synonym wird auch katholische Moral und Katholizismus gebraucht – zwar hier nicht eigens als Kirche reflektiert wird, aber an den Rändern schon eine Diskussion über das Verständnis von Kirche beginnt, angestoßen durch Fragen, die aus der Umwelt auf die Kirche und damit auch auf die Moraltheologie zukommen.

Im weiteren soll anhand einiger Moraltheologen dieses Problem weiter verfolgt werden.

1. 2. ZUR POSITION J. MAUSBACHS

In der Grundsatzdiskussion der Moraltheologie zu Beginn dieses Jahrhunderts spielt J. Mausbach eine hervorragende Rolle. Besonders zu betrachten

sind hier in diesem Zusammenhang sein Aufsatz »*Die neuesten Vorschläge zur Reform der Moraltheologie und ihre Kritik*«³⁰, sein in mehreren Auflagen erschienenes Werk »*Die Katholische Moral, ihre Methoden, Grundsätze und Aufgaben*«³¹ und zwei seiner Vorträge.

1. 2.1 *Die neuesten Vorschläge zur Reform der Moraltheologie und ihre Kritik*

J. Mausbach referiert zu Beginn seines Aufsatzes die Vorwürfe, die der Verfasser des Artikels in der »*Germania*« gegen die Moraltheologie erhoben hat. Mit Recht weisen nach seiner Meinung die Reformer auf die übertriebene d. h. »äußerlich, abstrakt formalistische Auffassung«³² der Kasuistik der Kirchengebote hin. Allerdings berücksichtigen sie bei ihrer Kritik zuwenig die geschichtlichen Umstände wie den Zusammenhang, in dem die jeweilige kasuistische Auffassung entstanden ist. Er geht mit den Reformern einig, wenn er schreibt: »Wichtiger noch als die Anpassung der Kasuistik an heutige Bedürfnisse ist der Ausbau der Moral als Wissenschaft³³.« Der Unterschied zu dem Wissenschaftsverständnis der Reformer besteht darin, daß es nicht analytisch, d. h. nicht von allgemeinen Erfahrungstatsachen zu letzten Prinzipien vordringt, sondern synthetisch ist. »Die Sittenlehre geht von den Prinzipien aus und leitet aus ihnen Inhalt und Verpflichtung der Einzellehre ab³⁴.« Eigentlicher Gegenstand der Wissenschaft ist nicht »das Wechselnde, sondern das Dauernde; der Vorzug der christlichen Moral besteht doch darin, dass sie die ewigen Gesetze, die das wechselnde Menschenleben regieren, verkündet³⁵.«

Der Forderung der Reformer nach einer mehr realistischen, empirischen und deskriptiven Methode muß entgegengehalten werden, daß damit gerade die Stärke der Moral nach Vertiefung und Konzentration aufgegeben würde und eine noch stärkere Vielfalt eintreten würde. »Nach meiner Überzeugung liegt das Heil für die Moral als Wissenschaft mehr darin, daß sie in die Tiefe der sittlichen Grundfläche und Ideen hinabsteigt, als dass sie sich auf der Oberfläche der realen, empirischen Welt ausbreitet; mehr darin, dass sie die übernatürlichen Gedanken der Offenbarung vollkommener zur Geltung bringt, als dass sie noch ›natürlicher‹ werde³⁶.« Es gilt auch in der Darstellung der Moraltheologie zwischen dem prinzipiellen Teil und dem praktischen Teil für die

³⁰ *TbRv* 1 (1902) 1–8. 41–46.

³¹ Köln 1901, 51921.

³² A.a.O. (s. Anm. 30) 4.

³³ Ebd. 7.

³⁴ Ebd.

³⁵ Ebd. 8.

³⁶ Ebd.

Seelsorger zu unterscheiden. Auf die Ausarbeitung der moraltheologischen Prinzipien kann nicht mit dem Hinweis auf die Moralphilosophie verzichtet werden. »Die Unterscheidung der Moraltheologie als Glaubenswissenschaft von der Ethik als Vernunftwissenschaft besteht doch zum großen Teil nur in der Theorie. Oder wo findet sich in unseren Moraltheologien eine eingehende theologische Begründung aus den Glaubensquellen³⁷?« Der Unterschied der traditionellen Moral von der philosophischen Ethik besteht weitgehend darin, daß sie für Theologen geschrieben ist und weniger, daß sie Theologie betreibt.

Das höchste Ziel ist für beide, für die Moral und die philosophische Ethik, identisch, »da das geoffenbarte Gesetz Gottes zugleich Vernunftgesetz ist³⁸.« Auch wenn man die eingehende Begründung der natürlichen Sittlichkeitsprinzipien der Moralphilosophie überlassen kann, so müssen sie in der Moraltheologie erwähnt und vertieft werden. Die sittliche Bedeutung dogmatischer Aussagen herauszuarbeiten, ist Aufgabe und Inhalt der Moraltheologie. Auch eine wissenschaftliche Vertiefung der positiven Seite des christlichen Lebens ist vonnöten. Die alten Wahrheiten und Gesetze sollen bleiben, aber sie müssen in neue Formen gekleidet werden, wenn sie den heutigen Menschen nahegebracht werden sollen. Die historische Auffassung der Gegenstände muß gefördert werden, indem der Fortschritt in der Geschichte bedacht wird. »In anderen Punkten erklären uns die geschichtlichen Umstände, wie dieselbe moralische Anschauung zu verschiedenen Zeiten eine andere praktische Stellungnahme gestatten oder gebieten mußte, wie scheinbare Widersprüche in der sittlichen Lehre und Praxis der Kirche sich ausgleichen³⁹.« Daraus ergibt sich auch die Neubesinnung auf wichtige moraltheologische Probleme wie Hindernisse der Freiheit, Strafe, Pflicht der Arbeit u. a.

1. 2.2. *Die katholische Moral, ihre Methoden, Grundsätze und Aufgaben*

In der Einleitung seines Werkes stellt J. Mausbach fest: »Für die Stellung der Kirche zur Moral ist stets charakteristisch gewesen das Wort des Apostels: ›Das Reich Gottes besteht nicht im Reden, sondern in der Kraft‹ (1 Kor 4, 20)⁴⁰.« Das Schöne der Moral der Kirche kommt erst durch Anfeindung von außen zu Bewußtsein. Deshalb stellt er sich die Aufgabe, die allgemeinen Grundsätze der katholischen Moral beziehungsweise die grundsätzlichen Einwände der protestantischen Theologie aufzuzeigen. Sie betreffen, wie J.

³⁷ Ebd. 43.

³⁸ Ebd.

³⁹ Ebd. 45.

⁴⁰ A.a.O. (s. Anm. 31) 13.

Mausbach aufzeigt, vor allem die Stellung der Kasuistik in der katholischen Moral. Die These der protestantischen Gegner besteht darin, daß die moralische Unterweisung der katholischen Kirche am besten mit dem Stichwort probabilistische Kasuistik gekennzeichnet sei.

Bei der Abwägung verschiedener Möglichkeiten sittlichen Handelns spielen in der Moraltheologie, wie sie in dieser Zeit verstanden wurde, die Argumente der Kirchenlehrer eine wichtige Rolle. Die Kritik von protestantischer Seite entzündete sich an der herausragenden Stellung Alphons von Liguori, wie wir bereits in der Eingangsdiskussion feststellen konnten. Dazu bemerkt J. Mausbach zu Recht, daß zur selben Zeit auch Franz von Sales und Hilarius von Poitiers Kirchenlehrer wurden. Daher darf die kirchliche Lehre nicht nur an einem Kirchenlehrer abgelesen werden, sondern muß in einem breiteren Rahmen gesehen werden.

»Wenn man wissen will, was ›die Kirche selbst‹ über das Wesen und die Gestaltung der Sittlichkeit lehrt, so prüfe man doch die Beschlüsse der Konzilien und die *ex cathedra* erlassenen Urteile der Päpste über sittliche Grundsätze und Fragen. Von noch größerer Bedeutung ist dasjenige, was die Kirche durch ihre ordentliche Lehrverkündigung auf dem ganzen Erdkreis praktisch den Gläubigen als christliche Sittlichkeit vorstellt; dieses ›ordinarium et universale magisterium‹ ist ja auch, was unsere Gegner meist übersehen, authentische Quelle des Glaubens, den feierlichen Lehrentscheidungen ebenbürtig⁴¹.«

Die praktische Bedeutung der Sittenlehre in der kirchlichen Predigt ist im Katechismus enthalten. Eine weitere bedeutende Quelle für die kirchliche Sittenlehre ist in der Liturgie zu finden. Hier ist besonders an den hl. Augustinus zu denken, in dessen Gebeten, wie J. Mausbach bemerkt, das Dogma der Gnade deutlicher zum Ausdruck komme als in seinen lehrhaften Äußerungen.

Das Lob, das einem Kirchenlehrer von seiten des Papstes zuteil wird, ist keinesfalls einer Entscheidung *ex cathedra* ebenbürtig. Die Bedeutung eines Kirchenlehrers richtet sich nach der Tätigkeit in seiner Zeit. So braucht es heute nicht mehr in allem gleich bedeutsam zu sein.

Für Alphons von Liguori gilt also folgendes: »es ist irreführend, aus der kirchlichen Empfehlung zu schließen, die Moral des hl. Alphons sei die Moralwissenschaft der Kirche; die Empfehlung kann sich nur auf diejenige Seite der Moral beziehen, die Alphons wirklich bearbeitet hat⁴².«

Nach dieser kritischen Würdigung der kasuistischen Methode weist J. Mausbach auf die aszetische und spekulativen Methode hin, die allerdings von protestantischer Seite nicht berücksichtigt werden.

⁴¹ Ebd. 21.

⁴² Ebd. 25.

Gerade in der spekulativen Durchdringung zeigt sich der wissenschaftliche Charakter der Moraltheologie. In der aszetisch-mystischen Richtung wird die geistliche Dimension des sittlichen Handelns sichtbar. Diese beiden kirchlich legitimen moraltheologischen Betrachtungsweisen dürfen neben der Kasuistik, in der auch die juristischen Verpflichtungen der Kirche aufgezeigt werden, nicht vergessen werden.

So betrachtet die katholische Moral »das ganze sittliche Leben als Bethäigung der Kindschaft Gottes, als Gemeinschaft mit dem Sohne Gottes⁴³.« Diese sittliche Botschaft gelte es »vom Papst herab bis zum einfachen Gesellenpräses«⁴⁴ auch in den gegenwärtigen Lebens- und Arbeitsverhältnissen zu verkünden.

Bei den kasuistischen Einzelfragen konstatiert J. Mausbach Mißverständnisse und Übertreibungen auf Seiten der Protestanten. So, wenn sich A. Harnack an verschiedenen Stellen gegen die Thesen I. Döllingers wendet, die dieser von Innozenz IV. zitiert, »daß es nämlich für die Laien genüge, an einen vergeltenden Gott zu glauben, in allem übrigen aber, Dogma und Sittenlehre, *implicite* nur zu glauben, nämlich zu denken und zu sagen: ich glaube, was die Kirche glaubt⁴⁵.« Dadurch – so der Vorwurf – seien die Laien in blindem Gehorsam an der Kirche festgehalten worden. Die Frage bestand in der Vergangenheit darin, ob der positive Inhalt des Glaubens immer vorhanden sein müsse, oder ob nicht zur Erlangung der Seligkeit ein impliziter Glaube genüge. J. Mausbach antwortet darauf: »Die kasuistische Moral schränkt zwar in ihren mildesten Vertretern die zum Heile erforderliche Glaubenserkenntnis auf das A und Ω der Heilsordnung, den Schöpfergott und Heilsgott, ein, fordert aber einstimmig von allen Christen jene Erkenntnis des Erlösers, seiner Heilmittel und Sittengebote, die in den genannten Hauptstücken der Katechismen allen zugänglich wird⁴⁶.« Dies kann nicht als »blinder Gehorsam« bezeichnet werden.

Im weiteren setzt sich J. Mausbach mit den geläufigsten Einwänden gegen den Katholizismus auseinander. Diese sucht er unter sechs Gesichtspunkten zu ordnen.

1. »Der Ursprung der Sittlichkeit wird im Katholizismus verkannt«⁴⁷, da nicht das eigene Gewissen, sondern Furcht von außen das Handeln leitet.
2. Gesetz und Freiheit stehen im Widerspruch zueinander, da das Gesetz als hemmend angesehen wird. Durch den Probabilismus versucht man, aus diesem Dilemma herauszukommen.
3. Der Inhalt des Gesetzes besteht im Tun und nicht in der Gesinnung. Damit verliert das sittliche Tun seine Einheit von Absicht und Handeln.

⁴³ Ebd. 36.

⁴⁴ Ebd. 37.

⁴⁵ Ebd. 48.

⁴⁶ Ebd. 50.

⁴⁷ Ebd. 71.

4. In der Unterscheidung von Gebot und Rat kommt in der katholischen Moral ein weltfeindlicher Zug zum Tragen.
5. Dies kommt auch in der Scheidung von Natur und Übernatur zum Ausdruck. Verstärkt wird diese Haltung durch das Vertrauen auf den jenseitigen Lohn.
6. »Zu dem eigentlichen Sittengesetz tritt für den Katholiken der Zwang kirchlicher Satzungen; die freie Bethätigung der Frömmigkeit erstickt unter dem Joch hierarchischer Bevormundung⁴⁸.«

Ein engagierter Kritiker der katholischen Auffassung, wie sie in den aufgeführten Gesichtspunkten dargestellt wurde, ist W. Herrmann, der sich mit den Unterschieden der römisch-katholischen und der evangelischen Sittlichkeit befaßt⁴⁹.

Er kritisiert in der katholischen Auffassung vor allem, daß sie – wie auch die sechs zusammenfassenden Gesichtspunkte deutlich machen – nicht primär das Gebot Gottes im Blick habe, sondern das Gesetz der Kirche bevorzuge. In der Auseinandersetzung mit diesem Argument zeigt J. Mausbach die enge Verbindung von göttlichem Gebot und dem Gesetz der Kirche. Im Gesetz manifestiert sich gerade der Wille Gottes. Am besten drückt sich dies im Liebesgebot aus, dem sich alle anderen Gebote unterzuordnen haben.

Von diesem Ausgangspunkt des Liebesgebotes entfällt auch die Kritik an der Unterscheidung von Gebot und Rat. J. Mausbach versucht, die Bedeutung von Gebot und Rat an einem Beispiel deutlich zu machen: »Die Kirche ist ein Leib mit verschiedenen Gliedern; wenn auch das Auge edler als der Fuß ist, so ist es doch für das Ganze am besten, wenn beide gesund sind. Die Kirche ist ein Garten, dessen Schönheit in der Mannigfaltigkeit der Blumen und Kräuter liegt. Christus hat Maria gelobt, daß sie den besten Teil erwählte; er hat aber keineswegs Martha veranlaßt, ihre Arbeit fahren zu lassen und sich gleichfalls zu seinen Füßen zu setzen⁵⁰.« Daraus ergibt sich für den Christen, nach der ihm spezifischen Nachfolge Christi zu suchen.

Zum Verständnis von Natur und Übernatur ist zu sagen, daß gerade die Gnade des Heiligen Geistes das Wirken und Handeln der Christen befruchten soll, um von daher eine innige Gottesbeziehung wieder zu erreichen. Für unseren Zusammenhang ist noch von Bedeutung die Beziehung von kirchlichem Gehorsam und religiöser Selbständigkeit. Dabei sind vor allem einige Mißverständnisse über das päpstliche Lehramt zu klären.

Zum einen geht es bei den Entscheidungen des I. Vatikanischen Konzils nicht um die Sicherung administrativer Maßnahmen, sondern um festzustellende Wahrheiten.

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ W. HERRMANN, *Römisch-Katholische und Evangelische Sittlichkeit*. Marburg 1900, 2¹⁹⁰¹, 3¹⁹⁰³.

⁵⁰ A.a.O. 119.

Auch muß der Unterschied von Entscheidungen »*ex cathedra*« und den Rundschreiben beachtet werden. Im ersten Fall »übt der Papst sein Lehramt in der höchsten und feierlichsten Form aus⁵¹, « Er will damit eine Lehre endgültig und für alle verpflichtend entscheiden. Die meisten Rundschreiben sind dagegen nicht unfehlbar. Ihnen gebührt allerdings eine »bedingte Pflicht«⁵² zu gehorchen, wie sie auch Kinder ihren Eltern und Schüler ihren Lehrern schulden.

Entscheidend für das katholische Verständnis ist die Überzeugung, daß die Kirche den ihr von Christus anvertrauten Wahrheitsschatz festhält. Unter dieser Leitung Christi darf und soll die Kirche die Suche nach der Wahrheit entfalten. Oft sind gerade neue Anstöße in der Kirche von den Priestern, Laien und Ordensleuten ausgegangen. Dies ist auch die Hirtenaufgabe des Papstes. Der Vorwurf der rücksichtslosen Herrschaftsausübung des Papstes kann somit nicht mehr erhoben werden.

»Auf der anderen Seite liegt sowohl in der inneren Konsequenz der katholischen Lehre wie in den Thatsachen der Geschichte eine zuverlässige Garantie, daß gutgemeinte aber zu weitgehende Deutungen der päpstlichen Unfehlbarkeit, wenn sie irgendwo hervortreten, von der besonnenen theologischen Wissenschaft im Sinne des Dogmas richtig gestellt werden⁵³. « Dies bestätigt noch einmal die Bedeutung von Reformvorschlägen in der Kirche. Die Bedeutung der Gebote der Kirche und die damit verbundene Problematik, wie sie besonders in der protestantischen Kritik zum Ausdruck kommt, impliziert noch einen weiteren Aspekt. J. Mausbach drückt dies in der Frage aus: Liegt nicht in den Kirchengeboten »eine unzulässige Einschränkung der christlichen Freiheit⁵⁴?«

Auch hier muß die Lösung vom Liebesgebot ausgehen.

Wenn das Gesetz der Liebe von uns ganz Besitz ergriffen hätte, wäre es sicher nicht notwendig, Kirchengebote zu erlassen. In der triumphierenden Kirche wird es auch keine kirchliche Norminierung mehr geben. Aber hier lebt in uns auch die Sünde, und daher bedarf es des Halts und der Stütze. Der Wille gehorcht nicht nur dem äußeren Gesetz, sondern führt uns auch zur richtigen Gesinnung unserer Handlung. »Die wahre Freiheit erwächst auf dem Boden des Gehorsams, die großmütige Selbstbemächtigung auf dem Boden der Pflicht⁵⁵. «

Aber auch die Rücksicht auf das christliche Gemeindeleben erklärt die Festlegung disziplinärer Normen. Echte Liebe und soziale Gesinnung fügen der Kirche »ein verklärendes Moment«⁵⁶ hinzu, wie auch umgekehrt die Innigkeit des Zusammenhangs den sozialen Charakter fördert. Die Kirche ist ein Leib von verschiedenen Ämtern und Gaben, die Kirche, die ihre Gläubigen

⁵¹ Ebd. 148.

⁵² Ebd.

⁵³ Ebd. 151.

⁵⁴ Ebd. 152.

⁵⁵ Ebd. 153.

⁵⁶ Ebd. 154.

gebildet hat und nicht aus der Summe der Gläubigen entstanden ist. Die Kirche soll eine öffentliche Macht, »eine weltgeschichtliche Verherrlichung Gottes« sein, »nicht bloß ein Sauerteig der Herzen⁵⁷.« Der durch die Sünde geschwächte Mensch wird so mit Hilfe der Kirche der wahren Freiheit, die Christus selber ist, näherkommen.

1. 2.3. *Die Notwendigkeit einer Autorität in religiös-sittlichen Fragen*

In zwei Vorträgen⁵⁸ wird die Autorität der Kirche bei J. Mausbach nicht in der Auseinandersetzung mit der protestantischen Kritik, sondern in der Diskussion mit aktuellen Zeitproblemen erörtert.

Im ersten Vortrag über »*Die Notwendigkeit einer Autorität in religiös-sittlichen Fragen*« konstatiert er eine Vielfalt philosophischer Meinungen gerade in dem Bereich, der mit den großen Problemen des menschlichen Lebens befaßt ist. Der Subjektivismus hat sich auch in den religiös-sittlichen Fragen ausgebreitet. Der Mensch ist nur bereit, das Angenehme anzunehmen. Die Autonomie des Menschen wird auf allen Gebieten proklamiert. »Noch nie wohl in der ganzen Geschichte der Menschheit wurde die Notwendigkeit einer Autorität auf dem Gebiet der religiös-sittlichen Grundfragen mit solcher Selbstgewißheit in Abrede gestellt, wie dies heute geschieht⁵⁹.« Es besteht eine Spannung zwischen Freiheit einerseits, Autorität und Gesetz andererseits. Freiheit wird dabei als die unbeschränkte Betätigung des eigenen Willens verstanden. Für den Menschen gibt es aber diese absolute Freiheit nicht, die eine Negierung Gottes beinhaltet. Die heute proklamierte äußere Freiheit der Sinnlichkeit kann nur als Gegensatz zur wahren, inneren Freiheit gesehen werden, die sich ihrer Menschenwürde bewußt, den Kampf gegen die Sinnlichkeit aufnimmt. Der Intellekt und Wille soll im Menschen frei werden. Die wahre Freiheit besteht in der Annahme des Gesetzes, das ihm hilft, die notwendige Entzagung auf sich zu nehmen. Wenn die eigene Vernunft als höchster Maßstab fungiert, heißt das nicht, daß sie immer die Wahrheit findet, um das Richtige zu tun. Die Irrtumsfähigkeit ist damit nicht verlorengegangen. Der Mensch lernt so die Notwendigkeit der Eingrenzung durch eine Autorität begreifen. »Die sittlich-religiöse Freiheit, die wahrhaft freie Menschen- und Christenwürde einer geistigen Persönlichkeit muß von einer Autorität getragen und geschützt sein, die hoherhaben ist über jedes menschliche Ansehen und jede menschliche Geltung⁶⁰.« Eine Autorität, die nicht den menschlichen Irrtümern unterliegt, kann nur göttlichen Ursprungs sein. »Diese Macht und diese Autorität sehen wir für alle Menschen und alle Zeiten

⁵⁷ Ebd. 155. Eine Durchsicht der fünften Auflage von 1921 ergab in der Frage des Kirchenverständnisses keinen Unterschied zur Auflage von 1901.

⁵⁸ J. MAUSBACH u. a., *Moralprobleme*. Freiburg 1911.

⁵⁹ Ebd. 238.

⁶⁰ Ebd. 243.

in Jesus Christus, unserem Herrn, in seiner Wahrheit, in seiner Gnade, in seiner Kirche⁶¹.«

Christus hat diese Macht seiner Kirche verliehen. Das Dekret »*Lamentabili Sane*« und die Enzyklika »*Pascendi Domini*« von Pius X. (1907) verwerfen daher die Ansicht der Modernisten, Christus habe keine dauernde mit Gewalt und hierarchischer Organisation ausgestattete Kirche gründen wollen, sondern die Kirche sei aus dem kollektivistischen Bewußtsein ihrer Gläubigen hervorgegangen.

Der zweite Vortrag setzt diese Thematik fort. Christus hat die Kirche gestiftet mit all den Mitteln, die zur Erlangung ihres Ziels notwendig sind. Ihre Leiter haben die Macht zu befehlen, die Gläubigen die Pflicht zu gehorchen. Die Kirche ist in der Gesetzgebung selbständig. Sie bildet eine moralische Einheit mit Christus, der das Lebensprinzip der Kirche ist. Aufgabe der Kirche aufgrund ihrer innigen Verbindung mit Christus ist es, »als einzige Erlösungsanstalt des einzigen Erlösers der Menschheit Wahrheit und Gnade und damit das Heil zu vermitteln und der Menschen Führerin zu Gott zu sein⁶².« Der Auftrag der Kirche ist von dauerndem Bestand durch den Heiligen Geist. In diesem Beistand übt sie ihre Regierungsgewalt aus und verkündet die Wahrheit des Evangeliums. »Wie Christus der Weg zum Vater, so ist die Kirche der Weg zu Christus⁶³.« Die Kirche bringt uns die Sicherheit, daß wir auf dem richtigen Weg zur Erlangung der ewigen Glückseligkeit sind. Durch unseren Gehorsam zeigen wir, daß wir bereit sind, Gott zu dienen. Die Kirche tritt uns dabei mit der Autorität gegenüber, die Christus ihr verliehen hat. »Die Kirche repräsentiert nicht nur eine Autorität, sondern die Autorität⁶⁴.« Die Unterwerfung unter diese Autorität hindert nicht die persönliche Entfaltung. Autorität und Freiheit schließen sich nicht aus, sondern fordern und fördern sich gegenseitig. Christus fordert durch seine Kirche keinen mechanischen Gehorsam, da die Kirche nur das fordert, was zum sittlichen Wohl des Menschen nützlich ist. Die Anklagen gegen die Kirche kommen von den Menschen, die nur ein diesseitiges Verständnis von der Kirche haben. Die Autorität der Kirche ist keineswegs Prinzip und Norm der Sittlichkeit; beide sind Voraussetzung für die Kirche.

1. 2.4. Zusammenfassende Würdigung

Wir sahen bei J. Mausbach deutlich, daß eine Auseinandersetzung mit Anfragen an die katholische Moral zur Klärung des eigenen Selbstverständnisses beiträgt. Er lehnt die Forderung der Reformer keineswegs pauschal ab, sondern versucht unter Hinweis auf die zeitgeschichtliche Situation, z. B. die Stellung Alphons von Liguori in ihrem Zusammenhang zu würdigen. Aller-

⁶¹ Ebd. 245.

⁶² Ebd. 246.

⁶³ Ebd. 247.

⁶⁴ Ebd. 249.

dings wird diese geschichtliche Sicht nur sehr begrenzt angewendet, da nach seinem Verständnis die Theologie nicht das »Wechselnde, sondern das Dauernde«⁶⁵ zu verkünden habe.

Das Verständnis der Kirche, das in diesen Ausführungen zur Geltung kommt, ist keine problematisierte Reflexion, sondern eher eine – und zwar keineswegs nur apologetische – Darstellung. Es werden aus den Wesensaus sagen über die Kirche ihre Aufgaben beschrieben und abgeleitet. Das geschieht konsequent in der Methode, die er selbst als synthetisch bezeichnet. Seine Ausführungen über die Unfehlbarkeit des Papstes wollen gerade die Eingrenzung dieses Bereiches herausstellen. Das kommt auch dadurch zum Ausdruck, daß er es als Aufgabe der theologischen Wissenschaft ansieht, »gutgemeinte, aber zu weitgehende Deutungen der päpstlichen Unfehlbarkeit«⁶⁶ im Sinne des Dogmas zu korrigieren. Päpstliche Äußerungen in Form einer Enzyklika spielen keine besondere Rolle. Ihre Verbindlichkeit wird mit dem Ausdruck »bedingte Pflicht« ihnen zu gehorchen, gekennzeichnet. Die Autorität der Kirche ist ihr von Christus verliehen. Von daher leitet sich auch ihr Recht ab, Gesetze zu erlassen. Die Argumentation versucht als ganze nicht gerade von päpstlichen Äußerungen auszugehen, sondern fundamentaler bei dem Verhältnis zwischen Autonomie des Menschen einerseits, Autorität und Gesetz andererseits anzusetzen. Die Kirche, die eine moralische Einheit mit Christus bildet, ist im Besitz der vollen Wahrheit. Eine weitere Differenzierung wird nicht angebracht. Allerdings ist dies nicht als Vorwurf aufzufassen, sondern spiegelt eher das Bewußtsein von Kirche wider, das in der moraltheologischen Wissenschaft vorhanden war.

1. 3. ZUR AUSEINANDERSETZUNG VON W. HERRMANN UND J. ADLOFF

Ähnlich wie J. Mausbach setzt sich der Straßburger Theologe J. Adloff mit den Vorwürfen gegen die katholische Moral auseinander. Er bezieht sich vor allem auf die Äußerungen von W. Herrmann, dem Lehrer von Barth und Bultmann. Es scheint daher sinnvoll, die Position von W. Herrmann zuerst darzustellen, da sie auch das Klima der Auseinandersetzung deutlich macht.

1. 3.1. *Römisch-katholische und protestantische Sittlichkeit* (W. Herrmann)⁶⁷

W. Herrmann erwartet in seinem Vorwort zur zweiten Auflage seiner Schrift keine ernsthafte Auseinandersetzung der katholischen Theologie mit seiner

⁶⁵ S. Anm. 35.

⁶⁶ S. Anm. 36.

⁶⁷ Wir halten uns hier an die 2. Auflage von 1901; s. Anm. 49.

Auffassung. »Die römische Kirche drängt die Ihrigen auf den entgegengesetzten Weg. Sie erfüllt ihre Angehörigen mit der Meinung, sie würden fromm und sittlich ernst, wenn sie um ihrer Seligkeit willen viele Rücksichten nehmen und ihre eigene Erkenntniß unterdrücken wollten⁶⁸.« Die römische Kirche hat Angst vor der Wahrheit. Das sittliche Gebot nimmt uns nämlich im innersten in Anspruch und ist Ausdruck unserer Gesinnung; es kommt daher nicht, wie die katholische Moral lehrt, als Gesetz von außen. »Wir wissen uns darin am Tiefsten von Rom geschieden, daß wir kein unsittliches Christenthum wollen, also auch keinen Glauben, der nicht selbständige Ueberzeugung wäre⁶⁹.«

Der Unterschied zwischen einem evangelischen und einem römischen Christen besteht darin, daß der evangelische Christ selbst Jesus Christus finden und aus der Kraft dieser Erfahrung leben kann, während es für den Katholiken wichtig ist, Glied der Kirche zu sein. Das Christentum der Katholiken endet an dem Punkt, an dem ein Mensch er selbst sein will. Das, was die Kirche lehrt, ist nicht seine tiefste Überzeugung; es ist ihm von außen auferlegt. Deshalb muß ein klares Nein zur Art des Glaubens in der römischen Kirche ausgesprochen werden. »Was die römische Kirche offiziell Sittlichkeit nennt, ist ein Absterben sittlicher Gesinnung. Das klar zu machen, ist viel wichtiger als die Hervorhebung dessen, was die römische und die evangelische Kirche gemeinsam haben⁷⁰.«

Der Grundsatz der evangelischen Sittlichkeit besteht demgegenüber darin, daß Gott uns zur Teilnahme an seinem Leben führen will, und wir so uns innerlich unterwerfen.

Ein weiterer Unterschied wird auch im Wahrheitsverständnis sichtbar. Die katholische Kirche kann nicht zulassen, daß die Wirklichkeit als solche anzuerkennen ist, denn sonst müßte sie auch zugeben, daß Päpste und Konzilien in Entscheidungen *ex cathedra* geirrt haben. Das würde aber einer Auflösung der römischen Kirche gleichkommen. Eine historische Forschung, die sich mit diesen Fragen auseinandersetzt, kann konsequenterweise von der römischen Kirche nicht zugelassen werden.

Der katholische Christ wird daher von seiner Kirche unmündig gehalten. Er soll sich nach den Gesetzen richten, die ihn von außen vorgeschrieben werden. Der evangelische Christ muß daher aufzeigen, daß das sittliche Gebot nicht von außen kommt. »Unser Gott giebt uns seine Befehle nicht wie ein Polizist, sondern als der Vater und Herr der Geister. Deshalb steht uns sein Gebot nicht als etwas uns Fremdes gegenüber⁷¹.« Das Gebot Gottes ist uns so gegeben, daß es uns im Innersten zwingt. Das aber wird nur geschehen, wenn unsere eigene Erkenntnis es bejaht.

⁶⁸ Ebd. IV.

⁶⁹ Ebd. XI.

⁷⁰ Ebd. 10.

⁷¹ Ebd. 34.

Bei Jesus selbst kommt immer wieder zum Ausdruck, daß nur selbständige Menschen ihm nachfolgen sollen. Er hat nicht die Unmündigen von sich gewiesen, die seine Worte als Satzungen nehmen, ohne sie zu verstehen. Er würde gerade die verurteilen, die die Menschen in sittlicher Unreife festhalten wollen. Die römische Kirche wird allerdings das nicht anerkennen, denn sie hat das Erbe Pius IX. zu verwalten, der Alphons von Liguori zum Lehrer der gesamten Kirche erklärt, dessen Moral von dieser Haltung geprägt ist.

1. 3.2. *Die Antwort von J. Adloff*⁷²

Auf einige dieser Vorwürfe sind wir im Zusammenhang der Position J. Mausbachs eingegangen. J. Adloff beschäftigt sich vornehmlich mit der Frage nach dem Verhältnis des katholischen Glaubens und der persönlichen Überzeugung. Den Unterschied in der Aneignung des Glaubens zwischen katholischen und evangelischen Christen sieht er darin, daß nach der Darstellung W. Herrmanns der Glaube durch unmittelbares Wahrnehmen zustandekomme, während der Katholik seinen Glauben auf geoffenbare Lehren gründe, die nicht jedem von Gott unmittelbar gegeben werden.

Die entscheidende Frage, die sich daraus ergibt, lautet: Wird durch geoffenbare Lehren die persönliche Überzeugung unterdrückt, wenn der Mensch sein Urteil auf glaubwürdige Zeugen baut? Diese Kernfrage verneint J. Adloff aus zwei Gründen: »1. Nicht die christliche Lehre selbst, sondern die Kenntnis dieser Lehre und dieser Wahrheit erzeugt der Mensch in seinem Geist. 2. Dadurch, daß der Christ auf göttliche Autorität hin Lehren für wahr hält, deren inneres ›Wie‹ und ›Warum‹ er nicht vollkommen begreift, vergewaltigt er seinen Geist nicht. Denn ein als zuverlässig erkanntes Zeugnis, wie das speziell bei Gott zutrifft, verbürgt dem Menschen voll und ganz die Wahrheit der Aussage⁷³.«

J. Adloff wehrt sich auch gegen den Vorwurf W. Herrmanns, die römische Kirche fordere die Einhaltung der Sittengebote, ohne den Sinn dieser Gebote zu kennen. Dem hält er entgegen: »Wann und wo verhindert denn die Kirche den Christen, die sittlichen Gebote, die sie im Namen Christi verkündet, selbständig als ›das sittliche Notwendige‹ zu erfassen⁷⁴?« Fast alle Gebote der christlichen Moral sind schon im natürlichen Sittengesetz als »das sittlich Notwendige« enthalten. Die übernatürliche Offenbarung läßt die unbedingte Verpflichtung dieser sittlichen Gebote erkennen. Das Gebot Gottes ist

⁷² J. ADLOFF, *Katholische Moral und Sittlichkeit*. Straßbourg 1901; ders., *Katholische Moral und innere Überzeugung*. Neue Replik auf Prof. Herrmanns Schrift. Römisch-Katholische und Evangelische Sittlichkeit. Straßborug 1903.

⁷³ Ebd. 17 (Auflage von 1903).

⁷⁴ Ebd. 45.

zwar dem Menschen nicht so gegenwärtig wie das Gebot der Eltern dem Kind. Trotzdem kann der Mensch Zeichen des Willens Gottes entgegennehmen. Diese Zeichen werden dem Menschen gerade in und durch die Kirche vermittelt. »Wie seine Lehre, so kann Gott auch seine Gebote uns durch beglaubigte Zeugen offenbaren⁷⁵.« Der Gehorsam gegen die Kirche ist deshalb kein Hindernis, um die geistige Erkenntnis der sittlichen Gebote zu erreichen.

Das Ziel der Sittlichkeit ist Gott und dessen Verherrlichung. Diesen Weg zum Ziel müssen wir durch Denken und Überlegen finden, indem wir die Wahrheit erfassen. »Nur sind wir nicht so unbescheiden, keine höhere, göttliche Macht anzuerkennen, die uns belehren und neben den natürlichen Sittengeboten noch positive Gesetze geben kann⁷⁶.« All die verschiedenen Gebote lassen sich von daher in einer einheitlichen Gesinnung zusammenfassen.

1. 3.3. Zusammenfassende Würdigung

Beide, W. Herrmann und J. Adloff, gehen sehr stark von einem subjektiven Individualismus des Menschen aus. Da, wie W. Herrmann schreibt, es ihm gerade nicht um die Gemeinsamkeiten geht, wird das Trennende besonders deutlich. Es liegt im Vorhandensein der Kirche, die in der protestantischen Darstellung keinen Platz hat.

Hindert die Kirche, das Sittengesetz zu erkennen? J. Adloff verneint dies u. a. mit dem Hinweis, daß Gott sich auch »durch beglaubigte Zeugen«⁷⁷ offenbaren kann. Auch bei J. Adloff findet keine weitere Reflexion über diese Kirche statt. So bleibt ja auch in seiner Darstellung unklar, wie das Erfassen des von außen kommenden Sittengesetzes geschehe. Der Hinweis auf das Denken und Überlegen allein befriedigt nicht, denn die Faktoren, die beides bestimmen, werden nicht deutlich. Aus heutiger Sicht stellt sich die Frage, welches Menschenbild hinter diesen Vorstellungen liegt. Der Sozialbezug der menschlichen Person tritt gegenüber dem Individuum-sein stark in den Hintergrund.

Von Bedeutung scheint mir, daß J. Adloff nicht auf den Vorwurf W. Herrmanns eingibt, die katholische Kirche mache im Grunde eine historische Forschung unmöglich. Während bei J. Mausbach in diesem Zusammenhang zumindest eine Richtigstellung der Bedeutung des hl. Alphons in der Kirche vorliegt und eine Ausführung über das Unfehlbarkeitsdogma, äußert sich J. Adloff dazu nicht. Beide, J. Adloff und J. Mausbach, setzen sich mit dieser Frage W. Herrmanns im Kern nicht auseinander.

⁷⁵ Ebd. 47.

⁷⁶ Ebd. 58.

⁷⁷ Ebd. 47.

1. 4. ZUR UNTERSCHIEDUNG DER MORALTHEOLOGIE VON DER MORALPHILOSOPHIE UND EINIGEN NEUEREN PHILOSOPHISCHEN RICHTUNGEN

Neben der Diskussion um die Reformartikel und die Herausforderung durch die protestantische Theologie spielt in der Zeit der Grundsatzdebatten das Verhältnis Moraltheologie – Moralphilosophie wie auch die Diskussion mit einigen philosophischen Richtungen eine wichtige Rolle.

Beginnen wir mit einem der Hauptvertreter der Moralphilosophie, dem Jesuit V. Cathrein, dessen Werk in mehreren Auflagen erschienen ist⁷⁸.

1. 4.1. *Begriff und Gegenstand der Moralphilosophie (V. Cathrein)*

»Moralphilosophie ist nun jener Teil der Philosophie, der sich mit der sittlichen Ordnung befaßt und dieselbe aus ihren letzten Gründen zu begreifen sucht. Mithin kann die Moralphilosophie definiert werden als die aus den höchsten Vernunftgrundsätzen mit dem natürlichen Lichte der Vernunft geschöpfte Wissenschaft vom sittlichen Handeln des Menschen⁷⁹.« Moralphilosophie ist die philosophische Bearbeitung der Sittenlehre. Gegenstand (Materialobjekt) sind die sittlichen Handlungen des Menschen. Formalobjekt ist ihre sittliche Gutheit bzw. die ihnen als menschliche Handlungen zukommende rechte Ordnung. Quelle der Moralphilosophie sind die obersten Vernunftgrundsätze. Im Gegensatz dazu ist die Quelle der Moraltheologie die Offenbarung, aus der sie ihre Grundsätze schöpft. »Sie setzt die Erhebung des Menschen in die übernatürliche Ordnung voraus und zeigt ihm, wie er nach den Grundsätzen des Glaubens und mit Hilfe der übernatürlichen von Christus eingesetzten Gnadenmittel sein Leben ordnen müsse, um sein übernatürliches Ziel zu erreichen⁸⁰.« Die Moralphilosophie entnimmt ihre Prinzipien der natürlichen Vernunft, die mit der Natur des Menschen gegeben ist. Da jedoch der Mensch in der übernatürlichen Ordnung lebt, müssen die Erkenntnisse der Moralphilosophie durch die sittlichen Anweisungen der Offenbarung ergänzt werden. Der christliche Philosoph muß stets vor Augen haben, daß das natürliche Sittengesetz im Vergleich zur übernatürlichen Ordnung unvollständig ist. Von Gott selbst gehen zwei große Lichtströme aus: die natürliche Offenbarung, die allen Menschen zugänglich ist; die übernatürliche Offenbarung, deren Inhalt wir durch den Glauben kennen. Daher müssen wir von diesem Glauben sicher Kunde haben, sofern er vernünftig sein soll. Die beiden Offenbarungen können sich nicht widersprechen, da

⁷⁸ V. CATHREIN, *Moralphilosophie*. Erster Band. Allgemeine Moralphilosophie. Eine wissenschaftliche Darlegung der sittlichen, einschließlich der rechtlichen Ordnung. Freiburg 1904.

⁷⁹ Ebd. 1.

⁸⁰ Ebd. 2.

sonst ein Widerspruch in Gott behauptet würde. Das höchste Ziel der Moralphilosophie ist wie bei jeder Wissenschaft nicht die Freiheit, sondern die Wahrheit. »Die richtige Methode geht also in der Moralphilosophie gleichzeitig sowohl von unleugbaren Tatsachen der Erfahrung als von allgemeinen metaphysischen Grundsätzen aus; ... sie ist empirisch und spekulativ⁸¹.« Weniger lehrbuchmäßig äußert sich C. Didio in seinem Werk.

1. 4.2. *Die moderne Moral und ihre Grundprinzipien* (C. Didio)⁸²

C. Didio sieht das Grundproblem der Gegenwart in der feindseligen Haltung der modernen Philosophie gegenüber dem Christentum, deren Ziel zuerst die »Lostrennung von der Kirche als der irdischen Vertreterin Gottes, dann Lostrennung vom Christentum und später vom Theismus, vom persönlichen Gottesbegriff überhaupt«⁸³ sei. In immer neuen Varianten wird die Herrschaftsucht der Kirche angeprangert, die unsittliche Abhängigkeit von willkürlichen Gottes- und Kirchengeboten dargestellt und die Unterdrückung des Geistes durch die Priesterschaft beschrieben. Mit der mangelnden metaphysischen Grundlegung der Ethik geht ein Verschwinden der Moral aus dem praktischen Leben einher.

Als eine der neuen philosophischen Richtungen setzt sich C. Didio mit dem Eudämonismus und Utilitarismus auseinander. Sein Hauptvorwurf lautet: »Der Eudämonismus vermag es nicht, dem Menschen einen Erfolg seiner sittlichen Bestrebungen zu garantieren. Trotz aller Leiden soll der Mensch unablässig arbeiten, ohne dass er weiß, wozu eigentlich diese Arbeit führen will⁸⁴.« Die Grundforderungen des sittlichen Bewusstseins können vom Eudämonismus nicht gelöst werden.

Der Darwinismus wird als weitere dieser neueren philosophischen Richtungen dargestellt. Vier Kritikpunkte führt C. Didio gegen den Darwinismus an:

1. Da der Darwinismus das objektive Sittengesetz leugnet, dessen Existenz feststeht, kann er nicht – wie der Utilitarismus – das Ziel der Sittlichkeit erklären.
2. Der Darwinismus kann nicht das Pflichtbewusstsein erklären, da er die subjektive sittliche Anlage des Menschen in seiner Betrachtung außer acht lässt.
3. Der Darwinismus verspricht eine Entwicklung, in der naturnotwendig Lust und Pflicht zusammenfallen. Das persönliche Schicksal und Glück des Menschen kommt dabei nicht in den Blick, und so hat dieses ferne Zukunftsgemälde keine Relevanz für die Gegenwart.

⁸¹ Ebd. 10.

⁸² C. DIDIO, *Die moderne Moral und ihre Grundprinzipien*. Freiburg 1896.

⁸³ Ebd. 4.

⁸⁴ Ebd. 47.

4. Der Darwinismus kennt kein Bedürfnis des Menschen, das über sich hinausweisend auf Gnade angelegt ist, wie er ja überhaupt den Menschen nur als Glied einer Evolution beschreibt.

Nach dem Normalprinzip des Kulturfortschritts, das nicht das Glück der Gesamtheit, sondern den Fortschritt der Kultur zum Ziel hat, wendet sich C. Didio der Ethik Kants zu. »Kant hat den absoluten Charakter des Sittlichen erkannt, den Pflichtimperativ in voller Stärke erfasst mit seinem eigenartigen Werth. Allein durch seinen Kriticismus hat er sich den Weg zur Begründung verschlossen. Deswegen musste er im phänomenalen Menschen allein die oberste Norm, das oberste Princip der sittlichen Anlage suchen, statt in der Vernunft nur die nächste Regel und die nächste Begründung zu sehen, die oberste Norm und das höchste Princip aber in dem Schöpfer des Menschen, in der absoluten Person⁸⁵.« Als Ergebnis seiner Ausführungen, die sich auch mit E. v. Hartmanns Ethik⁸⁶ zum Schluß befaßt, fordert C. Didio, die christliche Moral wieder als Losungswort der Zukunft zu betrachten.

Mehr theologisch, aber auch mit philosophischen Implikaten, stellt F. Hamm die katholische Moral dar.

1. 4.3. *Die Schönheit der katholischen Moral* (F. Hamm)⁸⁷

Auch F. Hamm, der seine Veröffentlichung fünfzehn Jahre nach C. Didio schreibt, konstatiert einen sinkenden Einfluß der kirchlichen Moral. Er glaubt, daß auch in dieser Situation die Kirche ihre moralische Stärke beweisen werde. Das gelingt der Kirche am besten, indem sie die Bedeutung Jesu Christi für das sittliche Handeln in der Gegenwart deutlich macht. Auf diesem Hintergrund formuliert F. Hamm die Aufgabe der Moraltheologie: »In diesem Sinne will die katholische Moral die Regeln, Vorschriften und Gesetze vermitteln, welche der Mensch freiwillig in seinem sittlichen Handeln verwirklichen muß, um das Ziel des Menschenlebens zu erreichen⁸⁸.« Es geht ihr um die theologisch-wissenschaftliche Darstellung der Sittenlehre Jesu. Wie V. Cathrein spricht auch F. Hamm davon, daß die sittlichen Gebote von der göttlichen Offenbarung herrühren und der vom Glauben erleuchteten Vernunft. Aufgabe der Moral ist es, die Wege zur ewigen Seligkeit aufzuzeigen, wie das Leben nach der Lehre der Offenbarung einzurichten ist, um das Notwendige zu erreichen. »Da die katholische Moral auf dem Dogma gründet, muß eine Änderung der Glaubenslehre auch eine solche in der Sittenlehre herbeiführen. So ist das unfehlbare Lehramt der Kirche die höchste Autorität

⁸⁵ Ebd. 73.

⁸⁶ E. v. HARTMANN, *Das sittliche Bewußtsein*. Leipzig 1886.

⁸⁷ F. HAMM, *Die Schönheit der katholischen Moral*. Vorträge zur Einführung in ihre Geschichte. Mönchen-Gladbach 1911.

⁸⁸ Ebd. 17.

in den Sittenlehren, während der Protestantismus dem Subjektivismus und damit auch dem Irrtum anheimfallen muß⁸⁹.«

Bei der historischen Darstellung weist F. Hamm darauf hin, daß bei Ignatius von Antiochien der Gehorsam gegen die kirchlichen Oberen das beste Abwehrmittel gegen Irrlehrer sei. »Das höchste kirchliche Lehramt ... bewahrt und legt unfehlbar die Wahrheiten des natürlichen und positiv göttlichen Sittengesetzes aus und erläßt auch in positiver oder negativer Form (*propositiones damnatae*) Bestimmungen und Vorschriften, welche die innere Sittlichkeit betreffen oder die äußere Disziplin (Sonntagsfeier, Bußwesen, Eheordnung) in sittlich-religiöser Hinsicht regeln⁹⁰.« Diese Disziplinargesetze sind im Unterschied zum unwandelbaren Sittengesetz wandelbar.

Ohne es weiter auszuführen, gibt F. Hamm eine prägnante Definition der Kirche: »Die Kirche ist der fortlebende und darum auch fortleidende Christus, der aber auch triumphieren wird über Abgründe von Haß und Verleumdung⁹¹.« Darum ist die katholische Moral immer auch eine Moral nach der Lehre und Praxis der Kirche. Dieses Kennzeichen beinhaltet einerseits die Aufgabe der Kirche, aufgrund der Offenbarung durch ihr unfehlbares Lehramt den Glauben unverfälscht weiterzugeben, andererseits in ihrer praktischen Gesetzgebung Anleitungen zur christlichen Lebensführung zu geben⁹².

Gerade in der Sicht der Kirche wird der entscheidende Unterschied zur protestantischen Ethik gesehen, die weitgehend nur die Bibel als einzige Gläubensquelle anerkennt. Diese Sicht von Lehre und Praxis der Kirche in ihrer Bedeutung für die Moraltheologie wird ergänzt durch den Gedanken der Herrlichkeit der Kirche, »der die Schätze der Wahrheit und Weisheit für die Menschheit hinterlegt sind⁹³.« Gerade diese Kirche führt den Menschen – wie ein Vormund die Kinder – zu dem Höchsten und Besten, was unfehlbar ist.

Zusammenfassend zu diesen drei Werken kann festgehalten werden, daß das Selbstverständnis der Moraltheologie gerade in Abgrenzung gegen andere Positionen bezogen wird. Auf der einen Seite gegen einige Strömungen innerhalb der Philosophie, auf der anderen Seite gegen die protestantische Kirche. Bei F. Hamm wird darüber hinaus noch der Aspekt der Herrlichkeit der Kirche herausgearbeitet, die die Garantie für rechtes sittliches Verhalten bietet.

⁸⁹ Ebd. 19.

⁹⁰ Ebd. 25.

⁹¹ Ebd. 98.

⁹² Bei diesen Ausführungen beruft sich F. HAMM auf F. M. SCHINDLER, *Lehrbuch der Moraltheologie*, Bd. I. Wien 1907.

⁹³ A.a.O. 128.

1. 5. DIE DARSTELLUNG DER MORALTHEOLOGIE IN LEHRBÜCHERN

Sehr starke Breitenwirkung innerhalb der Moraltheologie hatten zu dieser Zeit die Lehrbücher der Moraltheologie. Einige wollen wir in diesem Zusammenhang darstellen, da so auch ein Urteil über das Kirchenverständnis in den ersten dreißig Jahren dieses Jahrhunderts möglich wird.

1. 5.1. *Das Lehrbuch von F.H. Göpfert*⁹⁴

1. 5.1.1. Das Verständnis von Moraltheologie

Dieses Buch scheint deshalb von besonderem Interesse zu sein, da es in einem Zeitraum von nahezu dreißig Jahren insgesamt neun Auflagen erfuhr. Im Vorwort zur ersten Auflage schreibt F.H. Göpfert: »Mein Bestreben ist es, neben theoretischer Bestimmtheit und Klarheit der Begriffe und Sätze auch deren praktische Anwendung auf die verschiedensten Verhältnisse möglichst eingehend zu zeigen⁹⁵.« F.H. Göpfert ist ein Vertreter des wahren Probabilismus mit all seinen Folgerungen, »jedoch mit den Schranken, die aus der Natur der Sache sich ergeben⁹⁶.«

Die katholische Moraltheologie wird verstanden als wissenschaftliche Darstellung der Gesetze, Normen und Vorschriften, nach denen das menschliche Handeln der Lehre der katholischen Kirche zur Erlangung des übernatürlichen Ziels eingeleitet wird. Der Unterschied zur Moralphilosophie zeigt sich primär im Erkenntnisprinzip, das in Schrift und Tradition in der Moral seinen Ursprung hat. Dazu kommen der unterschiedliche Gegenstand, das Ziel und die Mittel. In der Dogmatik hat die Moral »ihre notwendige Voraussetzung und Grundlage«. Deshalb bedeutet Abfall vom Glauben immer auch »Verkehrung der Sittenlehre⁹⁷.« So eng die Verbindung mit der Dogmatik ist, so klar muß der Trennungsstrich zum Kirchenrecht gezogen werden, das sich im Gegensatz zur Moral mit dem *forum externum* beschäftigt.

F.H. Göpfert nennt drei Methoden der Moral:

1. Die positiv-scholastische Methode, die auf die Autorität der Offenbarung und der Kirche aufbaut, die dort vorhandenen sittlichen Wahrheiten durch die Prinzipien der Philosophie untersucht und aus dem darauffolgenden inneren Zusammenhang die notwendigen Folgerungen zieht.
2. Die mystische Methode, die besonders ausgeprägt die Vollkommenheit des christlichen Lebens in den Mittelpunkt ihrer Betrachtung rückt.

⁹⁴ F. H. GÖPFERT, *Moraltheologie*. Bd. I. Paderborn 1896, ⁹1909, ⁹1924.

⁹⁵ Ebd. in allen Auflagen S. 1. Wir halten uns im folgenden an die 6. Auflage, da die Durchsicht mehrerer Auflagen ergab, daß für unsere Fragestellung keine Änderung der Position zu erkennen ist.

⁹⁶ Ebd. 1.

⁹⁷ Ebd. 2.

3. Die kasuistische Methode, die die praktischen Fragen des sittlichen Lebens nach den allgemeinen Prinzipien zu lösen versucht. Die konkrete Schwierigkeit besteht allerdings darin, welches allgemeine Prinzip im konkreten Falle anzuwenden sei.

Die allgemeine Moraltheologie hat die allgemeinen Prinzipien des sittlichen Handelns darzustellen, die sich teils aus den von Gott gegebenen Bedingungen – Gesetz, Freiheit, Gewissen –, teils aus dem Wesen der Sittlichkeit ergeben. Zu den Gesetzen zählt neben dem ewigen Gesetz das Naturgesetz, das von der Kirche als unfehlbar erklärt werden kann. Vom ewigen Gesetz wie vom Naturgesetz kann die Kirche nicht dispensieren. Während das Naturgesetz also der Verfügbarkeit der Kirche entzogen ist, hat die Kirche innerhalb des positiv göttlichen Gesetzes das Judizialgesetz inne. Es besteht in der Verpflichtung, »sich der Kirche unterzuordnen als der von Christus verordneten Inhaberin und Spenderin der Gnaden. Christus wollte keine Judizialvorschriften geben, weil sein Reich nicht von dieser Welt und seine Kirche für alle Zeiten und alle Völker bestimmt ist⁹⁸.« Innerhalb der menschlichen Gesetze hat die Kirche in ihrem Bereich die Gewalt, Gesetze zu erlassen wie auch davon zu dispensieren. Diese Gewalt liegt allein beim Papst, wie auch die Praxis der Kirche zeigt.

Neben den Gesetzen hat die Kirche auch die Aufgabe, ihr christliches Leben nach den evangelischen Räten zu gestalten. Das geschieht im Erfüllen der Worte des Erlösers durch die Menschen, die dem Priester- und Ordensstand angehören, und damit zur Ausbreitung des Reiches Gottes beitragen. Die Räte machen in besonderer Weise den missionarischen und sozialen Charakter der Kirche deutlich. Da F. H. Göpfert besonders die Jurisdiktionsfähigkeit der Kirche ausführt, lässt er den missionarischen und sozialen Aspekt im weiteren beiseite.

Es geht ihm, wie auch anderen Verfassern von Lehrbüchern darum, Hilfen für den Beichtvater zu erstellen und von daher den Individualaspekt des Glaubens herauszuarbeiten. Hier kommt bei der Findung des Gewissensurteils der Bestimmung des Probabilismus eine wichtige Aufgabe zu.

1. 5.1.2. Der Probabilismusbegriff

Als Ausgangspunkt dient in diesem Zusammenhang die Abwägung, wie und unter welchen Bedingungen in sittlichen Fragen zu entscheiden sei und unter welchen Voraussetzungen und mit welchem Gewicht hier kirchliche Gesetze Anwendungen zu finden haben. F. H. Göpfert grenzt diesen für die kasuistische Methode unentbehrlichen Begriff zunächst negativ ab.

Negativ gehört zur Probabilität: »a) daß aus der Ansicht nicht Absurdes fol-

⁹⁸ Ebd. 27.

ge, b) daß sie der Schrift, Tradition oder einer sicheren natürlichen Wahrheit nicht widerstreite, c) daß die Kirche nichts Gegenteiliges definiert habe. Positiv gilt eine Ansicht als *externe probabilis*, wenn sie unter Duldung der Kirche entweder die gemeinsame Lehre der Theologen ist oder wenigstens von fünf oder sechs gewichtigen Autoren, die durch Gewissenhaftigkeit, Urteil und Wissen sich gleichmäßig auszeichnen, oder durch einen *autor omni exceptione maior* (wie z. B. der hl. Thomas und der hl. Alphons) vertreten wird, wenn nicht dagegen ein neuer, sicherer Grund, insbesondere eine klare kirchliche Entscheidung sich erhebt. Denn jede äußere Probabilität hört auf gegenüber einer bestimmten Entscheidung der Streitfrage durch die Kirche⁹⁹.«

Die starke Stellung des Urteils der Kirche wird nicht nur hier sichtbar, sondern auch in der Betrachtung der Moralsysteme. Ausgangspunkt dabei war der probabilistische Grundsatz: *Si est opinio probabilis, licitus est eam sequi, licet opposita probabilius sit*¹⁰⁰.

Als Moralsystem wird jenes System bezeichnet, das beim Fehlen spekulativer Gewißheit in praktischen Gewissensfragen über die Erlaubtheit einer sittlichen Ordnung Orientierung bietet.

Zur Beurteilung der verschiedenen Moralsysteme weist F. H. Göpfert darauf hin, daß immer beim Verhältnis von Freiheit und Gesetz so lange die Freiheit gilt, bis das Gesetz zweifelsfrei in seiner moralischen Gewißheit dargestellt ist. »Unter Freiheit verstehen wir zunächst nicht das Vermögen der Selbstbestimmung, sondern die *libertas iuris*, das Nichtgebundensein durch ein Gesetz. Denn das Vermögen der Selbstbestimmung wird auch durch das Gesetz nicht beeinträchtigt, insofern sich ja das Gesetz an den freien Willen wendet¹⁰¹.« Daher kann in diesem System kein Konflikt zwischen persönlicher Gewissensfreiheit und kirchlicher Weisung bestehen, denn die Kirche hat immer die Möglichkeit, als oberste Gesetzgeberin in ihrem Jurisdiktionsbereich Gesetze zu erlassen und so zweifelhafte Fragen zu lösen.

Der Individualaspekt des Glaubens, der beim Probabilismusverständnis selbstverständlich ist, wird bei F. H. Göpfert auch auf die Lehre vom sittlichen Charakter der Handlungen ausgedehnt. »Im eigentlichen Sinne sind nur unsere Willensakte sittlich; darum ist auch die Sittlichkeit etwas Persönliches, Individuelles, darum gibt es keine Sozialethik; wohl aber haben die einzelnen Menschen Pflichten inbezug auf die Gesamtheit und inbezug auf die Gesellschaft, d. i. soziale Pflichten. Der Begriff sittlich wird dann auf alles ausgedehnt, was mit den freien Handlungen in Beziehung steht¹⁰².«

⁹⁹ Ebd. 165 f.

¹⁰⁰ F. H. GÖPFERT nennt als Begründer des Probabilismus den Dominikaner Bartholomäus Medina († 1581), während ihn E. FILTHAUT im Artikel »Medina«, in: *LThK* 27 (1962) 233 als »Ausgestalter des Probabilismus« bezeichnet.

¹⁰¹ A.a.O. 174.

¹⁰² Ebd. 189.

So wird die Kirche nie unter dem Gemeinschaftsaspekt betrachtet, sondern als eine Ordnungsgröße, die das Leben des einzelnen bestimmt. Das kommt auch im Sündenbegriff zum Ausdruck.

Es wird in diesem Zusammenhang von der Lehre der Kirche ausgegangen, die eine ganze Reihe von Sünden als Todsünden erklärt habe¹⁰³. Zum Wesen der Todsünde ist es nicht notwendig, »daß sie ›mit aufgehobener Hand‹, aus formeller Empörung oder Haß gegen Gott hervorgehe; ebensowenig, daß sie eine hartnäckige, verstockte Widersetzlichkeit gegen die göttliche Wahrheit und Gnade in sich schließe¹⁰⁴.«

Methodisch werden drei Bereiche untersucht, um Todsünden von läßlichen Sünden zu unterscheiden:

1. die Heilige Schrift,
2. die Lehre der Väter,
3. die kirchliche Lehrüberlieferung. Dazu zählen auch: »die lehramtlichen Entscheidungen besonders in den sog. *propositiones damnatae*, aber auch die kirchliche Praxis, insbesondere die Kirchenstrafen und Bußen«¹⁰⁵.

1. 5.1.3. Das Glaubensverständnis

Dieses Kirchenverständnis wird auch im Zusammenhang mit dem Glaubensbegriff durchgehalten. »Der göttliche theologische Glaube ist also eine übernatürliche Tugend, vermöge deren wir unter Anregung und Hilfe der göttlichen Gnade für wahr halten, was Gott geoffenbart hat, auf die unfehlbare und untrügliche Autorität des offenbarenden Gottes hin¹⁰⁶.« Primärgegenstand des Glaubens ist Gott. »Da nun die Kirche die unfehlbare Bewahrerin und Lehrerin der Offenbarungswahrheit ist, so ist die unfehlbare Autorität der Kirche für uns nächste Regel des Glaubens, die uns allseitige Sicherheit über die Offenbarungswahrheiten gibt, und darum ist Gegenstand unseres Glaubens alles, was Gott geoffenbart hat und die katholische Kirche uns zu glauben vorstellt¹⁰⁷.« Die Zustimmung zu kirchlichen Lehräußerungen ist ein wesentliches Element des Glaubens; denn die Kirche stellt die von Gott geoffenbarten Wahrheiten vor. Das Motiv zu glauben, liegt immer in der Autorität Gottes begründet. »In weniger eigentlichem Sinne kann die Autorität der Kirche Motiv des Glaubens genannt werden, insofern durch ihre Autorität Gott selbst zu uns spricht¹⁰⁸.«

1. 5.1.4. Zusammenfassung

Das Kirchenverständnis ist in diesem Lehrbuch ganz von den Aufgaben der Kirche her bestimmt. Sehr stark tritt dabei der iurisdiktionelle Charakter in

¹⁰³ Z. B. *DS* 1544.

¹⁰⁴ A.a.O. 219.

¹⁰⁵ Ebd. 222.

¹⁰⁶ Ebd. 294.

¹⁰⁷ Ebd.

¹⁰⁸ Ebd. 297.

den Vordergrund, der im Jurisdiktionsprimat des Papstes seinen Ausdruck findet. Daneben werden die unfehlbaren Lehrentscheidungen als entscheidendes Merkmal der Kirche hervorgehoben, die die von Gott geoffenbarten Wahrheiten zu glauben vorstellen. Besonders beim Sündenverständnis wird deutlich, daß aus dieser Perspektive das Wesen der Sünde betrachtet wird. Nicht vom biblischen Befund und der Lehre der Väter wird ausgegangen, sondern umgekehrt wird von den Lehrentscheidungen der Kirche die Schrift und Tradition interpretiert. Die missionarische wie auch die soziale Aufgabe der Kirche gerät in dieser Konzeption in den Hintergrund. Auch der Aspekt der Herrlichkeit der Kirche, wie er bei F. Hamm aufgezeigt wird, ist hier nicht zu finden. Die starke Hinwendung zur »Beichtstuhlmoral« verdrängt diese Bereiche im Leben der Kirche.

1. 5.2. *Das Lehrbuch von A. Koch*¹⁰⁹

A. Koch, der Tübinger Moraltheologe, Nachfolger von F. X. Linsemann¹¹⁰, versucht wie F.H. Göpfert, Hilfen zum rechten sittlichen Handeln zu bieten, die wissenschaftlich fundiert sind.

1. 5.2.1. Das Verständnis von Moraltheologie

Auch hier wollen wir mit der Bestimmung der Moraltheologie beginnen: »Die christliche Moraltheologie ist dem Wortlaute nach die theologisch-wissenschaftliche Darstellung der Sittenlehre Jesu. Ihrer begrifflichen Bestimmung nach aber ist sie die auf die christkatholische Dogmatik aufgebaute wissenschaftliche Darstellung der von Gott geoffenbarten und als solche von der Kirche bezeugten Regeln, Vorschriften und Gesetze, die der Mensch unter dem Beistande der göttlichen Gnade mit seinem Verstand erkennen und mit seinem freien Willen in seinem sittlichen Handeln verwirklichen muß, um seine übernatürliche Bestimmung, die ewige Seligkeit zu erlangen¹¹¹.« Daraus ergibt sich die Aufgabe der Moraltheologie, die Regeln und Grundsätze aufzuzeigen, die den Menschen nach dem Willen Gottes zu diesem Ziel hinführen. Alle Bereiche des menschlichen Lebens müssen von den Prinzipien der Moral erfaßt werden.

Im Verhältnis von Dogmatik und Moral weist A. Koch auf den theistischen Glauben an den dreifältigen Gott hin. Daher kann es auch keine von der Dogmatik unabhängige Moral geben. Beide – Dogmatik und Moral – bilden zusammen die systematische Theologie und stellen die gesamte Glaubenserkenntnis dar.

¹⁰⁹ A. KOCH, *Lehrbuch der Moraltheologie*. Freiburg 1910.

¹¹⁰ Vgl. zum Gesamtwerk von F. X. LINSEMANN: J. PIEGSA, *Freiheit und Gesetz bei Franz Xaver Linsemann*. Düsseldorf (MThSt Hist. Abt. II) 1974.

¹¹¹ A.a.O. 1.

Die Moraltheologie – als *regula agendorum* – hat die Dogmatik – als *regula credendorum* – zur Voraussetzung.

In dieser dogmatischen Ausgangsbasis der Moraltheologie liegt auch der Differenzpunkt zur protestantischen Ethik begründet. Der prinzipielle Unterschied zeigt sich in der unfehlbaren Lehrautorität der Kirche für sittliche Fragen, während gerade der protestantischen Ethik auf diesem Gebiet ein objektives Kriterium entbehrt.

Die Heilige Schrift ist für den Katholiken nicht die einzige Erkenntnisquelle, ebensowenig die Rechtfertigung nur ein subjektiv-innerer Prozeß, sondern ein wahrhaft ethischer, der an die Heilsvermittlung durch die Sakramente der Kirche gebunden ist. Die protestantische Ethik kritisiert an der katholischen Moral die Abhängigkeit von den Priestern und der Kirche, während sie die christlich-paulinische Freiheit verwirkliche.

Die Kirche ist auch ein sichtbares Unterscheidungsmerkmal in der Beziehung von Moraltheologie und Moralphilosophie.

Die Moralphilosophie hat als einzige Erkenntnisquelle die Vernunft, im Gegensatz zur Moraltheologie, die ihre vornehmste Quelle in der göttlichen Offenbarung und von daher bestimmten Vernunft hat. Die Kirche partizipiert an dieser Offenbarung, insofern sie die Offenbarung auslegt. Die Vernunft ist deshalb Erkenntnisquelle der Moral, da in ihr das natürliche Sittengesetz niedergelegt ist. Die übernatürliche Offenbarung teilt sich in zwei Quellen: die Schriften des Alten und Neuen Testamentes und die kirchlich-mündliche Überlieferung (*traditio ecclesiastica*). »Die kirchlich-mündliche Überlieferung ist Quelle der Moral, indem das mündliche Lehramt das natürliche und positiv göttliche Sittengesetz nicht bloß bewahrt und unfehlbar auslegt, sondern auch in positiver oder negativer Form (sog. *propositiones damnatae*) Bestimmungen und Vorschriften erläßt, welche die innere Sittlichkeit betreffen oder die äußere Disziplin in sittlich-religiöser Beziehung regeln¹¹².« Neben der allgemeinen kirchlichen Sitte (*usus ecclesiasticus*) ist auch das Leben der Heiligen Quelle der Moral. Die kirchliche Wissenschaft (*doctrina*) ist Quelle der Moral, insofern sie die kirchliche Sitte einer Zeit oder einer Region objektiv darstellt und sie mit den jeweiligen politischen und gesellschaftlichen Verhältnissen verbindet. An den obersten Grundsätzen von Sitte, Recht und Pflicht ändert sich nichts; ebensowenig an der Verbindlichkeit des Dekalogs. Einzelne Pflichten und Rechte können sich ändern, da sie der jeweiligen Situation angepaßt werden müssen. Bei der Beurteilung der Moraltheologie ist deshalb auch zu beachten, daß sie nie losgelöst von den Umständen ihrer Zeit und ihres Landes betrachtet werden kann. Höchstes Ansehen kommt den erklärten Kirchenlehrern Thomas von Aquin, Alphons von Liguori und Franz von Sales zu, da sie die objektive Lehre der Kirche in ihrer Zeit zur Geltung

¹¹² Ebd. 14.

gebracht haben. A. Koch unterscheidet wie auch F.H. Göpfert drei Methoden der Moraltheologie:

1. die scholastisch-spekulative Methode,
2. die praktisch-kasuistische Methode,
3. die mystisch-aszetische Methode.

Es scheint ihm wichtig zu sein, daß keine der Methoden allein Anwendung findet, sondern, daß eine Verbindung der Methoden herzustellen ist.

1. 5.2.2. Das Probabilismusverständnis

Ausführlich befaßt sich A. Koch mit diesem Problem. Er wägt die verschiedenen Moralsysteme gegeneinander ab und entscheidet sich dann für den Äquiprobabilismus. Im Gegensatz zum Probabilismus, nach dem man der Meinung zugunsten der Freiheit immer dann folgen kann, wenn sie »logisch eine gediegene Probabilität besitzt«, ist für den Äquiprobabilismus Sitten-norm, »daß man der *oponio pro libertate* nur dann folgen darf, wenn sie gleich oder fast gleich wahrscheinlich, *aeque aut fere aeque probabilis* (daher Äquiprobabilismus), also ungefähr ebenso wahrscheinlich ist als die Meinung zugunsten des Gesetzes¹¹³.« Der Theorie des Probabilismus mit ihrer logischen Probabilität stellt der Äquiprobabilismus eine praktisch-ethische gegenüber. Als Grund für ihre Gültigkeit in der Kirche wird auch betont, daß ihr von seiten des Lehramtes keine Zensur gegenüber bestehe.

1. 5.2.3. Das Sündenverständnis

Auch in diesem Zusammenhang werden bei der theologisch-wissenschaftlichen Begründung des Unterschiedes zwischen Tod- und läßlichen Sünden die Heilige Schrift, die Tradition und die Vernunft als Zeugen angeführt. Ausdrücklich stellt er fest: »Die Leugnung des Unterschiedes zwischen Tod- und läßlicher Sünde, näherhin die Behauptung, daß alle Sünden Todsünden oder daß alle Sünden läßliche seien, führt naturgemäß zum Rigorismus oder Laxismus. Der Vorwurf aber, daß die kirchliche Lehre von der Unterscheidung zwischen Tod- und läßlichen Sünden die wahre Tugend beeinträchtige, die Lauheit und Gleichgültigkeit fördere, ja sogar die laxen Moralansichten geradezu erzeuge, ist durchaus unberechtigt¹¹⁴.«

Auch wenn A. Koch nicht ausführt, wen er eigentlich meint, so ergibt sich doch, daß die kirchliche Lehre für ihn als Moraltheologe unabdingbare Voraussetzung seiner wissenschaftlichen Arbeit ist.

1. 5.2.4. Zusammenfassung

Bei A. Koch hat die Kirche nicht eine ganz so dominierende Funktion als Gesetzgeberin wie bei F.H. Göpfert. Das kommt sicher aus der Tradition von

¹¹³ Ebd. 105.

¹¹⁴ Ebd. 141.

F.X. Linsemann, der besonders mit der mystisch-aszetischen Methode vertraut war. So erwähnt A. Koch ausdrücklich die Heiligen als Quelle der Moraltheologie. Damit setzt A. Koch einen eigenen Akzent, der aber das Übergewicht der iuridischen Aspekte nicht wesentlich beeinträchtigt.

Im ganzen wird man aber auch bei A. Koch mit Recht sagen können, daß die Kirche – vornehmlich repräsentiert in den Päpsten und ihren Entscheidungen – unbefragte Voraussetzung moraltheologischen Argumentierens ist.

1. 5.3. *Zusammenfassung zum Kirchenverständnis in den Lehrbüchern*

Die Ergebnisse, die wir bei F.H. Göpfert und A. Koch gefunden haben, gelten in gleicher Weise auch für einige andere Lehrbücher. Unterschiede in der Darstellung bewegen sich im Bereich der Allgemeinen Moral in der Bewertung der Moralsysteme, so wenn J.E. Pruner in seinem Lehrbuch¹¹⁵ die Unterscheidung von Probabilismus und Äquiprobabilismus für überflüssig hält, da beide zum selben Urteil kommen. Die Heiligkeit Gottes ist für ihn das Prinzip, von dem die Sittlichkeit ihren Ursprung nimmt. »Das Leben, die Lehre und Heilsordnung des Erlösers wird festgesetzt bis ans Ende der Zeiten durch seine Kirche, welche belebt und geleitet ist vom Heiligen Geiste. Die gesamte Tätigkeit der Kirche Christi in ihrem Lehramte, Priestertume und Hirtenamte ist nur die Vermittlung der Heiligkeit Jesu, ihres Hauptes, mit welchem sie durch den Heiligen Geist zur Einheit verbunden ist, an die Menschen, zum Zwecke, jeden einzelnen zu heiligen und dem mystischen Leibe des Erlösers einzufügen¹¹⁶.«

Die Rückgebundenheit an die Lehre und Praxis der Kirche wird auch von F. M. Schindler herausgestellt, so wenn er im Vorwort der zweiten Auflage sein Vorwort von der ersten Auflage wiederholt, daß er »vorbehaltlos auf dem Boden der katholischen Kirchenlehre¹¹⁷ stehe. Konsequent definiert er die katholische Moraltheologie als »die wissenschaftliche Lehre vom sittlichen Handeln der Menschen gemäß der göttlichen Offenbarung, wie dieselbe durch die katholische Kirche dargeboten wird¹¹⁸.« Von Bedeutung scheint mir die Frage von F. M. Schindler, ob das Eingehen auf Lehre und Praxis der Kirche einen Stillstand der Theologie beinhalte. Dem hält er entgegen, daß die Theologie in den jeweiligen Zeitumständen präzisiert werden müsse, vor allem dadurch, daß sie Irrtümern begegne. Insofern kann es auch keinen Stillstand innerhalb der Theologie geben.

¹¹⁵ J. E. PRUNER, *Katholische Moraltheologie*. Bd. 1. Freiburg 31902.

¹¹⁶ Ebd. 3.

¹¹⁷ F. M. SCHINDLER, *Lehrbuch der Moraltheologie*. Zweite, vielfach umgearbeitete Auflage. Wien 1913. Vorwort.

¹¹⁸ Ebd. 5.

1. 6. ZUSAMMENFASSUNG DER PERIODE VON 1900–1930

Der Überblick über diese Periode der Moral hat gezeigt, daß die Stellung der Kirche kein Problem für die Moraltheologen ist. Sie fungiert vielmehr als eine unbefragte Voraussetzung der moraltheologischen Diskussion¹¹⁹. Die Ansätze, die in den Auseinandersetzungen zu Beginn des Jahrhunderts zaghaft aufkamen, werden im weiteren nicht verfolgt.

Vorausgesetzt wird die Gesetzgebungsvollmacht der Kirche und von daher haftet dem Kirchenbild ein sehr stark iuridisch bedingtes Verständnis an. Dieses Verständnis hält sich in der ganzen Periode ziemlich durch, auch wenn einige Nuancen dem zu widersprechen scheinen, so wenn F. Hamm den Aspekt der Herrlichkeit der Kirche herausarbeitet, der bei J. Mausbach in die »gloria Dei« mündet¹²⁰.

Die kontrovers diskutierten Fragen in der Moraltheologie – ob sie nun im Verhältnis zur protestantischen Ethik auftauchen oder in der Auseinandersetzung mit neu auftauchenden Fragen aus der Philosophie – lassen das Bild der Kirche weitgehend unberührt. Weitgehend deshalb, weil Fragen nach der Bedeutung der Kirchenlehrer (wie Thomas von Aquin, Alphons von Liguori und Franz von Sales) die Substanz des Kirchenverständnisses nicht tangierten. Die stark apologetische Darstellung – besonders in der Auseinandersetzung mit der protestantischen Ethik – läßt die Frage nach einem vertieften Selbstverständnis nicht aufkommen. So bleibt die Anfrage von W. Herrmann nach dem Stellenwert der Historie unbeantwortet.

Diese Sicht der Kirche wird auch in der Methodendiskussion innerhalb der Moral und von daher auch im Probabilismusstreit deutlich. Der Rahmen, der vom kirchlichen Lehramt gesetzt wird, wird als Voraussetzung der eigenen Diskussion angenommen. Dieses stark iuridische Kirchenverständnis wird durch das Selbstverständnis der Moraltheologie begünstigt, die sich mit der praktischen Seite des Glaubens befaßt. Von daher wird die enge Beziehung zur Dogmatik deutlich, die die Voraussetzung und Grundlage der Moral ist. Von diesem Selbstverständnis her ist es dann naheliegend, daß die funktionale Betrachtung innerhalb der Moral besonders ausgeprägt ist. Dieses funktionale Moment wird auch durch die Absicht mehrerer Moraltheologen verstärkt, praktische Hilfe für den Beichtvater zu geben.

Die Selbstverständlichkeit, mit der das Lehramt von den Moraltheologen akzeptiert wird, erklärt auch, daß in dieser Periode keine lehramtliche Äußerung zum eigenen Selbstverständnis in moralischen Fragen vorliegt.

¹¹⁹ Dies gilt auch für die Ausführungen von A. VERMEERSCH, *Theologiae Moralis. Principia-Responsa-Consilia*. Tomus I. Roma 1947. Das Stichwort »Ecclesia« wird nicht bei der Definition der Moraltheologie genannt, die als eine Wissenschaft bezeichnet wird »ex articulis fidei«, sondern erscheint in einem Paragraphen, der zum Teil »Legis humanae proprietates« gehört (§ 181).

¹²⁰ Hierzu vor allem J. MAUSBACH, *Die katholische Moraltheologie*. Münster 1915.

2. DIE ZEIT DER NEUKONZIPIERUNG DER HANDBÜCHER VON 1930 BIS ZUM II. VATIKANISCHEN KONZIL

2. 0.1. *Einleitung*

Die vielzitierte Krise der Moraltheologie, die eigentlich die Moral schon seit dem 19. Jahrhundert immer begleitete, führte gerade in dem nun zu besprechenden Zeitraum zu einigen sehr fruchtbaren Neuansätzen. Die Bibelbewegung, die liturgische Bewegung und die personalistische Bewegung beeinflussten, wie F. Böckle aufzeigt¹, die moraltheologische Diskussion. Der liturgischen Bewegung und der Bibelbewegung liegen eine vertiefte Sicht des Glaubens zugrunde. »Beide Bewegungen suchen eigentlich innerkirchlich Versäumtes, Fälliggewordenes durch Neuerschließung der Quellen aufzuholen. Sie vermitteln eine vertiefte, heilsgeschichtliche Schau des Mysteriums Christi als des realen Grundes eines christlichen Lebens. Sie fordern darum von der Moraltheologie einen organischen Aufbau aus der Mitte der Offenbarung in Christus, eine stärkere Herausarbeitung der sakramental-ontischen Basis im Moralsubjekt und methodisch eine stärkere und textkritische Heranziehung der positiven Quellen, also alles Forderungen, die unmittelbar Aufbau und Methode betreffen².«

Mit den Stichworten »vertiefte heilsgeschichtliche Schau des Mysteriums Christi« und »organischen Aufbau aus der Mitte der Offenbarung in Christus« wird im inhaltlichen Sinn diese Epoche zu Recht gekennzeichnet, wie auch die »textkritische Heranziehung der positiven Quellen« – besonders der Hl. Schrift – in formaler Hinsicht die Diskussion bestimmte. Für unseren Zusammenhang konkretisiert sich die Fragestellung dahingehend, ob und wie diese »vertiefte heilsgeschichtliche Schau des Mysteriums Christi« und der »organische Aufbau aus der Mitte der Offenbarung in Christus« inhaltlich auch ein bestimmtes Kirchenverständnis implizieren bzw. aus der Auseinandersetzung der Moraltheologie mit den obengenannten Bewegungen ein Kirchenverständnis resultiert, das genuin »moraltheologische Züge« aufweist und von daher auf die Dogmatik rückwirkt. In formaler Hinsicht wird von Bedeutung sein, welche Auswirkungen »methodisch eine stärkere und textkritische Heranziehung der positiven Quellen« vor allem für das Lehramtsverständnis haben wird.

Wie wir bereits eingangs festgestellt haben, weisen die Überblicke über die

¹ F. BÖCKLE, *Bestrebungen in der Moraltheologie*, in: J. FEINER u. a., Hrsg., a.a.O. (s. Einleitung. Anm. 4) 425.

² Ebd. 426.

moraltheologische Diskussion auf keine nähere ekklesiologische Fragestellung hin. Das darf keineswegs aus heutiger Sicht als ein Versäumnis bemängelt und kritisiert werden, sondern es zeigt die Problemlosigkeit gerade des Kirchenverständnisses an, angesichts einer Moraltheologie, die durchaus die Krisensymptome ihres Fachs kannte. Die ausgeprägteste Form dieses nicht problematisierten Kirchenverständnisses zeigte sich m. E. in B. Häring's Aufsatz in der Rahner-Festschrift »Gott in Welt«³, der gleichsam Höhepunkt und Abschluß dieses Kirchenverständnisses bildete. In R. Hofmanns »Moraltheologischer Methoden- und Erkenntnislehre«⁴ bahnt sich in ekklesiologischer Hinsicht eine Änderung an, die dann in der durch das II. Vatikanum bestimmten Zeit wirksam wird.

F. Böckle faßte die Diskussion um das Aufbauprinzip der Moral oder wie J.G. Ziegler es nennt, der Neukonzipierung, zusammen: »Der von F. Tillmann neu versuchte organisch-christozentrische Aufbau hat sich im Grunde durchgehalten, sein Grundprinzip der Nachfolge aber ist durch kritische Beiträge und neue Systemversuche wesentlich vertieft und ergänzt worden. Die heilsgeschichtlich-konkrete Schau ist – wenigstens im Ansatz – allen Versuchen gemeinsam. Man sieht im Menschen nicht nur abstrakt theologisch das übernatürliche Ebenbild Gottes, sondern versteht ihn konkret heilsgeschichtlich als Glied am mystischen Leib, oder in seiner Berufung zur Königsherrschaft Gottes, oder als den in Christus und durch Christus geschaffenen und erneuerten Menschen⁵.«

Die Vertiefung der Nachfolge Christi wird noch durch die Einbeziehung des Sakralmentalen (B. Häring) deutlich. »Nachfolge Christi im eigentlichen Sinn ist ein im sakralmental Leben unbegründeter Mitvollzug des Lebens Christi⁶.« Wie aus dieser Kennzeichnung deutlich wird, hat es die Moraltheologie bei der Ausarbeitung ihres Aufbauprinzips immer mit der konkreten Beziehung des Menschen zu Christus zu tun. Damit ist auch das Verhältnis zur Dogmatik angesprochen. Es erweist sich daher als sinnvoll, das Verhältnis von Dogmatik und Moraltheologie für den Zeitraum von der Jahrhundertwende an vorab näher in den Blick zu nehmen, um die Stellung der Kirche innerhalb der Moraltheologie dann auch deutlicher herausheben zu können.

2. 0.2. Zum Verhältnis von Dogmatik und Moraltheologie

Das Verhältnis der Dogmatik und Moraltheologie ist in dem von uns jetzt zu behandelndem Zeitraum eine Fragestellung, die weit mehr von den Moral-

³ B. HÄRING, *Das Geheimnis der Kirche im Spiegelbilde christlicher Moral*, in: J. B. METZ u. a., Hrsg., *Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner*. Bd. II. Freiburg 1964. 186–205.

⁴ R. HOFMANN, *Moraltheologische Erkenntnis- und Methodenlehre*. München (HMT VII) 1963. ⁵ F. BÖCKLE, a.a.O. 426. ⁶ Ebd. 427.

theologen als von den Dogmatikern Beachtung findet. Das hängt wohl damit zusammen, daß die Moral sich von der Dogmatik verselbständigt hat im 16. und 17. Jahrhundert⁷. Die Moraltheologen hatten die »theologische Legitimität« und den »theologischen Charakter« ihrer Wissenschaften zu zeigen⁸. Bevor wir auf diese Verhältnisbestimmung näher eingehen, wollen wir kurz die Haltung des Lehramtes anhand der Enzyklika »Casti Connubii« von Pius XI. aufzeigen. Sie mag als Beispiel für das lehramtliche Verständnis im damaligen Zeitabschnitt dienen und stellt so auch einen Beitrag zum Verhältnis Dogmatik – Moraltheologie dar.

2. 0.2.1. Die Enzyklika »Casti Connubii«⁹

Diese »Eheenzyklika« Pius XI. geht von der Voraussetzung aus, daß die Ordnung der Ehe ganz der Kirche anvertraut sei¹⁰.

Daher ist es notwendig, die unverfälschte Lehre über dieses große Sakrament des Neuen Bundes darzustellen.

In den gegenwärtigen Zeitumständen ist es die Pflicht des Papstes »als Stellvertreter Christi auf Erden und als höchster Hirte und Lehrer«¹¹, dazu Stellung zu nehmen. Der Papst sieht sich in der Rolle des guten Hirten, der die Schafe zu schützen habe¹². Mit dieser Enzyklika will der Papst zu allen Menschen sprechen.

Dabei wird seine Argumentation von der Schrift, von der Lehre der Kirche und den Konzilien her geprägt. So sieht sich der Papst ganz im Strom der Tradition, wenn er sich ausdrücklich auf das Rundschreiben von Leo XIII. »Arcanum divinae sapientiae« (1880) bezieht¹³.

Die Unauflöslichkeit der Ehe wird von der Schrift, der Lehre der Kirche, besonders von der Entscheidung des Konzils von Trient festgestellt. Die erste

⁷ Vgl. J. THEINER, *Die Entwicklung der Moraltheologie zur eigenständigen Disziplin*. Regensburg (SGKMT 17) 1970.

⁸ Vgl. dazu jetzt auch: CH. KELLER, *Das Theologische in der Moraltheologie*. Eine Untersuchung historischer Modelle aus der Zeit des Deutschen Idealismus. Göttingen (SThGG 17) 1976.

⁹ PIUS XI., Enzyklika »Casti connubii« 31. 12. 1930, in: AAS 22 (1930) 539–592; hier zitiert nach der Ausgabe »Rundschreiben über die christliche Ehe in Hinsicht auf die gegenwärtigen Verhältnisse, Bedrängnisse, Irrtümer und Verfehlungen in Familie und Gesellschaft«. Freiburg 1931.

¹⁰ Nr. 1 »sed illum etiam, ad pristinam divinae institutionis integritatem revocatum, ad verum et magnum Novae Legis Sacramentum evexit, eiusque propterea disciplinam curamque totam Ecclesiae Sponsae tuae commisit«.

¹¹ Nr. 3.

¹² Ebd. Vgl. K. MÖRSDORF, *Hirtengewalt*, in: LThK 25 (1960) 388, der die Hirtengewalt als Gewalt zur Führung des Gottesvolkes bezeichnet. Bei den Befehlen soll vernünftige Einsicht erweckt werden.

¹³ LEO XIII., Enzyklika »Arcanum divinae sapientiae« 10. 2. 1880, in: ASS 12 (1879/80) 388–392.

Aufgabe der Eltern besteht in der Weckung neuen Lebens. Damit – und das ist ihre Aufgabe – führen die Eltern der Kirche Christi Nachkommenschaft zu. Die Kirche ist die Hüterin und Deuterin des göttlichen Rechts¹⁴. Wie die Beziehung Christi zu seiner Kirche, so ist auch die Beziehung der Eheleute zueinander zu sehen.

Der Gehorsam gegenüber der Kirche wird am Ende der Enzyklika sehr deutlich herausgestellt¹⁵. Gott hat die Kirche zur Hüterin und Lehrerin aller religiösen und sittlichen Wahrheiten bestimmt. Die Gläubigen müssen »den schuldigen Gehorsam nicht nur den feierlichen Entscheidungen der Kirche, sondern entsprechend auch den übrigen Satzungen und Bestimmungen leisten, durch die gewisse Ansichten als verkehrt, verboten und verurteilt werden«. Es ist daher notwendig, nicht nur der Autonomie der eigenen Vernunft zu vertrauen, sondern sich »von der heiligen Kirche Gottes leiten und führen zu lassen, durch ihren obersten Hirten, den Römischen Papst, der seinerseits von Jesus Christus unserem Herrn geleitet wird¹⁶.« Das Autoritätsprinzip wird so zum vorherrschenden Kriterium kirchlicher Lehre und sittlichen Handelns.

Zugleich war damit eine Dominanz der dogmatischen Betrachtungsweise gegeben, nach der der Moraltheologie zukommende praktische Fragen gleichsam aus der Lehre der Kirche zu deduzieren waren.

K. Rahner ist – soweit ich feststellen kann – einer der wenigen Dogmatiker, die in diesem Zeitraum explizit als Dogmatiker das Verhältnis Dogmatik – Moraltheologie reflektieren¹⁷.

Das Wesen der Dogmatik »kann zunächst schlicht dahin bestimmt werden, daß sie die theologische Wissenschaft des Dogmas ist. Insofern wird sie als ihren Gegenstand die gesamte christliche Offenbarung ansprechen, also auch jene Dogmen, die ›moralischen‹ Inhalts sind«. In der dogmatischen Theologie werden alle wesentlichen Themen einer theologischen Moral behandelt. Die Dogmatik »überläßt also der Moraltheologie auch heute noch großenteils nur die konkrete Auswertung der theologischen Grundlagen des christl. Handelns des Menschen, die die Dogmatik selbst legt, weil sie die Wesensstrukturen des christl. Daseins untersucht, in denen die Maximen des sittl. Handels schon mitgesetzt sind«. Auch wissenschaftstheoretisch gibt es keinen Unterschied von Dogma und Moral. Die ganze Offenbahrungswirklichkeit muß von beiden Wissenschaften betrachtet werden. Von daher ist »nur (eine) äußerlich-technische Arbeitsteilung« zwischen beiden

¹⁴ »Custos atque interpres est Ecclesia Christi.«

¹⁵ »Ecclesiam enim constituit ipse Christus Dominus magistrum veritatis, in his etiam quae ad mores pertinent regendos ordinandosque, etsi in his multa humanae rationi per se imperia non sunt.« Nr. 108.

¹⁶ Nr. 109.

¹⁷ K. RAHNER, *Dogmatik*, in: *LThK* 23 (1959) 446–454.

Wissenschaften möglich¹⁸. Diese Betrachtung wird von den Moraltheologen weithin geteilt.

2. 0.2.2. Zur Stellung der Moraltheologen zur Dogmatik

Wir wollen hier nur die drei Artikel der »Moraltheologie« im »Kirchenlexikon« und in der ersten und zweiten Auflage des »Lexikon für Theologie und Kirche« kurz betrachten. J.E. Pruner beschreibt 1893 das Verhältnis der Moraltheologie zur Dogmatik: »Dogmatik und Moral bilden demnach ein systematisches Ganze, wie es sich in den theologischen Summen der Meister der Scholastik darstellt¹⁹.« Die Kirche erscheint bei ihm nicht unter dem Verhältnis Dogmatik – Moral, sondern Moral – Rechtswissenschaft²⁰. In diesem Zusammenhang von Moral und Rechtswissenschaft wird auch auf die Regelung des göttlichen Gesetzes durch die Kirche hingewiesen. Das Kirchenverständnis wird deutlich als ein dem Verhältnis von Dogmatik – Moral vorgelagertes angesehen. »Den Inhalt des in der heiligen Schrift und in der Tradition eingeschlossenen Depositum fidei vollkommen wahr und richtig zu erklären, ist nur dem von Gott eingesetzten und vom heiligen Geist erleuchteten und geleiteten kirchlichen Lehramte gegeben, dessen Träger Petrus und jeder seiner Nachfolger ist, gleichviel ob er ein ökumenisches Concil um sich versammelt hat oder ohne ein solches seine Lehrentscheidungen erlässt. Das Lehramt ist als Formalprincip der Theologie zu bezeichnen, durch welches erst das im Materialprincip, in der göttlichen Offenbarung, enthaltene Sittengesetz vollkommen und in unfehlbarer Gewissheit erkennbar wird²¹.«

Dieselbe Auffassung wird vierzig Jahre später von K. Hilgenreiner vertreten, der eine Diskussion moraltheologischer Auffassungen so lange für möglich hält, »solange nicht eine endgültige kirchl. Entscheidung vorliegt²².« Die katholische Moraltheologie wird niemals »die feste Grundlage der göttlichen Offenbarung, die ihr durch das kirchl. Lehramt verbürgt ist, verlassen, um etwa im Sinne der Kantschen Autonomie hauptsächlich der persönlichen Glaubenserfahrung zu folgen, ja auch nur den Unterschied zw. theolog. u. natürl. Moral zu verwischen, wie es protestant. Theologen (vgl. W. Herrmann, *Ethik* [51903]) zu tun geneigt sind²³.

¹⁸ Zitate ebd. 446/447.

¹⁹ J. E. PRUNER, *Moraltheologie, eine theologische Disciplin*, in: *KL* 8 (1893) 1889–1898, hier 1890.

²⁰ »Wissenschaftliche Rechtslehre ist erstens das Kirchenrecht als Lehre von den Normen, nach welchen die Kirche als sichtbare, von Christus dem Erlöser in's Leben gerufene und unter Einem Haupte geordnete Gesellschaft der Christusgläubigen unter beständiger Leitung des heiligen Geistes handelt und sich als die eine, heilige, apostolische, katholische Trägerin und Hüterin der göttlich geoffenbarten Wahrheit und der von Christus angeordneten Gnadenmittel erweist.«

²¹ Ebd. 1892.

²² K. HILGENREINER, *Moraltheologie*, in: *LThK* 17 (1935) 319–321.

²³ Ebd.

Fast dreißig Jahre später tritt ein anderer Akzent in den Vordergrund. So wird in dem von R. Egenter, J. G. Ziegler, G. Ermecke verfaßten Artikel »*Moraltheologie*« in der zweiten Auflage des Lexikons gleich zu Beginn festgestellt: »Die Krise der M. ist behebbar, wenn sich diese als dogmatische Theologie versteht²⁴.« Gefordert wird hier praktisch eine dogmatische Moraltheologie. Die legitime Eigenständigkeit der Moraltheologie innerhalb der Dogmatik hat die Grundfrage: Wie sollen wir als Christen uns verhalten? »Gegenstand der Moraltheologie ist das im Selbstverständnis der Kirche einschlossene christl. Ethos. Die darauf bezogene Glaubenserkenntnis ist die wesentliche Aufgabe der Moraltheologie²⁵.« Dies wird im Artikel inhaltlich noch näher ausgeführt.

Für unseren Zusammenhang hier sind noch die Quellen der Moraltheologie wichtig. »Unmittelbare Quelle ist das vom kirchl. Lehramt gewährleistete sittl.-rel. Glaubensbewußtsein der Kirche. In seiner geschichtl. Entfaltung u. lehramtl. Fixierung ist dieses der authentische Interpret der mittelbaren Quellen der M., der Hl. Schrift u. der Tradition.« Die Auswertung der Tradition für die moraltheologische Glaubenserkenntnis ist schwierig, zumal sich ja die Frage stellt: »Wieweit ist das ins innerkirchliche Leben eingebettete christliche Ethos jeweils vom kirchl. Lehramt erfaßt?« Aufgrund dieser Schwierigkeit ist es nicht möglich, eine zeitlos gültige Begriffsbestimmung der Moraltheologie zu geben. So wird die Moraltheologie beschrieben »als die Wert- u. Normwissenschaft von der gnadegetragenen Gestaltung des liebenden ›alter Christus‹ als eines Gliedes im mystischen Herrenleib²⁶.«

In dieser Formulierung wird sehr deutlich, was F. Böckle mit »vertiefter heilsgeschichtlicher Schau des Mysteriums Christi« ausgedrückt hat. Wir sehen auch, wie sich, innerhalb von siebzig Jahren, innerhalb der Moraltheologie eine Verschiebung ergeben hat, geringfügig vielleicht im Vergleich zu dem, was mit dem II. Vatikanischen Konzil und der heutigen Diskussion aufgebrochen ist, aber doch bedeutsam genug, um beachtet zu werden. Hat Pius XI. noch seine Argumentation sehr stark auf den Gehorsam dem obersten Hirten gegenüber aufgebaut, so wird doch in der Argumentation R. Egenters in der zweiten Auflage deutlich, wenn auch vorsichtig in Frageform, daß das Lehramt das christliche Ethos gar nicht voll erfassen kann. Die Affinität der Ansätze von K. Rahner und R. Egenter innerhalb des *LThK* ist nicht zu übersehen. Das Lehramt als »Formalprincip der Theologie« zu beschreiben, wie J.E. Pruner es tut, ist für R. Egenter nicht mehr möglich, der anstelle dessen das zwar vom kirchlichen Lehramt gewährleistete, aber ihm doch wohl vorausgehende »sittlich-religiöse Glaubensbewußtsein der Kirche« setzt. Der Ausdruck Formalprincip beschreibt dieses Bewußtsein nicht

²⁴ R. EGENTER, *Moraltheologie* (I–III), in: *LThK* 27 (1962) 613–618.

²⁵ Ebd. 614.

²⁶ Zitate ebd. 615.

angemessen, da er eine zeitlose Bestimmung der Moraltheologie urgert, die R. Egenter deutlich ablehnt. In der Definition von R. Egenter wird noch etwas anderes sichtbar, nämlich die Einbeziehung des christologischen Bezuges der Moral und das ekklesiale Moment, das Gliedsein im mystischen Herrenleib. Von daher kann R. Egenter mit Recht von einer dogmatischen Moraltheologie sprechen.

Wir werden nun anhand der verschiedenen Versuche im einzelnen zu zeigen haben, wie innerhalb der Moraltheologie das Kirchenverständnis sich gewandelt hat. Dazu ist es notwendig, die einzelnen Ansätze im Gesamt darzustellen, um von daher auch den Stellenwert des Kirchenverständnisses adäquat beschreiben zu können.

Wir beginnen mit F. Tillmann, der nach übereinstimmender Meinung durch die Herausgabe des »*Handbuch der katholischen Sittenlehre*« diese Phase der Neukonzipierung eröffnete und anstieß²⁷.

2. 1. DAS AUFBAUPRINZIP DER NACHFOLGE CHRISTI (F. TILLMANN)²⁸

2. 1.0. *Einleitung*

Die Ouvertüre dieses fünfbandigen Handbuchs stimmt mit Th. Steinbüchels Beitrag gleich einen mächtigen Akkord an²⁹. »Wie immer daher die Moraltheologie ihren Gegenstand und ihre Methode bestimmen, ob sie das moralische Leben als ›Nachfolge Christi‹ oder als Leben aus oder mit dem mystischen Christus-Leib fassen mag, es ist der ganze Mensch, den sie sehen und würdigen muß³⁰.«

Soweit ich sehe, ist es das erste Mal, daß der »mystische Christus-Leib« wie auch der Begriff »Nachfolge Christi« so in die Moraltheologie eingebracht wird. Diesem Verständnis von Moraltheologie korrespondiert die Begriffsbestimmung der Theologie.

»Streng gefaßt, ist daher Gegenstand der Theologie das am geoffenbarten und im Glauben begriffene Mysterium, was dem vom Glauben geleiteten Wissen zugänglich ist³¹.« Eine Theologie ohne Mysterium reduziert sich zur Anthropologie.

Die Kirchlichkeit der Theologie wird deutlich hervorgehoben. »Christliche Theologie gibt es nur in der Kirche Christi, und auch nur der Gläubige kann

²⁷ F. TILLMANN, *Handbuch der katholischen Sittenlehre*. Düsseldorf 1933 ff.

²⁸ Vgl. P. HADROSSEK, F. Tillmann, in: *LThK* 210 (1965) 196.

²⁹ TH. STEINBÜCHEL, *Handbuch der katholischen Sittenlehre*. Bd. I, 1. *Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre*. Düsseldorf 1951.

³⁰ Ebd. 16

³¹ Ebd. 63.

Theologe sein³².« Die Moraltheologie ist theozentrisch wie alle Theologie und kreist von daher auch um das Mysterium. Die Forderung nach einer dogmatischen Moraltheologie wird erhoben, auch wenn der Begriff nicht ausdrücklich genannt wird. »Die katholische Moraltheologie ist sich heute wohl bewußt, daß die Trennung der Moral von der Dogmatik sie verflacht hat zur Gesetzes- und Sündenlehre, ihr den Aufblick zu Gott als dem Mittelpunkt und der Kraftquelle des sittlichen Lebens trübte und ihr die wirksamen positiven Motive des sittlichen Lebens entzog³³. Insofern ist die Moraltheologie nicht nur die Lehre vom Tun des Menschen, sondern auch vom Sein des Menschen. Dieser Rahmen, den Th. Steinbüchl hier absteckt, gilt auch für die Überlegungen zur Nachfolge Christi von F. Tillmann.

2. 1.1. *Die Idee der Nachfolge Christi*³⁴

2. 1.1.0. Einleitungsfragen

Im Vorwort zu seinem Buch betont F. Tillmann, daß er eine katholische Sittenlehre für alle Gläubigen schreiben wolle. So skizziert er die katholische Sittenlehre³⁵ als »die wissenschaftliche Darstellung der Nachfolge Christi im Einzel- wie im Gemeinschaftsleben³⁶.« Die Moraltheologie ist für F. Tillmann eine Glaubenswissenschaft. »Das bedeutet nach der methodischen wie nach der inhaltlichen Seite ihre grundsätzliche und allseitige Bindung an die göttliche Offenbarung, wie sie in Schrift und Überlieferung enthalten ist und durch das kirchliche Lehramt unversehrt behütet und unfehlbar verkündet wird³⁷.« Die Moraltheologie versteht sich als Normwissenschaft, da sie sich auf ein Sollen erstreckt. Da sie diese Normen nicht der reinen Vernunft entnimmt, sondern als Quelle die Offenbarung hat, ist sie genormte Wissenschaft.

Der sittliche Wert, der durch die Normen vermittelt wird, ist personal. »Wenn aber der sittliche Wert ein personaler ist, und wenn er nur im persönlichen Handeln des einzelnen Menschen verwirklicht wird, wenn er in der sittlichen Norm mehr erkennen läßt als ein bloß Formales, vielmehr eine inhaltliche Erfüllung der Norm in dem sittlichen Wertverhalten der Person, dann muß eine zutreffende Sinnerfassung der katholischen Sittenlehre dieses ihr personales, nur ihr eigentümliches Sosein zum Ausdruck bringen. Das aber tut allein der grundlegende Begriff der Nachfolge Christi³⁸.« Hier sehen

³² Ebd. 64.

³³ Ebd. 73/74.

³⁴ F. TILLMANN, *Handbuch der katholischen Sittenlehre*. Bd. III. *Die Idee der Nachfolge Christi*. Düsseldorf 1934.

³⁵ Dieser Begriff wird synonym mit Moraltheologie verwandt.

³⁶ Ebd. 5.

³⁷ Ebd.

³⁸ Ebd. 6.

wir die personale Sicht des Menschen in der Moraltheologie besonders hervortreten³⁹. Diese personale Sicht schließt den sozialethischen Aspekt nicht aus, sondern es ist Aufgabe der Moraltheologie, »den Gläubigen in der Gesamtheit seiner sittlichen Beziehungen, d. h. also als Einzel- wie als Gemeinschaftswesen darzustellen⁴⁰.«

Die Idee der christlich normierten Persönlichkeit, die ihr Maß an der Person Jesu nimmt, ist Moralprinzip⁴¹. Die Moraltheologie wird als »praktische Wissenschaft« verstanden, die die Normen »für ein im Leben sich betätigendes Handeln«⁴² herausarbeitet. F. Tillmann setzt das Wort »praktisch« mit Recht in Anführungszeichen, da er deutlich machen muß, daß das Handeln des Menschen als Person von seinem »Sosein« abhängt. Die Schwierigkeit, die ontologische und die funktionale Ebene zusammenzuhalten, scheint F. Tillmann bewußt zu sein, da er auch methodisch der positiv-spekulativen Methode Priorität einräumt.

Eine Korrektur gegenüber den bisher dargestellten moraltheologischen Ansätzen finden wir bei der Beurteilung der Quellen der Moraltheologie. Die Schriften des Alten und Neuen Testamentes gelten als die vorzüglichste Quelle der katholischen Sittenlehre. Es wird zwar an den amtlichen Lehrentscheidungen der Konzilien und der Päpste festgehalten, aber diese Entscheidungen sind dann eben eine Quelle unter mehreren, wie F. Tillmann sie aufweist. Er nennt als Quellen: 1. die hl. Schriften des Alten und Neuen Testamentes, 2. die Persönlichkeit des Herrn, 3. die kirchliche Überlieferung, die er a) in die amtlichen Lehrentscheidungen, b) in die übereinstimmende Lehre der Kirchenväter und c) in die fortschreitende Entwicklung der kirchlichen Überlieferung unterteilt. Als 4. Quelle nennt er die natürliche Vernunftkenntnis. Vor zuweitgehenden Interpretationen über die veränderte Stellung des Lehramtes bewahrt der folgende Punkt 5, in dem festgestellt wird: »Die katholische Sittenlehre bildet zusammen mit der Glaubenslehre die systematische Theologie⁴³.« Diese Einheit begründen die gemeinsamen Quellen und Methoden. »Während aber die Glaubenslehre Gottes Wesen und Wirken in sich als solches darstellt, bildet den Gegenstand der Sittenlehre das menschli-

³⁹ Auf diesen Punkt in der Moraltheologie geht vor allem F. BÖCKLE auch unter Hinweis auf K. RAHNER ein.

⁴⁰ A.a.O. 8.

⁴¹ Wenn hier vom »Maß-nehmen« an der Person Jesu gesprochen wird, so kann man hier nicht die Reflexion über diesen Begriff aus der heutigen christologischen Diskussion als Kritik gegen F. Tillmann ins Feld führen, da diese Bewußtseinslage damals nicht vorhanden war. Die Kritik heute entzündete sich an H. KÜNG, *Christ sein*. München 1974; vgl. K. REINHARD, *Neue Wege in der Christologie der Gegenwart*, in: IKaZ 6 (1977) 5–20; W. BREUNING, *Schwerpunkte heutiger Christologie*, in: LS 28 (1977) 26–33.

⁴² A.a.O. 9.

⁴³ Ebd. 15.

che Leben und Handeln, insofern es Gott zum Lebensgrund und Lebensziel hat und durch Erlösung und Gnade zu ihm emporstrebt ... In der Dogmatik erscheint der Mensch bestimmt durch den göttlichen Willen und getragen von seiner Gnade. In der Moral erscheint er in seiner Freiheit und Verantwortlichkeit. In jener wird uns Christus dargestellt als unser Erlöser und Mittler, in dieser als unser Vorbild und als Ziel unserer Gottesgemeinschaft. Im Reigen der theologischen Disziplinen sind Moral und Dogmatik ebenbürtige Schwestern⁴⁴. « Diese innere Zusammengehörigkeit sieht F. Tillmann bei Thomas von Aquin verwirklicht.

Im Grunde sind die Darlegungen F. Tillmanns hier »klassische« Sätze über das Verhältnis von Dogmatik und Moral, treffend auch von R. Egenter als dogmatische Moraltheologie bezeichnet. Auch wenn die Dogmatiker heute mit Recht eine Beschränkung »auf Gottes Wesen und Wirken in sich und als solches darzustellen« ablehnen würden, so zeigen diese Ausführungen doch die unmittelbare Verwiesenheit des menschlichen Handelns auf Gott. »Erlösung und Gnade« sind die Mittlerstrukturen, die die Verbindung des Menschen in seinem Leben und in seinem Handeln zu Gott deutlich machen. Wieweit »Erlösung und Gnade« durch die Kirche vermittelt werden, kommt hier nicht in den Blick. Auch eine nähere Präzisierung der kirchenamtlichen Lehrentscheidungen entfällt⁴⁵.

Die negativen Folgen der Trennung von Dogmatik und Moral bedauert F. Tillmann wie schon Th. Steinbüchel besonders unter dem Gesichtspunkt, daß die mehr negative Seite der Moral als Sündenlehre Oberhand über die Tugendlehre dadurch erhalten habe. Das »Dogmatische« in der Moral wird bei F. Tillmann auch in der Ablehnung der immanenten Ethik deutlich, die eine reine Vernunftethik sei. Dagegen operiere die katholische Sittenlehre nicht mit der bloßen Vernunft, sondern mit der vom Glauben erleuchteten Vernunft. Daraus resultieren einige Vorzüge der katholischen Sittenlehre gegenüber einer reinen Vernunftethik, die er in drei Punkten zusammenfaßt:

1. Die übernatürliche Zielsetzung, die in der Lehre von der Erbsünde und der Erlösung zum Ausdruck kommt.
2. Die bindende Kraft und Autorität der sittlichen Forderungen. Hinter den Forderungen steht »der geoffenbarte Wille des persönlichen Gottes«⁴⁶.
3. Die Hilfen, die dem Menschen bei seiner sittlichen Entscheidung durch Sakrament und Opfer zufließen.

Dieser Auffassung liegt das katholische Verständnis von Glauben und Wissen zugrunde, das auch durch das Verhältnis von Naturordnung und Gnadenordnung bestimmt ist.

⁴⁴ Ebd. 16.

⁴⁵ Siehe hierzu F. BÖCKLE, *Glaube und Handeln*, in: *MySal* 5 (1976) 21–115.

⁴⁶ A.a.O. 19.

2. 1.1.1. Der Gehalt der Nachfolge Christi

Nachdem F. Tillmann seine Auffassung von der Aufgabe der Moraltheologie, ihrer Beziehung zur Dogmatik, ihrer Abgrenzung von einer reinen Vernunftethik dargelegt hat, wendet er sich dem Gehalt der Nachfolge Christi zu. Da er die Schriften des Alten und Neuen Testamentes als die vorzüglichsten Quellen moraltheologischen Erkennens betrachtet, sucht er zuerst die biblische Grundlegung der Nachfolge Christi aufzuweisen. So beschreibt er die Nachfolge Christi: »Jesus nachfolgen heißt, werden und sein wie er, und zwar nicht bloß in einem einmaligen Entschluß, sondern täglich, ständig⁴⁷.« Für den Gedanken der Nachfolge Christi im mystischen Leib Christi stützt sich F. Tillmann vor allem auf den Text des Epheserbriefes 4, 13–16. Jedes Glied muß hineinwachsen in diesen Leib Christi. »Die Stelle handelt vom Leib Christi, d. h. vom guten Zustande der Gemeinde oder der Kirche. Dieser aber ist abhängig von der religiös-sittlichen Beschaffenheit der einzelnen Glieder. Erst wenn diese nach allen Richtungen hin auf ein Wachstum zur Fülle des Mannesalters Christi eingestellt sind, gelangt auch die Gemeinde zur Einheit im Glauben und in der Erkenntnis des Sohnes Gottes und wird so zu einem ›Vollkommenen‹, das die Christusfülle in sich aufnehmen kann⁴⁸.« Es bleibt zu fragen, ob die individualistische Interpretation des Textes durch F. Tillmann die einzige mögliche sei.

Der Ephesertext legt durchaus auch nahe, von Anfang an die Gemeinde zu grunde zu legen. Dies kommt im Text besonders durch das dreifache »wir« zum Ausdruck⁴⁹.

F. Tillmann zeigt bei Paulus vier Gesichtspunkte, die die Nachfolge Christi kennzeichnen, auf:

1. »In Christus sein.«
2. »Diese Seins- und Lebensgemeinschaft wird in und durch die Taufe mit Christus geschaffen.«
3. Das Bild vom »Anziehen Christi«.
4. Der Sklave Christi⁵⁰.

Nach der biblischen – vor allem von Paulus her geprägten – Grundlegung der Nachfolge Christi skizziert F. Tillmann näher »die religiös-sittliche Beschaffenheit der einzelnen Glieder«.

Eine sittliche Persönlichkeit wird der genannt, »der seine leiblich-geistigen Kräfte in innerer Freiheit und Selbstbestimmung zu voller und ebenmäßiger, seiner Eigenart entsprechender Entfaltung bringt, im steten Bewußtsein seiner Verpflichtung gegen die Gemeinschaft und in lebensvoller Anteilnahme an ihrem geistigen und kulturellen Besitz⁵¹.« Diese Entfaltung wird dem

⁴⁷ Ebd. 48.

⁴⁸ Ebd. 50, Anm. 1.

⁴⁹ Zur Exegese von F. Tillmann: vgl. R. LOCHER, *Die Bibelauslegung in der Moraltheologie Fritz Tillmanns*. Diss. Innsbruck 1974 (Masch. schr.).

⁵⁰ A.a.O. 51.

⁵¹ Ebd. 63.

Menschen nur gelingen, wenn er sich auf die Nachfolge Jesu einläßt. »So will Jesus Menschen zu Gottes Kindern machen, die mit allen Wurzeln ihres Seins und Lebens in Gott ruhen und in der Verbundenheit mit ihm die Kraft finden zu voller Entfaltung des eigenen Persönlichkeitswertes, zu unerschöpflicher Tatkraft, zu vollendeter Freiheit und Selbständigkeit. Ein Persönlichkeitsideal, das ganz vom Glauben und von tiefer Frömmigkeit durchtränkt ist, dem aber auch andererseits nichts echt Menschliches fremd ist, ein Ideal, in dem die sittliche Persönlichkeit und der Heilige eins werden⁵².«

Diese individuelle Perspektive wird durch den biblischen Gedanken der Brudergemeinde ergänzt, ohne den das Menschsein im christlichen Sinne nicht denkbar wäre. »Das Evangelium des Herrn hat daher niemals den Menschen vereinzelt und abgesondert auf sich selbst gestellt, es hat ihn vielmehr vom ersten Augenblick seines neuen religiös-sittlichen Daseins an als Reichsgenosse verstanden, der mit den vielen ihm gleichartigen und gleichwertigen Jüngern die eine Herde und die neue Brudergemeinde bildet⁵³.«

Jesus hat von Anfang an Menschen zu einer Gemeinschaft zusammengefügt. Auch wenn der Ausdruck »Reichsgenosse« heute mit anderen Erfahrungen dieser Zeit belastet ist, so umschreibt er das Bernühen, die ekkliale Komponente des Handelns und Wirkens Jesu zu zeigen.

Dieses Verständnis wird nun in zweifacher Hinsicht entfaltet. Zum einen: »Das tiefste Sein und das eigentliche Leben jedes einzelnen bildet seine Gotteskindschaft⁵⁴.« Neben diesem mehr vertikalen Element, das aber auch die Verbindung von Gottes- und Nächstenliebe als Folge beinhaltet, tritt ein mehr horizontales Element. Auch der Christ soll »betend« seines Bruders innwerden, so wie Jesus selbst für seine Jünger gebetet hat. Das Bild der Brudergemeinde, das hier bei F. Tillmann aufleuchtet, scheint als Bild für die Kirche sehr treffend zu sein, gerade in der Verbindung des Vater-Sohn-Gedankens einerseits (*Abba*-Vater-Struktur des Gebetes Jesu) und des Gebetes für die Brüder im Glauben andererseits. Der *Communio*-Gedanke kennzeichnet vielleicht am besten diese Vorstellung der Brudergemeinde⁵⁵. Dieser Gedanke wird noch erweitert durch die Schulderfahrung. »Tiefer kann ja Gott gegenüber das Bewußtsein brüderlicher Zusammengehörigkeit nicht ausgesprochen werden, als indem der einzelne an die Schuld erinnert wird, die er wie alle seine Brüder vor Gott zu tragen hat. Aus diesem Bewußtsein gemeinsamer Schuld und gemeinsamer Bedürftigkeit quillt dann mit Macht der Geist der Versöhnung, der mittragenden Güte und der verzeihenden Nachsicht⁵⁶.«

⁵² Ebd. 69.

⁵³ Ebd. 71.

⁵⁴ Ebd. 72.

⁵⁵ Vgl. W. BREUNING, *Communio Sanctorum*, in: K. DELAHAYE u. a., Hrsg., *Bestellt zum Zeugnis. Festgabe für Bischof Dr. J. Pohlschneider*. Aachen 1974. 55–69.

⁵⁶ A.a.O. 73.

Wir können daher als erste ekklesiologische Bestimmung der Idee der Nachfolge Christi die Brudergemeinde festhalten, die in der Beziehung der einzelnen »Reichsgenossen« zu Gott und dadurch untereinander gebildet wird. Sie zeigt sich im Gebet füreinander, so wie der Sohn zum Vater für die Seinen betet. Die Brudergemeinde wird weiterhin erlebbar im gemeinsamen Tragen der Schuld vor Gott, der ihr dann den Geist der Versöhnung schenkt. Gerade die eben skizzierte Haltung sieht F. Tillmann in der Lehre der Apostel verwirklicht.

Bei Paulus wird dies im Gedanken vom Leib und seinen Gliedern ausgedrückt (1 Kor 12, 12–27). »Die Kräfte aber, welche diese neue Gemeinschaft bilden und zusammenhalten sind zweierlei Art. Es ist zunächst der Geist oder das *Pneuma*, mit dem in der Taufe der Christ erfüllt wird und der von jetzt an das eigentliche Prinzip seines neuen Lebens bildet ... Die andere, die christliche Gemeinschaft schaffende Kraft ist die eucharistische Speise, die allen gespendet wird.« Sie wird darum auch »das Brot der Gemeinschaft des Leibes Christi genannt⁵⁷.«

Das Bild der von Jesus berufenen Brudergemeinde wird bei Paulus im Bild des Leibes und seinen Gliedern ausgedrückt. Konstitutiv für diesen Leib ist zum einen das durch die Taufe vermittelte *Pneuma*, zum andern die »eucharistische Speise, die allen gespendet wird«. Der *Communio*-Charakter des Leibes Christi, der in der Hingabe Christi begründet ist, wird durch die eucharistische Speise sichtbar. In diesem so gebildeten mystischen Leibe werden die einzelnen Gläubigen miteinander zur Gemeinschaft verbunden und werden so Kirche.

Im Epheser- und Kolosserbrief wird das Bild vom mystischen Leib weiter entfaltet, »indem hier der erhöhte Christus als das Haupt des Leibes der Kirche erscheint, von dem aus sich in der Weise lebendigen Wachstums die Lebensströme und Gnadenkräfte durch den ganzen Körper der Christenheit ergießen und alle zu einer innigen Einheit zusammenwachsen lassen⁵⁸.«

Paulus selbst hat durch sein Leben das Bild des dienenden Jüngers verwirklicht.

Bei Johannes wird besonders die notwendige Zusammengehörigkeit von Gottes- und Nächstenliebe betont. F. Tillmann folgert daraus als Kern aller sittlichen Mahnungen: »So fließt also unmittelbar aus der Grundtatsache der Offenbarung Gottes in Christo jene Haltung zur Gemeinschaft in brüderlicher Liebe, die die Seele aller echten Gemeinschaftsbeziehung ist und bleibt⁵⁹.« Hierin liegt auch der Glaubenssatz von der Gemeinschaft der Hei-

⁵⁷ Ebd. 74 mit Hinweis auf 1 Kor 12, 13 für den ersten Teil.

⁵⁸ Ebd. 75.

⁵⁹ Ebd. 76; wie der Gedanke der Bruderliebe nur im Glauben an Jesus Christus zum Tragen kommt, darauf macht mit Recht J. RATZINGER, *Der Gott Jesu Christi. Betrachtungen über den Dreieinigen Gott*. München 1976, aufmerksam.

ligen begründet⁶⁰. »Christus hat alle Erlösten zu einer Gemeinschaft übernatürlicher Zugehörigkeit und gegenseitiger Verpflichtung geeint. Gegenüber dem christlichen Bruder entspringt aus dieser vom mystischen Leib Christi getragenen Einheit die dreifache Pflicht der Hochachtung, der Liebe und der werktätigen Hilfsbereitschaft⁶¹.«

F. Tillmann lehnt ausdrücklich eine Lösung des Problems Persönlichkeit und Gemeinschaft auf soziologischer Ebene ab. Diese Beziehung kann nur eklesiologisch gedeutet werden. »Die vom Geiste Christi erfüllte Persönlichkeit weiß sich in keinem Augenblick auf sich selbst gestellt, sondern steht in innerer und lebensvoller Verbundenheit mit ihren Brüdern⁶².«

Mit dieser Formulierung versucht F. Tillmann, sich einerseits gegen ein individualistisches Persönlichkeitsverständnis zu wehren, wie er es im modernen Ideal des Persönlichkeitsverständnisses vorliegen sieht; andererseits lehnt er auch eine Überbetonung des Gemeinschaftsgedankens ab. In der Hinordnung der einzelnen Person auf die Gemeinschaft sieht er die Entfaltung der Persönlichkeit am besten gewährleistet.

2. 1.1.2. Grundlegung und Grundhaltungen der Nachfolge Christi

Welche Grundhaltungen sind gefordert, um den Menschen zu dieser Persönlichkeit heranreifen zu lassen? F. Tillmann geht bei der Beantwortung dieser Frage von der übernatürlichen Grundlegung der Nachfolge Christi aus. Die Grundhaltungen sind nur auf dem Hintergrund der Grundlegung zu verstehen.

In den biblischen Formulierungen, »die Liebe Christi drängt uns«, »nach der Gesinnung trachtet untereinander, die auch in Christus Jesus war«, sieht er die übernatürliche Grundlegung der Nachfolge Christi ausgedrückt. »Fragt man nach dem Sinngehalt dieser verschiedenen Formeln, so stimmen sie alle darin überein, daß sie eine irgendwie geartete Einheit des Christen mit dem verklärten Herrn voraussetzen, die ähnlich der Innewohnung des Heiligen Geistes im Gerechtfertigten zu denken ist⁶³.«

Diese Verbindung zwischen jedem einzelnen Christen und Jesus Christus wird bei Paulus stark akzentuiert. »Wie sehr der Apostel über alles Bildhafte hinaus von der Wirklichkeit dieser Innewohnung überzeugt ist und wie sehr er sie als ein eigentliches Einswerden verstanden hat, zeigt am besten eine Stelle wie 1 Kor 6, 15, in der er die leiblichen Glieder des Christen einfach die Glieder Christi nennt und daraus den Schluß zieht, daß der Christ, der Unzucht treibt, die Glieder Christi mißbraucht⁶⁴.« Es geht um die Präsenz des

⁶⁰ W. BREUNING, *Gemeinschaft der Heiligen*, in: SM II (1968) 227–231.

⁶¹ A.a.O. 76.

⁶² Ebd. 78.

⁶³ Ebd. 99.

⁶⁴ Ebd.

auferstandenen Christus in seinen Jüngern. »Man darf daher mit vollem Recht das Sein in *Christo* als die Grundlage allen christlichen Lebens, als den Kern aller christlichen Verpflichtung und als die eigentlich christliche Sitten-norm bezeichnen⁶⁵.« Erst durch die Auferstehung von den Toten, durch die neue Seinsweise Christi ist die »Idee des *corpus Christi mysticum* vorstellbar⁶⁶.«

F. Tillmann differenziert zwischen dem irdischen Jesus und verklärten Christus. Bei der Darstellung des Befundes im irdischen Leben Jesu spricht er von »Jesus nachfolgen«, hier von der »Einheit mit dem verklärten Herrn«⁶⁷. Als Scharnier wird auf die neue Seinsweise hingewiesen, die durch das Ostergeschehen kirchenkonstitutiv ist⁶⁸.

Ein anderer Aspekt des Kirchenverständnisses wird durch das Eschatologische im Leben Jesu, wie F. Tillmann es ausdrückt, sichtbar. Jesus ist der Bringer der frohen Botschaft. Zwischen der Ankunft des Messias im Fleische und seiner Wiederkunft zum Gericht und zur Weltvollendung liegt die Zeit, in der das Evangelium verkündet wird. »Es entsteht der Raum, in dem sich das Reich Gottes auf Erden oder die Kirche ansiedeln kann. Wie lange diese Zeitspanne währt, liegt allein in der Hand des Vaters⁶⁹.«

Die Einheit mit dem verklärten Herrn bildet die übernatürliche Grundlage der Nachfolge Christi. Die Kirche wird durch die Verkündigung der frohen Botschaft bis zur Wiederkunft des Herrn zum Zeichen für diese Einheit. Die Grundhaltungen des Menschen in der Nachfolge Christi haben zum Ziel, ihn intensiver in der Gemeinschaft der Kirche, im Leib Christi, mit dem verklärten Herrn zu verbinden.

2. 1.1.3. Grundforderungen und Wege der Nachfolge Christi

Auf Seiten des Menschen bildet der Glaube die unerlässliche Voraussetzung für die Nachfolge Christi. Das Wesen des Glaubens kann in vierfacher Weise bestimmt werden:

1. Der Glaube ist die Voraussetzung, Christus anzugehören und ist zugleich Vorbedingung der Taufe.
2. Inhaltlich ist er »die Annahme der Fülle aller Gottesoffenbarung in Christus«.
3. Er ist aber nicht nur die Annahme der Wahrheit des Evangeliums, »son-

⁶⁵ Ebd. 100.

⁶⁶ Ebd. 101.

⁶⁷ Auf die Einheit des irdischen Jesus mit dem erhöhten Christus weist vor allem W. KASPER, *Jesus der Christus*. Mainz 1975, hin.

⁶⁸ Wie bedeutungsvoll diese neue Seinsweise ist, wird in der gegenwärtigen christologischen Diskussion sichtbar; vgl. K. REINHARD, *Neue Wege in der Christologie der Gegenwart*, a.a.O. (s. Anm. 41).

⁶⁹ A. a. O. 128.

dern das formende Prinzip und das Gesetz des neuen christlichen Lebens, in dem er mit der Liebe wie mit der Hoffnung zu einer heiligen Dreiheit verbunden ist«.

4. Der Glaube erweist sich als die sittlich-religiöse Tat des Menschen, die durch die Gnade Gottes hervorgebracht wird⁷⁰.

Unter den Grundforderungen und Wegen der Nachfolge Christi wird bei der Kennzeichnung der Gottes- und Nächstenliebe auch das Bild von der Brudergemeinde wieder aufgegriffen, ohne es ausdrücklich ekklesiologisch zu vertiefen. »Liebe ist von nun an das Lebensgesetz der durch Christus geschaffenen Gemeinschaft zwischen dem Vater, dem Sohne und den Jüngern, in dieser Liebe zu bleiben ist das eine Notwendige, Jo 15,9f.«⁷¹ Die geübte Bruderliebe ist das Erkennungsmerkmal der Christusverbundenheit. Diese Christusverbundenheit wird vom Geist Christi getragen. »So ist die Liebe das Grundverhältnis aller vom Geiste Christi beseelten göttlichen und menschlichen Gemeinschaft. Wie sie den Menschen ganz unter Gott beugt und ihn ganz für Gott öffnet, so beugt sie ihn auch ganz unter die Last seiner Brüder und öffnet ihn ganz für ihren Wert und ihre Not⁷².«

In dem Ruf der Nachfolge Christi nach Vollkommenheit wird vor allem die persönliche Hinwendung eines jeden Christen zu Gott gefordert. Sie liegt in dem »mit der Taufe gegebenen Akt der Versiegelung des gläubig gewordenen Menschen in Christus«⁷³ begründet. Hier wird deutlich, was F. Böckle »eine stärkere Herausarbeitung der sakramental-ontischen Basis im Moralsubjekt« nennt⁷⁴. Die Grundforderung der Nachfolge Christi, nach Vollkommenheit zu streben, begründet F. Tillmann auch aus der Tradition der Kirche. Der ekklesiologische Gesichtspunkt kommt in diesem Zusammenhang bei der Bedeutung der evangelischen Räte zur Sprache. So hat die Kirche niemals »die volle Nachfolge Christi in allen Ständen«⁷⁵ gelehrt. Die Verschiedenheit der Stände gehört nach Thomas von Aquin »zur Würde und Schönheit der Kirche. Sie bedarf ihrer aber auch um der verschiedenen Aufgaben willen, welche die einzelnen Stände und Berufe innerhalb der Gemeinschaft des mystischen Leibes zu erfüllen haben⁷⁶.«

Dem Streben nach Vollkommenheit hat auch die Aszese zu dienen, die ihre »letzte Tiefe und abschließende Begründung in der Auffassung des Apostels Paulus vom mystischen Leibe Christi und von der Eingliederung der einzelnen Gläubigen in diesen«⁷⁷ erhält.

⁷⁰ Ebd. 179.

⁷¹ Ebd. 186.

⁷² Ebd. 189.

⁷³ Ebd. 191.

⁷⁴ F. BÖCKLE, *Bestrebungen ...*, a.a.O. 426.

⁷⁵ Ebd. 203.

⁷⁶ Ebd. 204.

⁷⁷ Ebd. 230.

Paulus selbst sah sich in mystischer Verbundenheit mit seinem erhöhten Herrn. Sie diente ihm als Grundlage und Voraussetzung seiner Frömmigkeit. Die Gemeinschaft mit Christus ist immer auch Teilhabe an Christi Leiden und Sterben. Wie Paulus sein apostolisches Amt als Teilhabe am Leiden und Sterben Christi charakterisiert, so muß auch der Christ sein Leben gestalten. »Für den Christen ist es eine Gnade, nicht nur an Christus zu glauben, sondern auch für ihn zu leiden«. So wie die Korinther haben die Christen aber auch am Troste teil, um so in die Herrlichkeit des Vaters einzugehen. »Seinen letzten Sinn erhält aber alles Leid aus dem Gedanken des mystischen Leibes Christi selbst (Kol 1, 24)⁷⁸.«

In einem doppelten Gedankengang macht F. Tillmann dies deutlich. In der Gemeinschaft mit Christus muß der Apostel erstens die Leiden Christi ergänzen, nicht in dem Sinn, daß an den Leiden Christi etwas fehle, »vielmehr, daß der Apostel durch Leiden seinem gekreuzigten Herrn immer ähnlicher wird und daß er das ergänzen muß, was noch an der vollen Verähnlichung mit Christus fehlt⁷⁹.« Das Leiden ist aber zweitens nicht nur eine Privatangelegenheit des Apostels, »es kommt vielmehr seinen Gläubigen, dem mystischen Leibe Christi, seiner Kirche zugute. Es ist der Gedanke der Leidenssolidarität der Christusglieder, die Christus als das Haupt der Kirche (Kol 1, 18) zu der lebens- und gnadenvollen Gemeinschaft der Heiligen zusammenschließt. Und jetzt stehen im Organismus des mystischen Leibes Christi »Selbstverleugnung und Leiden nicht mehr als Zeichen des Todes und des Sterbens, sondern als Bereiter des neuen Lebens in Christus. Sie sind immantes Lebensprinzip, weil sie ein Anteil des Leidens Christi sind.⁸⁰.«

F. Tillmann schließt den Gedanken über die Aszetik mit der Forderung, die Aszese, die als Aufgabe für alle Christen wichtig ist, auf die Kirche als Haus Gottes hinzuordnen.

Bei F. Tillmann wird das Kirchenverständnis durch das Bild des Leidens im mystischen Leib Christi an dieser Stelle sicher erweitert, auch durch die Verbindung mit den Heiligen.

Im weiteren geht er auf die Preisgabe und Gefährdung der Nachfolge Christi durch die Sünde ein. Dies erst am Schluß des grundlegenden Teils zu behandeln, entspricht seinem Anliegen, zuerst die positive Seite der Moral zu zeigen.

Für unseren Zusammenhang bleibt hier festzuhalten, daß er hier formal so vorgeht, wie er bereits bei der Darstellung der Quellen getan hat. Zwei Beispiele sollen dies illustrieren: »Gestützt auf die Lehre der Heiligen Schrift hat die kirchliche Überlieferung an dem Unterschiede zwischen Tod- und läßli-

⁷⁸ Ebd. 231.

⁷⁹ Beide Zitate ebd. 232.

⁸⁰ Gesamtzitat: ebd. 232; eingefügtes Zitat nach F. JÜRGENSEMEIER, *Der mystische Leib Christi als Grundprinzip der Aszetik*. Paderborn 1933. 287; hier zitiert 232, Anm. 3.

cher Sünde stets festgehalten und ihn gegenüber Versuchen ihn zu leugnen, verteidigt⁸¹.« Und: »Maßgebend ist aber auch bei der Beurteilung der Schwere einer Sünde das Urteil der Heiligen Schrift, die kirchliche Lehre und das übereinstimmende wissenschaftliche Urteil der Theologen⁸².« Eine inhaltliche Aussage über die Kirche findet in diesem letzten Kapitel nicht statt.

2. 1.1.4. Die Verwirklichung der Nachfolge Christi

Wir wollen im folgenden sehen, ob für F. Tillmann das Kirchenverständnis der Brudergemeinde als mystischer Leib Christi gerade in der praktischen Verwirklichung der Nachfolge Christi neue Akzente gewinnt.

F. Tillmann beginnt mit der Frömmigkeit, die wesentlich vom Leben Jesu, seinem Tod und seiner Auferstehung geprägt ist. »Das aber ist das Entscheidende und Formgebende für alle christliche Frömmigkeit, daß der Erlösungssegen und die Heilsgnade Christi, die Befreiung von der Sünde und die Erfüllung mit dem neuen Leben mystischer Christusgemeinschaft sich nur über den ergießt, der sich in der Heilstat der Glaubenshingabe ihm erschlossen hat⁸³.«

Dadurch entsteht jene Gemeinschaft mit Christus, »die er selbst als eine organische und notwendige im Gleichnis vom Weinstock und den Reben beschrieben hat, die in der Christusmystik des hl. Paulus, in der Idee des mystischen Leibes Christi, eine neue, überaus tiefe und fruchtbare Versinnbildlichung gefunden hat⁸⁴.« Ein neuer Akzent an der Idee des mystischen Leibes Christi wird hier durch das Gleichnis vom Weinstock und den Reben gesetzt. Immer geht es darum, eine persönliche und organische Lebensbeziehung des Einzelnen zu Jesus Christus zu gewinnen.

Im folgenden wird die Kirche als Mittlerin seiner Gnaden und Wahrheit beschrieben. »Indem er eine sichtbare Gemeinschaft aller, die an ihn glauben, begründete und in der Einrichtung des apostolischen und priesterlichen Amtes ihr das Gerüst ihres Aufbaues gab, hat er das Werkzeug geschaffen, an das bis an das Ende der Zeiten die Zuwendung der Heilsgnade für den einzelnen gebunden ist. In seiner Kirche ruht von nun an das Lehr-, Priester- und Hirtenamt, sie ist der ordentliche und regelmäßige Weg, bei ihr liegt nach seinem Willen für alle Menschen das Heil. Für diese seine Stiftung, die er mit göttlicher Autorität und Unfehlbarkeit ausgestattet hat, fordert er Gehorsam und Unterwerfung. Wer sie hört, der hört ihn, und wer sie verachtet, verachtet ihn.« Wie der Vater ihm die Gewalt gegeben hat, so hat er diese an die Apostel d. h. die Kirche weitergegeben. »Das unfaßbare Geheimnis der Kirche ruht

⁸¹ Ebd. 269.

⁸² Ebd. 274.

⁸³ F. TILLMANN, *Handbuch der katholischen Sittenlehre*. Bd. IV, 1: *Die Verwirklichung der Nachfolge Christi. Die Pflichten gegen Gott*. Düsseldorf 1940, Ebd. 22/23.

⁸⁴ Ebd. 23.

ganz auf dem ebenso unfaßbaren Geheimnis seiner gottmenschlichen Persönlichkeit, zu dem allein der Glaube den Zugang erschließen kann⁸⁵.« Das Selbstbewußtsein der Kirche ist einzig und allein in der Gottheit Jesu Christi begründet. »Damit weitet sich die christliche Frömmigkeit nach Inhalt und Umfang zur katholischen Frömmigkeit, in der von nun an alle Frömmigkeit ihre volle Tiefe, ihre endgültige Form und ihre letzte Vollendung findet⁸⁶.« Diese Passage scheint mir in zweierlei Hinsicht bedeutsam zu sein. Zum einen wird das Kirchenverständnis skizziert, sicher so, wie es dem damaligen Erkenntnisstand entsprach. Und zum anderen, und das scheint mir noch wichtiger, wird dieses Kirchenverständnis voll rezipiert in einem »moral-theologischen« Bereich der Frömmigkeit. Die christliche Frömmigkeit habe sich nach Inhalt und Umfang zur katholischen Frömmigkeit zu weiten. Das Bild des mystischen Leibes Christi wird gerade in Abgrenzung gegenüber anderen Einrichtungen als die wesensgemäße Kennzeichnung der Kirche herausgestellt: »Die Kirche ist nicht eine Einrichtung, wie es andere auch sind, sie ist der mystische Leib Christi selbst in seiner sichtbaren Erscheinung auf Erden, der unter uns fortlebende Christus. In der Kirche lebt und waltet sein Heiliger Geist, nur durch sie werden wir unter ihm als das Haupt gestellt und Glieder seines mystischen Leibes, nur in der lebensvollen Verbindung mit ihr bleiben wir selbst fruchtragende Reben am Weinstock Christus, durch sie fließt uns alle Gnade Christi zu: Die Vergebung der Sünden, das übernatürliche Leben der Gotteskindschaft, das ewige Heil. Das ist die Auffassung der Urkirche, das ist auch heute noch der wahre Sinn und die eigentliche Bedeutung der Kirche, mag auch noch so oft das Institutionelle und Rechtliche ihr tiefstes Wesen überdeckt haben⁸⁷.«

Echte Frömmigkeit lebt daher vom Leib Christi her und empfängt von daher ihre Gnadenkräfte. Die katholische Frömmigkeit ist an die Bischöfe und Priester verwiesen, weil sie von Christus zu seinen Dienern und zu Verwaltern der Geheimnisse Gottes bestellt sind. Von daher sind die Sakramente wesentliche Bestandteile der katholischen Frömmigkeit. »Für die katholische Frömmigkeit ist die Kirche zugleich das regulative Prinzip, an dem sie sich selbst mißt und auf ihre Werthaftigkeit prüft⁸⁸.« Die persönliche Frömmigkeit kommt im Glauben und Leben mit der Kirche zum Ausdruck.

Wie schon aus der Wesensbestimmung des Glaubens als übernatürlicher Tugend, als Offenbarungs- und Autoritätsglaube deutlich wurde, wird der Glaube primär als eine persönliche, sittliche Tat des Menschen gesehen. Der Glaube darf aber keine Willkür sein, sondern er muß vernünftig begründet werden. Als »argumenta« der göttlichen Offenbarung werden im Anschluß

⁸⁵ Ebd. 24.

⁸⁶ Ebd. 25.

⁸⁷ Ebd.

⁸⁸ Ebd. 26.

an das I. Vatikanische Konzil Wunder und Weissagungen bezeichnet. »Vor allem aber ist die Kirche selbst, welche in ihrem Dasein, ihrer Wirksamkeit und ihrem Bestand als das *signum levatum in nationes* ein einzigartiges und fort dauerndes Wunder ist, ein Taterweis für die Göttlichkeit der von ihr verkündeten und gehüteten Offenbarung. Damit tritt die kirchliche Lehre auf den Boden der Überzeugung des Neuen Testamente. Der Herr selbst, wie seine Apostel haben sich immer wieder auf den Erweis des Geistes und der Kraft berufen, welche aus ihrer Predigt machtvoll reden und sie Überzeugung weckend begleiten⁸⁹.« Hier wird nicht nur die direkte Verbindung von Christus über das Neue Testament zur Kirche jetzt hergestellt, sondern auch die Geistgewirktheit des Wortes. Die Kirche wird so auch immer unter dem pneumatologischen Gesichtspunkt gesehen. Wer ins Wort hineingeht, wer Jesus Christus begegnen will, tut dies im Geist, wie eben auch das Verkündigen dessen nur im Geist geschieht.

F. Tillmann spricht selbstverständlich auch vom Schutz des Glaubens durch die Kirche kraft ihrer göttlichen Vollmacht und von der Pflicht der Gläubigen, den Gesetzen der Kirche gehorsam zu sein.

Eine wichtige Verwirklichung der Nachfolge Christi besteht in dem Gestaltannehmen des übernatürlichen Glaubens. Das geschieht erstens in der Verlebendigung des Glaubens; zweitens durch die Wandlung, die in der neuen Zielsetzung liegt, die der Glaube hervorruft.

Daraus resultieren einige Forderungen:

1. Die Erfüllung des täglichen Lebens mit dem Geist des Glaubens.
2. Die Erfassung der christlichen Glaubenswahrheiten in ihrem Lebenswert.
3. Die Überwindung des Leidens durch den Glauben.
4. Das Leben in der Kirche

»Die Christusgemeinschaft, welche die kostbare Frucht lebendigen Glaubens ist, stellt den Jünger des Herrn hinein in den Lebensstrom und die Lebenskraft seines mystischen Leibes, der von ihm gestifteten Kirche. Katholischer Glaube ist daher auch nur dann lebensstark und gesegnet, wenn er am inneren wie am äußeren Leben der Kirche vollen Anteil nimmt und hier ein neues und weites Feld seiner Gestaltwerdung findet⁹⁰.«

Die aktive Teilnahme am Leben der Kirche umfaßt drei Bereiche: a) Das Leben mit der Kirche in ihrem inneren Gnadenleben, wie es sich im Opfer und Sakrament, in Kirchenjahr und Gottesdienst darstellt. b) Die Teilhabe am Schicksal und an den Aufgaben der Kirche. c) Die »freudige Unterwerfung unter das Lehr- und Hirtenamt der Kirche. Der lebensstarke Glaube, welcher die Kirche nicht nur in ihrer äußeren Gestalt sieht, sondern ihr Wesen als den Leib Christi erfaßt hat, als die Mittlerin seiner eigenen Lebensgemeinschaft mit dem verklärten Herrn, weiß auch, daß in ihr der Geist lebt und waltet,

⁸⁹ Ebd. 70.

⁹⁰ Ebd. 82/83.

daß der Heilige Geist, den er ihr hinterlassen hat, ihre Wege und Entschlüsse leitet, ihre Gesetze und Forderungen durchdringt und beseelt⁹¹.« Die Autorität ist daher keine erdrückende Last, sondern dankbar empfundene Wegführung. Die Begründung, der kirchlichen Autorität zu gehorchen, wird hier ausdrücklich mit dem Hinweis auf den Heiligen Geist gegeben. F. Tillmann sieht den Hl. Geist sowohl in jedem einzelnen Christen wie aber auch in den Gesetzen und Forderungen des Lehr- und Hirtenamtes⁹² am Werk.

Die Beziehung des Menschen zu Gott, seine Gottesverehrung ist zwar zuerst die persönliche Sache jedes Christen, aber aufgrund seines Gliedseins am Leib Christi auch Sache der Kirche.

Im äußeren Gottesdienst, der hier wohl im Gegensatz zum privaten inneren Gottesdienst des Einzelnen steht, erweist die Kirche Gott Ehre und Anbetung. »Neben die Verwaltung des Wahrheitsgutes in Verkündigung und Lehre tritt als ebenbürtig und gleich wesentlich die Verwaltung des Heilsgutes. Und erst indem sie beides zugleich ist, Spenderin der Wahrheit wie der Gnade Gottes, erfüllt die Kirche ihr Wesen und die ihr von Christus überkommene Aufgabe. Wie eine unsichtbare Kirche eine Fiktion darstellt, welche an der Fülle der Wirklichkeit und des Lebens vorübergeht, so kann auch eine Wort- oder Predigtkirche nicht den ganzen Christus darstellen. Erst die Verbindung des Opfers mit der Verkündigung, des Wortes mit dem Sakrament bringt das Werk Christi in seiner Fülle und Tiefe an das religiös-sittliche Leben heran und stellt es in den Strom der Wahrheit wie der Gnade des Herrn⁹³.« Die Kirche wird hier nicht nur als Verwalterin der Wahrheit, sondern als Spenderin der Wahrheit in Wort und Sakrament gesehen. Ihr Handeln offenbart dadurch die Fülle des Werkes Christi. Die Kirche, die zugleich Brudergemeinschaft und mystischer Leib Christi ist, empfängt die Fülle von Christus, um sie auszuteilen. Der einzelne Christ wird als Glied des mystischen Leibes Christi ebenfalls durch sein Leben und Beispiel das Gnadengeschenk Gottes, das er empfangen hat, sichtbar machen und so weitergeben.

⁹¹ Ebd. 84.

⁹² Vgl. hierzu K. MÖRSDORF, *Kirchengewalt*, in: *LThK* 26 (1961) 218–221. »Kirchengewalt (*potestas ecclesiastica*) ist die vom Herrn zur Erfüllung ihrer Sendung verliehene Gewalt«. Hinweis auf die Gliederung in Weihe- und Hirtenwahl: »Der Sinn dieser Unterscheidung wurde bislang nicht ausreichend erfaßt und in neuerer Zeit weithin verkannt, insbesondere durch die Dreiteilung der Kirchengewalt in Weihe-, Lehr- und Hirtenwahl, wodurch die Polarität des Beziehungsverhältnisses von Weihe- und Hirtenwahl zerstört wird und mit ihr auch die Beziehungen, die der Weihe- wie der Hirtenwahl zu den durch die Trias des Priester-, Lehr- und Hirtenamtes umschriebenen Aufgaben der Kirche eigen sind.« Die funktionale Verschiedenheit beider Gewalten läßt trotzdem ihre Zuordnung erkennen.

⁹³ A.a.O. 201.

2. 1.1.5. Die Ämterlehre

Im folgenden wollen wir die Ämterlehre, so wie sie F. Tillmann in Band IV, 2 des »*Handbuch der katholischen Sittenlehre*«⁹⁴ darstellt, kurz aufzeigen: »Das Lehr- und Hirtenamt ist der Träger und Bürge der Einheit der Kirche und ihrer unüberwindlichen Stärke, das Priesteramt Hüter und Vermittler des in ihr flutenden übernatürlichen Gnadenlebens⁹⁵.« Diese Ämter dienen dem Heile der Menschen und sind dem Papst, den Bischöfen und den Priestern in die Hand gelegt.

Zunächst geht F. Tillmann näher auf das Lehramt ein. Der auferstandene Herr hat im Bewußtsein seiner Vollmacht, die er vom Vater verliehen bekam, seine Apostel ausgesandt, die frohe Botschaft zu künden. »Nicht als eine Lehre, über die man streiten und die man ablehnen kann, sondern als Gottes Wort und Wahrheit, denen man sich in Demut beugen, mit ganzem Herzen unterwerfen und die man im Glauben zu seinem persönlichen Besitz, zur Richtschnur seines Denkens und Lebens machen muß.« Der Auftrag der Apostel besteht in der Weiterführung des Werkes Christi. »Träger des von Christus gewollten und geschaffenen Lehramtes sind die Apostel und ihre Nachfolger, denen er dafür den Beistand des Heiligen Geistes und seine eigene Gegenwart bis zum Weltende versprochen hat. Diese allein sind daher auch die Träger der Offenbarung Gottes, ihre unfehlbaren Hüter und Verkünder; alle anderen empfangen sie aus ihren Händen und sind in die Entscheidung gestellt, ob sie glauben oder nicht glauben, gerettet werden oder verlorengehen⁹⁶.«

Wie der Hl. Geist die Apostel in alle Wahrheit eingeführt hat, so begleitet er auch die Lehrverkündigung der Kirche Christi. »Träger der im Beistand des Heiligen Geistes gewährleisteten Unfehlbarkeit ist die Gesamtheit der Apostel und ihrer Nachfolger, der Bischöfe.« Um die Einheit des Gesamtepiskopats zu gewährleisten, ist einer an die Spitze gestellt worden. »Aus diesem organischen Aufbau, den Christus seiner Kirche gegeben hat, erwächst als seine natürliche Krönung und Vollendung die Unfehlbarkeit des Papstes, so oft er als der oberste Hirt und Lehrer in Ausübung seines apostolischen Amtes eine die ganze Kirche in Sachen des Glaubens oder der Sitte bindende Entscheidung fällt⁹⁷.« Daraus folgt für die Glieder der Kirche die rückhaltlose Unterwerfung und Anerkennung des Lehramtes der Kirche.

Das Priesteramt wird als die Fortsetzung des Hohenpriestertums Christi, das Hirtenamt, das als ein Amt des Dienens charakterisiert wird, als Fortsetzung

⁹⁴ F. TILLMANN, *Handbuch der katholischen Sittenlehre*. Bd. IV, 2: *Die Verwirklichung der Nachfolge Christi. Die Pflichten gegen sich selbst und gegen den Nächsten*. Düsseldorf 1940.

⁹⁵ Ebd. 466 f.

⁹⁶ Beide Zitate ebd. 467.

⁹⁷ Ebd. 468.

des Königtums Christi bezeichnet. Die Gläubigen sollen tatkräftig am Leben und Aufbau der Kirche mitwirken. Dieser Dienst in und an der Kirche kann nur in großer Liebe zu ihr geschehen und nur auf diesem Weg lassen sich die Mängel in der Kirche überwinden. Die Glieder der Kirche werden von der Kirche durch die Sakramente gestärkt, zugleich wird sich die Kirche ihrer Eigenart als fortlebender Christus bewußt, »dessen Leben sie, geheimnis- und gnadenvoll zugleich, in die einzelnen Glieder ihrer Gemeinschaft hinüberleitet«⁹⁸.

2. 1.1.6. Zusammenfassung der Idee der Nachfolge Christi in ihrer ekklesiologischen Bedeutung

Wenn wir hier F. Tillmann so ausführlich zur Sprache gebracht haben, dann deshalb, weil hier der Versuch unternommen worden ist, eine Neukonzipierung der Moraltheologie zu entwerfen, die sehr biblisch fundiert ist. Für unsere Fragestellung war bedeutend zu zeigen, welches Kirchenverständnis der Idee der Nachfolge Christi zugrundeliegt bzw. miteingeschlossen ist. M. E. ist deutlich geworden, daß die Idee des mystischen Leibes Christi den ganzen Duktus der Ausführungen F. Tillmanns durchzieht. Das kommt an verschiedenen Stellen zum Ausdruck.

1. Die Kirche wird als Brudergemeinschaft erfahren, die im Vater-Sohn-Verhältnis verankert und im Gebet Jesu für die Seinen begründet ist. Dieser Gedanke der Brudergemeinschaft, der auch mit dem Stichwort »*communio*« beschrieben werden kann, schafft auch die Möglichkeit der Schulderfahrung einerseits und der Versöhnung andererseits.
2. Diesen Gedanken sieht F. Tillmann bei Paulus im Bild des Leibes zu seinen Gliedern ausgedrückt. Bestimmt wird diese Gemeinschaft durch das *Pneuma* und die eucharistische Speise.
3. Christus ist das Haupt des Leibes, aus dem die Kirche die Fülle der Gnaden schöpft und der die Glieder in Einheit zusammenwachsen läßt.
4. Aus der Beziehung von Gottes- und Nächstenliebe, wie sie uns bei Johannes dargestellt wird, erfolgt die Haltung der Gemeinschaft in brüderlicher Liebe.
5. »Das Sein in Christus« ist die eigentliche Sittennorm. Sie entspringt dem neuen Sein Jesu Christi, das in seiner Auferstehung begründet ist. Die Auferstehung ermöglicht die Idee des mystischen Leibes Christi.
6. Die Kirche ist der Raum, in dem das Evangelium verkündet wird in der Kraft des Geistes von der Ankunft des Messias im Fleische bis zu seiner Wiederkunft.
7. Das Leiden wird als Mit-leiden am mystischen Leib Christi verstanden.
8. In der praktischen Verwirklichung der Nachfolge Christi wird das Bild

⁹⁸ Ebd. 481.

vom Weinstock und den Reben als Zeichen der engen Verbindung der Christen mit ihrem Herrn und untereinander bezeichnet. Die Frömmigkeit bildet dafür das beste Beispiel.

9. Die christliche Frömmigkeit wird erst voll in der katholischen Kirche sichtbar, da der Sohn als fortlebender Christus in seiner Kirche existiert. Das praktische Verhalten der Christen dokumentiert die Katholizität der Kirche.
10. Die Kirche verwaltet die Wahrheit, die ihr vom Herrn übertragen wurde, und spendet sie in Wort und Sakrament aus.
11. Dazu beauftragt ist das Lehr-, Hirten- und Priesteramt der Kirche, dem die Gläubigen gegenüber den notwendigen Gehorsam schulden.

Wir sehen auch aus dieser Zusammenfassung, welche Wandlung im Kirchenverständnis bei F. Tillmann gegenüber der Diskussion in den ersten dreißig Jahren liegt. Die Stellung des Lehramtes ist zwar völlig unbestritten, aber es wird viel weniger formal damit argumentiert. Das Lehramt tritt auch gegenüber den Schriften des AT und NT zurück, die als vorzügliche Quellen moraltheologischer Erkenntnis bezeichnet werden. Das Kirchenverständnis, das keineswegs problematisiert dargestellt wird, ist insgesamt substantieller als in der ersten Periode des Jahrhunderts.

Wir wollen uns nun O. Schilling zuwenden, der von einem anderen Aufbauprinzip her seine Moraltheologie entfaltet, und auch hier die Folgerungen für das Kirchenverständnis herausstellen.

2. 2. DAS AUFBAUPRINZIP DER LIEBE (O. SCHILLING)⁹⁹

2. 2.1. Prinzip und System

O. Schilling hat in zwei Aufsätzen das Aufbauprinzip der Liebe begründet¹⁰⁰. Seine Haltung zu Fragen des Kirchenverständnisses, wie es auch aus den Lehrbüchern hervorgeht, ist weitgehend konstant geblieben.

Unter Berufung auf Thomas und Augustinus nennt er als »Maßstab und Norm des sittlichen Lebens die Liebe¹⁰¹.« Das, was in der Hl. Schrift bereits als Prinzip des Sittlichen erscheint, wird auch in der Tradition bestätigt. »Die *caritas* ist in Wahrheit die Seele des gesamten sittlichen Denkens und Tuns, sie ist die Form der Tugenden, wie Thomas lehrt ... Die im Glauben begründete Liebe ist also Prinzip und Norm des gesamten sittlichen Lebens¹⁰².« Obwohl die

⁹⁹ Vgl. P. HADROSEK, *O. Schilling*, in: *LThK* 29 (1964) 403.

¹⁰⁰ O. SCHILLING, *Das Prinzip der Moral*, in: *ThQ* 119 (1938) 419–426; ders., *Mein moraltheologisches System*, in: *ThQ* 132 (1952) 288–296.

¹⁰¹ Das Prinzip der Moral. 420.

¹⁰² Ebd. 421.

caritas als eindeutige Leitlinie sittlichen Handelns erscheint, wird der Versuch immer wieder unternommen, mit Hilfe eines anderen Prinzips ein System christlicher Ethik zu begründen. Das gilt für J.B. Hirschers Idee des Reiches Gottes und von der Idee der Nachfolge Christi bei F. Tillmann.

Die Kritik O. Schillings an J.B. Hirscher bezieht sich auch auf die Kirchenfrage. Wie O. Schilling J.B. Hirscher sieht, ist es schwierig festzustellen, was J.B. Hirscher mit der Idee des Reiches Gottes ausdrücken will. »Augenscheinlich faßt Hirscher in diesem Prinzip verschiedenartige Ideen zusammen, was wesentlich dazu beiträgt, daß sein ethisches System in Wirklichkeit weder ›organisch‹ noch überhaupt ein einheitliches System ist, daß es nicht, was vor allem zu fordern wäre, homogen, sondern mit heterogenen Bestandteilen durchsetzt und unausgeglichen ist, daß die Linien des Aufbaues nicht klar und harmonisch, sondern willkürlich und verschwommen sind ... Ganz abwegig aber wird der Neuerungsversuch, wenn die unsichtbare und die sichtbare Kirche mit einbegriffen werden. Denn soll das Grundprinzip des sittlichen Denkens und Handelns im christlichen Sinne festgestellt werden, so kann es sich lediglich um das innere Prinzip handeln, woraus die anderen Normen sich ergeben, nicht um ein äußeres Prinzip, und wäre es die Heilanstalt der Kirche, die nicht Ziel, sondern Mittel zur Erreichung des Ziels für die Gläubigen ist¹⁰³.«

Die Idee der Nachfolge Christi, wie F. Tillmann sie vorgetragen hat, ist deshalb nicht geeignet, allumfassendes Prinzip zu sein, da ein großer Teil des sittlichen Lebens »sich im Kampfe gegen ungeordnete Affekte und Neigungen«¹⁰⁴ abspielt. Gerade dies aber blieb dem Herrn erspart. Deshalb bleibt als Grundnorm die *caritas* bestehen.

In seinem 1952 erschienenen Aufsatz setzt sich O. Schilling noch einmal mit F. Tillmann auseinander. Anlaß für diese Kritik ist das 1950 erschienene Buch von P. Haddrösek »Die Bedeutung des Systemgedankens für die Moraltheologie in Deutschland seit der Thomas-Renaissance¹⁰⁵.« Es geht bei der Kritik O. Schillings um das Verhältnis von Schrift und Lehramt.

»Die Heilige Schrift kommt in meiner Moraltheologie durchaus zu ihrem Recht, wenn auch keine Ethik Jesu oder Pauli oder Stücke davon geboten werden, das gehört ja auch nicht zur Aufgabe des Moraltheologen ... Man mag auf diesem Weg noch weitergehen: jedenfalls darf die Heilige Schrift nicht derart betont werden, daß die kirchliche Autorität als *principium formale* und die kirchliche Lehre als *regula formalis* ungebührlich zurücktreten¹⁰⁶.« Sehr eindringlich fügt er hinzu »Man höre doch auf die Stimme der Kirche, deren Urteil eingegeben ist von untrüglicher Weisheit und bestätigt wird durch die Erfahrung von Jahrhunderten. Oder sollte es schon unwissen-

¹⁰³ Ebd. 424/425.

¹⁰⁴ Ebd. 426.

¹⁰⁵ München (MThS. S 2) 1950.

¹⁰⁶ *Mein moraltheologisches System*. 292.

schaftlich sein, so etwas auch nur auszusprechen und auf CIC, c 1366 zu verweisen, der das Urteil vieler hervorragender Päpste widerspiegelt¹⁰⁷?«

2. 2.2. Das Lehr- und Leitungsamt der Kirche als Formalprinzip

In seinen Handbüchern¹⁰⁸ hebt O. Schilling diesen Gesichtspunkt besonders stark hervor. Unter den Erkenntnisquellen der Moraltheologie nennt er: »Die Kirche hat das christliche Lebensgesetz autoritativ festzustellen und zu wahren; sie gewinnt dessen Normen aus Schrift und Tradition. Lehre und Praxis der Kirche bilden deshalb die nächste Regel des Sittengesetzes, Schrift und Tradition die entfernte Regel. Letztere kann man auch als das Materialprinzip der Moral bezeichnen, im Unterschied vom Lehr- und Leitungsamt der Kirche (*principium formale*). Dem Range nach ist demgemäß die kirchliche Lehre die erste Erkenntnisquelle, dagegen der logischen Vernunft nach ist es die Vernunft¹⁰⁹. Die ›vorzüglichste Quelle‹ der Moraltheologie ist also die kirchliche Lehre und nicht, wie F. Tillmann meint, die Hl. Schrift, und die Form oder das ›gestaltende Prinzip‹ ist nicht der ›religiös-sittliche Inhalt‹ der Schrift, sondern das Lehramt der Kirche¹¹⁰.« Die kirchliche Tradition und das Lehramt erweisen sich angesichts des Problems des Subjektivismus als unentbehrlich. »Erstere zur Ergänzung und Erklärung des Schriftwortes, letzteres zur Bewahrung der Tradition und zur absolut zuverlässigen Auslegung von Schrift und Überlieferung¹¹¹.«

Die Verbindlichkeit der kirchlichen Lehre wird nun näher charakterisiert: »Auf dem Gebiet der kirchlichen Lehre voran stehen die unfehlbaren feierlichen Entscheidungen über das ganze Sittengesetz; diesen gleich stehen förmlich und feierlich bestätigte Bestimmungen von Partikularsynoden und römischen Kongregationen, sowie Lehren des gesamten kirchlichen Lehrkörpers, wenn eine vom Papst festgestellte Übereinstimmung herrscht (allgemeine und gewöhnliche Lehrverkündigung [C. c. 1323 § 1], dargestellt durch Katechismen, vor allem den *Cat. Rom.*, Hirten schreiben usw.). Streng festzuhalten sind sodann die sonstigen päpstlichen Lehrentscheidungen sowie die in der allgemeinen Form bestätigten Entscheidungen von Kongregationen oder Partikularsynoden; solchen autoritativen Äusserungen gebührt Ehrfurcht und Gehorsam. Damit sind zugleich auch die Haupturkunden der Tradition aufgeführt; ihnen reiht sich an die kirchliche Praxis (disziplinäre und liturgische Gesetze), dann folgen der Geltung nach das Zeugnis von Patristik, Ge-

¹⁰⁷ Ebd. 295/296.

¹⁰⁸ O. SCHILLING, *Grundriß der Moraltheologie*. Freiburg 1949; ders., *Handbuch der Moraltheologie*. Bd. 1. Stuttgart 1952.

¹⁰⁹ Bei der Formulierung »der logischen Vernunft nach ist es die Vernunft« liegt bei O. Schilling eine Tautologie vor.

¹¹⁰ *Grundriß*. 6/7.

¹¹¹ Ebd. 8.

schichte und theologischer Wissenschaft sowie die stete Gewohnheit der Gläubigen. Das in Übereinstimmung mit der Kirche so Bezeugte steht dem Dogma gleich¹¹². « Mit dem letzten Satz sind die vorher angebrachten Unterscheidungen praktisch aufgehoben. Diese Haltung hat sich bei O. Schilling durchgehalten¹¹³.

Bei der Begriffsbestimmung der Moraltheologie wird auch auf den mystischen Leib Christi Bezug genommen. Dieser Gedanke wird im weiteren nicht entfaltet. »Die Moraltheologie ist demgemäß als Wissenschaft vom menschlichen Handeln zu definieren, das aus überlegter Willenszustimmung hervorgeht und durch die *Caritas* auf Gott als Zielgut und Endziel bezogen wird. Durch diese übernatürliche Zielbestimmung, die den Glauben an die Erlösung durch Christus, den Mensch gewordenen Gottessohn, an die Eingliederung in seinen geheimnisvollen Leib, in den lebendigen Organismus, den die Gläubigen mit Christus bilden, an die durch ihn erfolgte Geistesendung voraussetzt, unterscheidet sich die christliche Moral (Sittenlehre) durchaus von der antiken und jeder anderen Sittenlehre¹¹⁴.«

Das Lehramtsverständnis als Formalprinzip wird konsequent durchgeführt. Mit der Ablehnung der Idee der Nachfolge Christi wird auch die Idee des mystischen Leibes Christi bei O. Schilling nicht inhaltlich näher ausgeführt. Sein Kirchenbegriff ist wesentlich formal bestimmt. Das Prinzip der *caritas* hat daher keinen näheren Einfluß auf das Kirchenverständnis, da die Kirche eine dem Moralprinzip¹¹⁵ vorgegebene Größe ist.

2. 3. DAS »IN-CHRISTUS-JESUS-SEIN« ALS WESENSBESTIMMUNG DER MORALTHEOLOGIE

Unter dieser Perspektive soll auf zwei Beiträge eingegangen werden, die in ihrer Christusbezogenheit für den Zeitabschnitt bis zum II. Vatikanischen Konzil charakteristisch sind. J. Kraus¹¹⁶ und N. Krautwig¹¹⁷ zeigen damit

¹¹² Ebd. 9.

¹¹³ Dies bestätigt eine Durchsicht der verschiedenen Auflagen, so ist der *Grundriß* zum erstenmal bereits 1922 erschienen.

¹¹⁴ *Handbuch der Moraltheologie*. A.a.O. (s. Anm. 108) 1/2.

¹¹⁵ Wir wollen hier nicht näher auf die Unterscheidung von Idee und Moralprinzip eingehen, wie sie durch das Werk von F. TILLMANN entstanden ist und in der darauf einsetzenden Diskussion zum Tragen kam. Vgl. dazu P. HADROSSEK, a.a.O. (s. Anm. 105) 329–333; P. HADROSSEK weist auch darauf hin, daß zu Beginn des 19. Jhdts. »Kirche und christliches Leben« die Aufgabe der Systematiker bestimmt. Als Namen nennt er: Probst, Martin, Deutinger, W. Fuchs, Jocham, Rietter und Schmid.

¹¹⁶ Zum Problem des christozentrischen Aufbaues der Moraltheologie, in: *DT* 30 (1952) 257–272.

¹¹⁷ »Entfaltung der Herrlichkeit Christi«. Eine Wesensbestimmung katholischer Moraltheologie, in: *WiWei* 7 (1940) 73–90.

zugleich, daß die Frage nach der Kirche trotz F. Tillmann einerseits und O. Schilling andererseits nicht eine Kernfrage für die Moraltheologie war.

2. 3.1. *Die Entfaltung der Herrlichkeit Christi (N. Krautwig)*

Die Moraltheologie hat es, da auf das sittliche Handeln ausgerichtet, immer mit dem Wesen des Menschen und damit des Christen zu tun.

Die christliche Existenz, die durch die Taufe begründet ist, bedeutet Teilnahme am Lebensschicksal Jesu Christi. Mit der Taufe sind wir eingetaucht in Jesus Christus. »Das ›In-Christus-Jesus-sein‹ ist eine personale Gemeinschaft, in der zwei selbständige Personen sich in realer Verbundenheit gegenüberstehen. Die Verbundenheit mit Christus ist – so drücken wir dies Geheimnis aus – pneumatischer Art, insofern der erhöhte Christus uns mit seinem Geiste durchglüht und durch ihn sein Wesensbild in uns in neuer Wirklichkeit ausprägt¹¹⁸.« N. Krautwig nennt dieses Verbundensein auch kosmisch, da wir Menschen als Geschöpfe in ebenbildlicher Weise das Wesen Christi in uns tragen.

»Das Wesen der christlichen Existenz, die durch die Taufe begründet ist, ist also inhaltlich ein ›In-Christus-Jesus-sein‹. Formell betrachtet ist es ein reales, personales, pneumatisches Verbundensein mit Christus, das seine natürliche Voraussetzung in einer kosmischen Verbundenheit hat¹¹⁹.« Die Aufgabe, die sich aus dem christlichen Sein für das christliche Handeln ergibt, ist, Jesus Christus in uns wirken zu lassen, »damit er in den geöffneten Geist eindringen und dort die Herrlichkeit seines Wesens, das er in uns durch Natur und Gnade hineingesenkt hat, entfalten kann ... Aus dem ›In-Christus-Jesus-sein‹ als dem Wesen christlicher Existenz ergibt sich die Christusentfaltung als christliche Lebensaufgabe«¹²⁰. N. Krautwig unterscheidet den pneumatischen Christus vom geschichtlichen Christus. Erstere ist das tragende Element unseres Handelns als Christen, letztere das bewegende Element. »Christliches Handeln ist gnadenhafte Christusentfaltung durch Nachfolge Christi¹²¹.« Es gibt nur eine einzige letzte Norm des Handelns, die Person Jesu Christi. Der Gedanke des »In-Christus-Jesus-sein« wird trinitarisch erweitert, indem der Vater als Ziel des Lebens Christi auch das Ziel des Lebens des Christen ist und der Hl. Geist als bewegende Kraft des christlichen Handelns bestimmt wird.

Die Grundhaltung des christlichen Lebens ist die *caritas*. Abschließend definiert N. Krautwig die Moraltheologie als »die Wissenschaft von der Entfaltung der Herrlichkeit Christi durch Nachfolge Christi, die als Ziel den Vater und als bewegende Kraft die *Caritas* des Hl. Geistes hat«¹²².

¹¹⁸ Ebd. 78.

¹¹⁹ Ebd. 80.

¹²⁰ Ebd. 81.

¹²¹ Ebd. 85.

¹²² Ebd. 99. Diese Ausführungen hätten durchaus – auch im Anschluß an F. Tillmann – ekklesiologisch erweitert werden können.

2. 3.2. *Der christozentrische Aufbau der Moraltheologie (J. Kraus)*

Im Anschluß an I. Zeiger¹²³ wird die Forderung nach einem christozentrischen Aufbau der Moraltheologie formuliert. J. Kraus zitiert Th. Soiron – und hier taucht auch der Gedanke vom Leib Christi auf –, der schreibt: »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-Lehre¹²⁴.« Das »In-Christus-Jesus-sein« ist das Entscheidende christlicher Existenz und damit auch christlichen Handelns. Letzte Norm ist die Person Jesu Christi.

Mit Jesus Christus ist zugleich die Finalität des Schöpfungswerkes Gottes sichtbar geworden. In ihm ist der Gegensatz von Natur und Übernatur überwunden. »Das Schöpfungswerk Gottes findet seine Krönung und Vollendung in der Neuschöpfung in Jesus Christus¹²⁵.« Jesus Christus schafft und gründet die Kirche, deren Haupt er ist. Christus ist das Prinzip der Neuschöpfung.

J. Kraus zieht aus dem Gedanken der Neuschöpfung zwei Schlußfolgerungen: »1. die Finalität Gottes ist das letzte Prinzip alles schöpferischen Wirkens. Natur wie Übernatur 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. 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 Übernatur wurde, in ihre systematische Darstellung hineinnehmen ... 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 hat¹²⁶.«

¹²³ *Katholische Moraltheologie heute*, in: StZ 134 (1938) 143–153.

¹²⁴ TH. SOIRON, *Das Christusgeheimnis und das christliche Leben*, in: WiWei 13 (1950) 99, zit. nach J. KRAUS, a.a.O. (s. Anm. 116) 258. Anm. 4.

¹²⁵ J. KRAUS, ebd. 268.

¹²⁶ Ebd. 271/272.

Diesen beiden christologischen Ansätzen von N. Krautwig und J. Kraus widersprach O. Schaffner¹²⁷. Er bezeichnet Gott zugleich als höchstes Prinzip und oberste Norm des sittlichen Lebens, nicht die Person Jesu Christi oder das »In-Christus-Jesus-sein«. Gott ist »*principium* und *finis* zugleich ..., Ausgang und Ziel aller Kreaturen, Erfüllung und Vollendung allen Seins¹²⁸.« Von daher muß das »Grunddogma« des Glaubens, die Trinität, im Mittelpunkt stehen.

O. Schaffner geht dann auf die Diskussion um das Grundprinzip der Moraltheologie ein und sieht es als seine Aufgabe an, »zu zeigen, wie die einzelnen Grundbegriffe sich zusammenordnen und zurückführen lassen auf ein letztes und einziges Grundprinzip, das gerade diese Vielfalt und diesen Reichtum ausmacht und auszudrücken vermag«¹²⁹: zu Gott, dem Vater, durch Jesus Christus im Heiligen Geist.

Aus diesen Diskussionsbeiträgen von N. Krautwig, J. Kraus und O. Schaffner sehen wir, daß innerhalb der Moraltheologie eine sehr starke Tendenz zu einer theologischen Fundierung des Moralprinzips vorhanden war, die bei N. Krautwig und J. Kraus sehr stark christologisch¹³⁰, bei O. Schaffner trinitarisch ausgeprägt war. Die Linie auf die Kirche hin wurde nur bei J. Kraus kurz angedeutet.

2. 4. DIE SITTLICHKEITSLEHRE ALS KÖNIGSHERRSCHAFT GOTTES (J. STELZENBERGER)¹³¹

Bei J. Stelzenberger finden wir nach der Idee der Nachfolge Christi von F. Tillmann und der *caritas* als Moralprinzip bei O. Schilling die Moraltheologie als »die wissenschaftliche Darstellung der Sittlichkeitslehre der Königsherrschaft Gottes«¹³². Der Wissenschaftscharakter der Moraltheologie wird nicht dadurch beeinträchtigt, daß sie Glaubenswissenschaft ist. »Grundlage ist die Lehre Jesu von der neuen Gerechtigkeit oder dem neuen Verhältnis des

¹²⁷ O. SCHAFFNER, *Das Moralprinzip*, in: *TbQ* 143 (1963) 1–21.

¹²⁸ Ebd. 5.

¹²⁹ Ebd. 14/15.

¹³⁰ Auch A. AUER, *Anliegen heutiger Moraltheologie*, in: *TbQ* 138 (1958) 275–306, fordert eine ontologische Fundierung der Moraltheologie, die für ihn in der Wahrheit des Seienden liegt. »Da der philosophischen Ethik die heilsgeschichtliche Kategorie fehlt, um das Sein der Dinge zu bestimmen, bedarf es der dogmatischen Ergänzung.« Sie kann für A. AUER nur darin bestehen, daß Christus das Zentralobjekt der Theologie sei und damit auch der Moraltheologie.

¹³¹ J. STELZENBERGER, *Lehrbuch der Moraltheologie*. Die Sittlichkeitslehre der Königsherrschaft Gottes. Paderborn 1953, 1965. Wir zitieren hier die zweite Auflage, da keine Änderung zur ersten Auflage für unsere Fragestellung vorhanden ist.

¹³² Ebd. 18.

Menschen in der *basileia* ... Selbstverständlich schließt die Sittlichkeitslehre der Königsherrschaft Gottes die Vernunft mit ein. Sie ist von Gott dem Menschen als Richtpunkt moralischen Verhaltens gegeben¹³³.«

J. Stelzenberger verweist in seinem Buch an keiner Stelle auf die Kirche als Leib Christi. Im Streit um die Erkenntnisquellen stellt er zuerst fest, daß die Moraltheologie ausgesprochen »traditionsgebunden und autoritär« sei¹³⁴. Die erste und höchste Erkenntnisquelle bildet für ihn »die übernatürliche Offenbarung oder *revelatio divina*¹³⁵.« Gemäß der Feststellung, daß die Moraltheologie traditionsgebunden sei, führt er unter den Methoden u. a. auch die historische an. »Die historische oder geschichtliche Methode behandelt die einzelnen Fragepunkte nach ihrem Erscheinen in der Vergangenheit der Theologie¹³⁶.« Er fordert eine Verbindung der Methoden und gibt keiner – wie z. B. bei F. Tillmann der positiv-spekulativen – den Vorzug.

Nach der biblischen Erklärung des Basileiabegriffes wird das Leben des Menschen in der *basileia* in drei Etappen gegliedert. 1. Durch die Taufe als Initialsakrament gelangt der Mensch zum Eintritt in die *basileia*. 2. Die göttliche Lebenskraft, die freies unverdientes Geschenk Gottes ist, begleitet den Menschen. 3. Letztes Ziel des Menschen in der Königsherrschaft Gottes ist die Vollendung der Kindschaft Gottes.

Im Abschlußkapitel kommt J. Stelzenberger auf das Wesen der Kirche zu sprechen. Drei Merkmale der Kirche nennt er: »I. Die Kirche ist wesentlich auf die *basileia* bezogen. II. Die sichtbare Kirche ist Erscheinungsform der Königsherrschaft Gottes. III. Soziologisch ist die Kirche ebenso vollkommene Gesellschaft wie Gemeinschaft¹³⁷.«

Wir sehen hier bei J. Stelzenberger, daß das Moralprinzip – auch wenn er es nicht ausdrücklich als solches bezeichnet – der Königsherrschaft Gottes direkte Auswirkung auf das Kirchenverständnis hat. Die Kirche ist nicht die *basileia* selbst, sondern sie ist bezogen auf die *basileia*, »d. i. das durch Christi Menschwerdung und Erlösungstod bewirkte neue Verhältnis der Menschen zu Gott, das im Endäon vollendet wird. Sie ist nicht blutleerer, äußerer Rechtsapparat, sondern lebensvolles Heil, Vermittlerin göttlichen Lebens¹³⁸.« Die Kirche, die an keiner Stelle als der mystische Leib Christi bezeichnet wird, weist demnach auf die *basileia* hin, ihre sichtbare Gründung ist Erscheinungsform der *basileia*, aber sie hört wie alle irdische Erscheinungsform auf.

¹³³ Ebd. 19.

¹³⁴ Ebd. 20.

¹³⁵ Ebd. 29.

¹³⁶ Ebd. 35.

¹³⁷ Ebd. 365.

¹³⁸ Ebd. 365/366.

2. 5. DAS KIRCHENVERSTÄNDNIS VON B. HÄRING NACH SEINEM HANDBUCH »DAS GESETZ CHRISTI«¹³⁹

Wer im ausführlichen Stichwortverzeichnis dieses Handbuches nachschaut, wird eine beachtliche Anzahl an Stellenverweisen unter »Kirche«, »Leib Christi« u. ä. finden. Auch hier wird unsere Frage sein, in welchem Zusammenhang und Verhältnis »das Gesetz Christi« auf das Kirchenverständnis einwirkt.

2. 5.1. *Christus als Ziel der Moraltheologie*

»Die Norm, die Mitte und das Ziel der christlichen Moraltheologie ist Christus. Das Gesetz des Christen ist kein anderes als Christus selber in Person ... Das christliche Leben darf nicht einseitig vom formulierten Gesetzeswort her verstanden werden, ja nicht einmal primär vom fordernden Willen Gottes her, sondern immer vom schenkenden Willen Gottes her ... Das christliche Leben ist Nachfolge Christi, aber nicht ein äußeres Nachahmen Christi, auch nicht nur ein äußeres Nachfolgen in Liebe und Gehorsam, sondern zuallererst Leben in Christus¹⁴⁰.« Dieses In-Christus-sein schließt das Gliedsein in seinem Reich und das Erfastsein von seinem Reich ein.

Ziel der Darstellung ist es, einerseits die Tugendlehre deutlicher in den Blick zu bekommen, andererseits aber auch den Zaun des Gesetzes zu beachten. Christus selbst ruft die Menschen an. Die Menschen müssen sich diesem Ruf stellen in ihrem sittlichen Verhalten. »Jeder sittliche Akt will nicht nur Verantwortung vor Gott und verantwortliche Pflege eines einzelnen anrufenden Wertes sein, sondern immer auch mehr oder weniger Verantwortung für den Nächsten und für die natürliche und übernatürliche Gemeinschaft, in der wir stehen und auf die nicht nur unsere einzelnen sittlichen Entscheidungen, sondern unser ganzes religiös-sittliches Sein ausstrahlt. Das Geheimnis vom *Corpus Christi mysticum* bringt uns diese Wahrheit zu vollem Bewußtsein: in der Wort-Gemeinschaft mit Gott, in Christus stehen, besagt unmittelbar in der Gemeinschaft mit allen Gliedern des Leibes Christi sein und handeln¹⁴¹.« Diese Äußerungen zeigen, in welcher Richtung B. Häring seine Moraltheologie aufzubauen versucht. Die Idee der Nachfolge Christi, wie sie F. Tillmann ausgeführt hatte, wird durch die ergänzenden Beiträge von J. Kraus und N. Krautwig weitergeführt zum Leben in Christus. Als Zentralbegriff der Sittlichkeit führt er die Verantwortung ein, die von daher die Wort-Gemeinschaft mit Gott prägt. Diese Wort-Gemeinschaft korrespondiert mit der

¹³⁹ Das Gesetz Christi. Moraltheologie dargestellt für Priester und Laien. Freiburg 1954, München 1967.

¹⁴⁰ Ebd. (1. Aufl.) 39.

¹⁴¹ Ebd. 96/97.

Gemeinschaft mit allen Gliedern seines Leibes. Auch für B. Häring ist die Idee der Nachfolge Christi ohne das Bild vom *Corpus Christi mysticum* nicht zu deuten.

2. 5.2. *Der in die Nachfolge Christi gerufene Mensch*

B. Häring sieht die Moral dann erfüllt, wenn sie die Christusgemeinschaft zum Mittelpunkt hat und sich in der Nachfolge Christi ausprägt.

Fundament dieser Sittenlehre ist die gnadenhafte Eingliederung in Christus. »Gelebte Nachfolge vollzieht sich als Betätigung der seinhaften Bindung an Christus in Liebe und Gehorsam¹⁴².« Der Gedanke der Nachfolge Christi wird hier durch Liebe und Gehorsam deutlich gemacht. »In Christus sein heißt in sein Reich aufgenommen sein. Das Glied sein im Reiche Christi (am Leibe Christi) verlangt von uns den verantwortlichen Einsatz unserer Person mit all ihren individuellen Kräften für das Reich Christi, für unseren Nächsten ... Gebot und Gesetz gelten auch in der Nachfolge Christi¹⁴³.« Das Sein in Christus, von daher im Reiche Christi, das mit dem Leib Christi identifiziert wird, fordert die Beziehung zum Nächsten. Sie drückt unsere Beziehung zu Gott aus, der uns Christus als Geschenk seiner Gnade als Wort gesandt hat. Christus ist das Wort, in dem der Vater uns ruft. In seiner Nachfolge, in unserem Liebesgehorsam, beantworten wir den Ruf Gottes. Da in Christus der Dialog von Gott her eröffnet wurde, muß seine Person, sein Wirken zuerst zur Sprache kommen. Der Mensch ist dann als der zur Nachfolge Gerufene zu betrachten. Daraus folgt für die Moraltheologie ein dialogischer Aufbau.

Die Nachfolge des Menschen fordert eine ganzheitliche Entwicklung von Leib und Seele. So wie Christus alles im Menschen anspricht, Verstand und Wille, Herz und Gemüt, so tut es auch der fortlebende Christus, die Kirche. »Sie (die Kirche) ist sichtbar und unsichtbar zugleich, überirdisch und ganz auf der Erde. Es gibt keinen sicheren Weg zur Leib-Seele-Ganzheit als den Vollzug der Nachfolge Christi im Mitleben mit der Kirche¹⁴⁴.« Die christliche Persönlichkeit findet ihre höchste Erfüllung im Gliedsein am mystischen Leibe Christi. »Das *Corpus Christi mysticum* hat nicht nur, wie andere Gemeinschaften, ein durch Stellungnahme wirkendes Führungszentrum in einem seiner Mitglieder: Christus ist das geborene Führungszentrum und zugleich das innere Kraftzentrum.« Christus wirkt in dieser Gemeinschaft und steht in ihr »mit der höchstmöglichen Solidarität¹⁴⁵.« Christus ist gegenwärtig durch das Wir seines mystischen Leibes, nicht nur in der Ich-Du-Bezie-

¹⁴² Ebd. 100.

¹⁴³ Ebd. 100/101.

¹⁴⁴ Ebd. 113.

¹⁴⁵ Ebd. 122.

hung. Diese Gegenwart zeigt sich in den Sakramenten, der Lehre, der Leitung und dem Beispiel der Kirche.

Zwischen dem Haupt und den Gliedern des mystischen Leibes besteht eine einzigartige Beziehung. Christus, das Haupt, nimmt alles in seine Fülle auf und schenkt es zugleich seinen Gliedern.

Im Leiden Christi, das von B. Häring gleichsam als Ruf verstanden wird, hat die Kirche ihre Fülle. Dieser Ruf muß von der Kirche durch ihr Leiden, ihr Mitleiden, beantwortet werden. Hier kommt aber gerade die unüberbrückbare Differenz zwischen Christus und der Kirche zum Ausdruck, da das Handeln, auch das Leiden der Kirche, durch die sündhafte Gebrochenheit des Menschen immer wieder eingeschränkt wird.

Der Gedanke des Teilhabens an der Fülle Christi wird noch unter der Überschrift »*Der kultische Mensch*« vertieft. Die Sakramente erhalten von hier ihre Bedeutung. Höhepunkt des Kultes ist der Kreuzestod Christi »als die kultische Tat des größten Gehorsams und der liebendsten Hingabe an den Vater, als die größtmögliche Heimholung des Menschen und der Welt in den Tempel der Gottesverehrung«¹⁴⁶.

Die Haltung der Nachfolge Christi in Liebe und Gehorsam ist also in der Tat der Liebe und des Gehorsams Jesu Christi selbst begründet. Im Bereitsein des Kreuztragens hat der Christ Anteil am Opfer Christi. »Die Sakramente haben nur dann ihre volle kultische Bedeutung, wenn der Christ sie als Auftrag und Kraft zur Nachfolge Christi des Gekreuzigten empfängt zur Verherrlichung des Vaters¹⁴⁷.« Da das kultische Geschehen den Menschen in all seinen Lebensbereichen umfaßt, ergreift es nicht nur die individuelle Person. Die Sakramente als sichtbare Zeichen des Kultes sind Sakramente der Gemeinschaft, des mystischen Leibes Christi. »Durch die Sakramente wächst die menschliche Person hinein in die Gemeinschaft der Kirche. Insbesondere gilt dies von den drei prägenden Sakramenten. Das Weihe sakrament steht ganz und gar im Dienste der Kultgemeinschaft des Leibes Christi. Die Buße ist Wiederversöhnung nicht nur mit Gott, sondern auch mit der Kirche. Die Eucharistie ist Vereinigung mit Christus ... Das Sakrament der Ehe verbindet zwei Menschen, indem es sie auf besondere Weise mit Christus und der Gemeinschaft seines mystischen Leibes verbindet. Die Ehe schafft in der Kirche eine Kirche im kleinen (*ecclesiola*) als Gliedgemeinschaft der Großkirche und gibt dadurch der Kirche das natürliche Wachstum¹⁴⁸.«

B. Häring greift in diesem Zusammenhang einige dogmatische Erkenntnisse auf, die besonders durch das II. Vatikanische Konzil ihre Bestätigung erfuhren. Dies gilt zwar weniger für die kultische Einschränkung des Weihe sakraments¹⁴⁹, wohl eher für den Gedanken der Wiederversöhnung, der im *Ordo*

¹⁴⁶ Ebd. 138.

¹⁴⁷ Ebd. 138/139.

¹⁴⁸ Ebd. 139.

¹⁴⁹ Für die neuere Diskussion der Frage nach dem Wesen des Priestertums sei verwie-

Poenitentiae Eingang gefunden hat, und für das Verständnis der Ehe als *ecclesiola*¹⁵⁰.

Die Haltung der Nachfolge Christi, die im Opfer Christi ihren Ursprung hat, darf keinesfalls im Sinne der Nachahmung verstanden werden. Viele Taten des Lebens Jesu sind unnachahmbar. »Nur auf dem Weg der lebendigen Ein-gliederung und Nachfolge erschließt sich uns in Christus die Fülle alles Gu-tens. Nachfolge setzt das Jünger-sein voraus: das Stehen in der Gnade, die Einwurzelung in die Gesinnung Christi durch die göttlichen Tugenden, die vom Heiligen Geist geschenkte Gelehrigkeit und die Bereitschaft zum Ge-horsam gegenüber dem in der Kirche fortlebenden und lehrenden Christus. Die Kirche trägt die Worte Christi weiter im Heiligen Geist, der auch uns ge-lehrig macht. Er ist der Geist Christi. Darauf sei mit Nachdruck hingewiesen, um zu zeigen, daß die ganze in Christus gesetzte und geoffenbare Fülle der Gnade und Wahrheit, vor allem unser Sein-in-Christus durch den Heiligen Geist und in der Kirche zu betrachten ist, wenn wir Christus als die Sitten-norm bezeichnen¹⁵¹.«

Nur wer sich auf den Weg als Jünger macht, wird kraft des Hl. Geistes die Wahrheit erkennen. Dieser Geist Christi, der die Worte Christi durch die Kirche weiterträgt, befähigt uns, in Christus zu sein. Ohne dieses geist-ge-schenkte In-Christus-sein in der Kirche können wir Christus nicht als Ziel unseres sittlichen Handelns betrachten.

Christus ist zugleich Wesensbild des Vaters und Urbild des zu seiner Kind-schaft Berufenen. In Christus kommt die Gottesbildlichkeit des Menschen zu ihrer einzigartigen Ausprägung. »Die Gottesbildlichkeit des Menschen und die Nachfolge Christi sind die zwei Gesichtspunkte (im Grunde nur einer), in denen die gesamte Moraltheologie und damit die zusammenfassende Sitten-norm gipfelt¹⁵².«

Diese Sittennorm wird vermittelt durch das menschliche Gesetz, das somit zur Erfüllung der göttlichen Ordnung beiträgt. Auch wenn diese Gesetze unvollkommen sind, so haben sie doch »in ihrem innersten Kern eine himm-lische Sicherheit. Die Kirche hat ja für ihre gesetzgeberische Führungsauf-gabe den Beistand des heiligen Geistes, so daß sie nichts Sündhaftes und in den wesentlichen Dingen nichts Falsches befehlen kann¹⁵³.« Dadurch ist sie die »unfehlbare Wächterin der Sittlichkeit«.

sen auf P. J. CORDES, *Sendung zum Dienst*. Exegetisch-historische und systematische Studien zum Konzilsdekreten »Vom Dienst und Leben der Priester«. Frankfurt (FTS 9) 1972; vgl. auch W. KASPER, *Neue Aspekte im Verständnis des Priesteramtes*, in: *ThPQ* 122 (1974) 3–13; ders., *Sein und Sendung des Priesters*, in: *GuL* 51 (1978) 196–212.
¹⁵⁰ Siehe Synodenbeschuß »Christlich gelebte Ehe und Familie«, in: *Gemeinsame Sy-node der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland*. Offizielle Gesamtausgabe I. Freiburg Basel Wien 1976. 423–457; den Einleitungstext S. 411–423 schrieb F. BÖCKLE.

¹⁵¹ A.a.O. 254.

¹⁵² Ebd. 255.

¹⁵³ Ebd. 290.

B. Häring betont besonders die Sicherheit der Kirche, die ihr durch den Heiligen Geist geschenkt ist. »Die irdische Unvollkommenheit und damit die Problematik alles Menschlichen« fallen dabei kaum mehr ins Gewicht. Die Unvollkommenheit wird positiv gewendet, da sie die Kirche dazu zwingt, selbst immer von neuem auf Christus zu schauen. Auch die Kirche als *Corpus Christi mysticum* »lebt im Recht, das heißt sie braucht den gesetzlichen Rahmen ihres Lebens, aber sie lebt nicht durch das Recht, nicht vom Recht allein, sondern sie lebt durch die Liebe Christi und die Gnade des Heiligen Geistes und durch die Gnadenfülle und Liebe ihrer Glieder, wozu freilich auch der Gehorsam gegen ihre Gesetze gehört. Die Gesetzgebung ist ein Teil des Hirtenamtes, des Liebesamtes der Kirche¹⁵⁴.«

Der rechtliche Charakter der Kirche wird hingegen ordnet auf die Liebe Christi und die Gnade des Heiligen Geistes. Gesetz und Lehre werden in ihrer Bedeutung keineswegs geschmäler. Sie dürfen aber nicht isoliert vom Geschehen in der Gemeinschaft der Kirche betrachtet werden, das auch durch das Leben der Heiligen geprägt ist. Die erste Aufgabe des Menschen ist es, von Jesus Christus zu lernen. »Nicht nur der historische Christus, wie er in den Evangelien dargestellt ist, ist unser Lehrer, sondern der ganze Christus, der historische und der mystische Christus, der in Seiner Kirche fortlebt und uns durch sie in jeder Zeit die besonderen Aufgaben zeigt und Sein Beispiel immer in konkreter Veranschaulichung auseinanderlegt im Leben der großen Heiligen¹⁵⁵.«

Für das sittliche Verhalten sind somit die Gemeinschaft der Kirche, das Gesetz, das von der Autorität der Kirche vorgelegt wird, wie auch das Leben der Heiligen von Bedeutung.

2. 5.3. *Die kirchliche Gestalt der Nachfolge Christi*

Die kirchliche Gestalt wird nun noch näher entfaltet. Ausgangspunkt ist für B. Häring, wie schon aus dem Vorherigen deutlich, die Nachfolge im dankbaren Empfangen der Lehre, Weisung und Gnade von der Kirche. Auf die Kirche hin, »die er Sich als Braut und als Gefäß Seiner Gnade und Wahrheit erworben hat¹⁵⁶, hat Christus sein ganzes Wirken und Leiden geordnet, »zur Auferbauung des Reiches Gottes auf Erden«. Das Fundament unseres religiös-sittlichen Lebens muß in »Lehre, Leitung und Gnadenwirken der Kirche« liegen. Der Hinweis auf Lehre, Leitung und Gnade legt nahe, daß für die kirchliche Gestalt der Nachfolge Christi die Ämterlehre und die Sakramentenlehre besonders wichtig ist.

¹⁵⁴ Ebd. 291.

¹⁵⁵ Ebd. 175.

¹⁵⁶ Ebd. 988.

2. 5.3.1. Die Ämter der Kirche

Die drei Ämter der Kirche müssen für unser gesamtes christliches Leben bestimmend sein.

1. »Nur vom Lehramt der Kirche können wir die unverfälschte Wahrheit des Glaubens und die Weisung zum Guten empfangen. Auch die Heilige Schrift ist nicht eine von der Kirche losgetrennte Lehrquelle, sondern sie ist der Kirche anvertraut¹⁵⁷.« Deshalb ist auch die Moraltheologie als Wissenschaft eine »Funktion des kirchlichen Lehramtes«. Schon in der Vergangenheit haben sich die Kirchenväter und -lehrer bemüht, in lebendiger Verbindung mit der Kirche die Glaubens- und Sittenlehre systematisch darzustellen und der jeweiligen Zeit anzupassen. »Für ein vertieftes theologisches Verständnis ist zwar ein stetes Zurückgehen auf Schrift und Tradition unbedingt vonnöten, aber in der von der Kirche gebilligten und unter ihren Augen gelehrt Dogmatik und Moraltheologie wie auch im kirchlichen Leben tritt uns die lebendige Tradition entgegen¹⁵⁸.« Es ist daher nicht möglich, unmittelbar aus der Heiligen Schrift ohne Berücksichtigung der kirchlichen Moraltheologie die richtige Beurteilung sittlichen Handelns zu finden.
2. »Das Priesteramt der Kirche sagt uns, daß wir nur soweit an der Gnade und Herrlichkeit Christi teilnehmen, als wir uns an die Kirche wenden. Nur in der Kirche können wir Gott würdig preisen, nur durch die Kirche empfangen wir die Ströme der göttlichen Gnade. Unsere Frömmigkeit muß, um kirchlich zu sein, eine ‚priesterliche‘ Frömmigkeit sein, das heißt hineingenommen in das priesterliche Gotteslob und die priesterliche Gnadenvermittlung der Kirche, empfangend und wirkend zugleich¹⁵⁹.« Während beim Lehramt der Gesichtspunkt der unverfälschten Wahrheit hervorgehoben wird, wird beim Priesteramt das Augenmerk auf die Frömmigkeit gelegt. Das Priesteramt ist Zeichen für die Kirchlichkeit der Frömmigkeit.
Dieser hohen Wertschätzung der »priesterlichen« Frömmigkeit entspricht auch die Präferenz, die B. Häring dem Weihe sakrament unter den Sakramenten einräumt.
3. Im Hirtenamt wird die Hirtenliebe Christi zu seiner Kirche sichtbar. »Jeder, der aktiv teilhat am Hirtenamt der Kirche und jedes Glied der Kirche, muß alle Gesetze und Anweisungen der Mutter Kirche im Lichte der großen Hausregel des Gottesreiches, der Liebe Christi zu Seiner Kirche und

¹⁵⁷ Ebd. (Die Diskussion über das Verhältnis von Lehramt und Theologie ist nach dem II. Vatikanum in ein anderes Bezugsverhältnis gerückt worden; vgl. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*. Einführung in den Begriff des Christentums. Freiburg Basel Wien 1976. 366–375.)

¹⁵⁸ Ebd. 988.

¹⁵⁹ Ebd. 989.

der Liebe der Kirche zu Christus und allen erlösten Seelen, zu sehen versuchen¹⁶⁰. « Kein Christ darf sich durch das »Menschlich-Allzumenschliche in der Kirche« abschrecken lassen, sondern muß dadurch zu größerem Eifer angespornt werden. Dies geschieht besonders »im Geiste kindlicher Liebe und vertrauensvoller Gehorsamsbereitschaft gegenüber dem Hirtenamt der Kirche¹⁶¹. « Das Aktiv-teilnehmen wird hier als Gehorsamstat des einzelnen Gliedes der Kirche beschrieben, das weitgehend im Befolgen der Gesetze zu sehen ist. Problematisch scheint hier nicht nur die Reduzierung der aktiven Teilnahme auf die Bereitschaft zum Gehorsam, sondern die mehr oder minder große Bagatellisierung des »Menschlich-Allzumenschlichen«. Das Spannungsverhältnis von Befehl im Sinne der Anordnung, auch wenn sie »menschlich-allzumenschlich« ist, und Gehorsam kommt hier nicht in den Blick.

Daß gerade hier eine der Kernfragen der Moraltheologie und damit auch des sittlichen Verhaltens der Christen liegt, wurde ja bei der Diskussion von »*Humanae Vitae*« deutlich¹⁶². »Der mündige, vollwertige Mitarbeiter im Weinberg des Herrn«¹⁶³, wie B. Häring den Laien kennzeichnet, wird immer im Zusammenhang mit dem Gehorsam gegenüber der kirchlichen Hierarchie genannt.

2. 5.3.2. Die Sakramente

Wenn wir an dieser Stelle noch einmal gesondert auf die Sakramente hinweisen, dann soll damit auf die sehr große Bedeutung hingewiesen werden, die B. Häring den Sakramenten als Stärkung für das religiös-sittliche Leben zuspricht. Das kommt an vielen Stellen zum Ausdruck. Er sieht die Bekehrung des Menschen zur Kirche im Licht der Reich-Gottes-Struktur der Sakramente. »Die Wesensbeziehung der Bekehrung zur Reich-Gottes-Wirklichkeit wird besonders stark unterstrichen und näher erklärt durch den heilsozialen, kirchlichen Charakter der heiligen Sakramente¹⁶⁴. « Das Reich Gottes wird sichtbar im fortlebenden Christus der Kirche. Hier wird im übrigen auch der Einfluß J. Stelzenbergers sichtbar. »Gerade die Sakramente sind (neben Lehr- und Hirtenamt) die grundlegenden Aufbauelemente der Kirche nach ihrer sichtbaren und unsichtbaren Reich-Gottes-Wirklichkeit ... »Die Sakramente bezeichnen und bewirken die Einverleibung in die Kirche. Als Zeichen der Kirche sind die Sakramente Gnadengeschenke in der Gemeinschaft und im Hinblick auf die Gemeinschaft, die aufzubauen und zu vertiefen sie bestimmt sind¹⁶⁵. «

¹⁶⁰ Ebd.

¹⁶¹ Ebd. 990.

¹⁶² Auf die damit verbundene Problematik werden wir noch ausführlicher eingehen.

¹⁶³ A.a.O. 892.

¹⁶⁴ Ebd. 416.

¹⁶⁵ *Directoire épiscopal*, n. 4 cf. n. 11, éd BONNE; Presse p. 41. f und 45; zit. bei B. HÄRING, ebd. 417. Anm. 41.

Die Bekehrung des Menschen, seine Hinwendung zu Gott und die Sakramente stehen in sehr engem Zusammenhang. Die Wirkssprache der Sakramente zeigt, »daß die Bekehrung in ihrem tiefsten Kern ein Geschenk und eine Wirkung der Gnadenfülle und des apostolischen Geistes der Kirche ist, daß sie gnadenhafte Eingliederung und Verpflichtung zur Dankbarkeit gegenüber der Kirche bedeutet, daß sie darum aus ihrem Wesen heraus ein Verhältnis der Solidarität gegenüber der Kirche und die Verpflichtung, sich für ihre Anliegen einzusetzen, begründet. Bekehrung ist Einverleibung in Christus und bedeutet darum auch ›Ein-Leib-Werden‹ mit allen, die zu Christus gehören, mit allen Gliedern der Kirche. Darum steht die Bekehrung unter der Sanktion, unter dem Lebensgesetz: So echt und beständig wird die Bekehrung, so aussichtsreich wird ihre Vertiefung sein, als man sich ernst bemüht, ein lebendiges, solidarisch fühlendes, aktiv mitwirkendes Glied des Reiches Gottes (der Kirche) zu werden. Wer nicht in der Kirche mit ihr und für sie leben, fühlen, kämpfen, leiden will, hat sich noch nicht bekehrt, ist noch nicht ins Reich Gottes eingetreten¹⁶⁶.« In einer Anmerkung präzisiert B. Häring das Verhältnis von Reich Gottes und Kirche. »Die Kirche ist nicht einfachhin das Reich Gottes. Sie ist das ›Quasi-Sakrament‹ des Reiches Gottes in dieser Weltzeit¹⁶⁷.«

Diese Aufforderung, Glied im Reiche Gottes zu werden, wird besonders bei den »Bekehrungssakramenten« Taufe und Firmung deutlich. Die Taufe ermöglicht das Gliedsein am Leibe Christi. Die Firmung vollendet das in der Taufe von Gott Begonnene. Der Einsatz für das Reich Gottes ist die konsequente Antwort des in den beiden Sakramenten geschehenden Heilshandelns Gottes. Dieser Aspekt wird von B. Häring verschiedentlich hervorgehoben, daß aus der Bekehrung, aus der Begegnung mit Christus im Geschenk der Sakramente, der aktive Einsatz für das Reich Gottes sichtbar wird. Dieser Einsatz wird besonders in einer tiefer werdenden Bekehrung zu Christus deutlich. Taufe und Firmung als Bekehrungssakramente sind auf die heilige Eucharistie hingeordnet. »Da diese das wirkkräftige Zeichen der Einheit und der Liebe in Christus und der Kirche ist, so ist offenbar, daß auch die Bekehrung aus ihrem innersten Wesen heraus auf eine immer stärkere und wirksamere Liebeseinheit mit der Kirche und allen ihren Gliedern hinzielt.

Eucharistie bedeutet Einheit aus der Kraft sich opfernder Liebe. So verlangt das Wesen der auf die Eucharistie hingerichteten Bekehrung einen immer wachsenden Opfergeist, eine stets zunehmende Hingabebereitschaft für die Kirche¹⁶⁸.« Dieser so hohen Stellung der Eucharistie entspricht von daher

¹⁶⁶ B. HÄRING, a.a.O. 417.

¹⁶⁷ Ebd. 417. Anm. 42.

¹⁶⁸ Ebd. 417/418. Zur neueren Diskussion um die Eucharistie als Opfer vgl. TH. SCHNEIDER, *Die neuere katholische Diskussion über die Eucharistie*, in: *EvTh* 35 (1975) 497–524.

auch eine besondere Hervorhebung des Priesters, der in einzigartiger Nähe zum Opfer Christi steht.

Diese Bekehrung, die in der Hingabe Jesu Christi für uns begründet liegt, äußert sich im Sakrament der Buße. Das Bußsakrament, darauf weist B. Häring hin, hat einen »heilssozialen, kirchenbezogenen Charakter¹⁶⁹.« »Die rechte Verkündigung der unlöslichen Zusammenhänge zwischen Reich Gottes und Bekehrung, zwischen der Reich-Gottes-Struktur der Sakramente und der Bekehrung, muß jedem Christen das Bewußtsein zum festesten Besitz machen, daß es sich beim Bußsakrament nicht um ein ›nacktes‹ Beichtgebot handelt, sondern um das gnadenreiche Pochen des Gottesreiches, um die heiligen Rechte der Liebesgemeinschaft der Kirche, um den Heimweg zu Christus, den es nur geben kann in der Liebesgemeinschaft seiner Braut, der Kirche, um ein neues, tiefes Ja zur Sühne und Dankesbindung an die Gemeinschaft des Reiches Gottes¹⁷⁰.«

Diese Hinweise auf die Bedeutung der Sakramente für die Moral zeigen die tiefe ekklesiologische Verwurzelung der Moraltheologie B. Häring's. Sie wird auch in anderem Zusammenhang herausgestellt. »Die wesenhafte Gestalt der Kirche ist ihre jungfräuliche Brautschaft für Christus. Die Kirche ist die in jungfräulicher Liebe Christus verählte Braut, die nichts anderes im Sinn hat als Christus, die mit brennender Lampe ihrem Bräutigam entgegengeht. Die Ehe ist ein sakramentales Bild und Gleichnis der jungfräulichen reinen, starken Liebe zwischen Christus und der Kirche. Die Jungfräulichkeit ist aber nicht nur sakramentales Bild, sondern unmittelbar gelebte Darstellung der Brautschaft der Kirche und besondere Teilhabe daran.

Darum bedarf es auch keines Sakramentes der Jungfrauenweihe, weil Jungfräulichkeit an sich schon ganz unmittelbar auf der Linie der in Taufe, Firmung und Eucharistie gegebenen Teilhabe am Leben der Kirche liegt¹⁷¹.«

2. 5.4. Zusammenfassung

Aus den Darlegungen können wir mit Recht sagen, daß bei B. Häring noch stärker als bei F. Tillmann das Kirchenverständnis ein durchgehend formendes Prinzip ist. B. Häring hatte selbstverständlich den Vorteil, die gesamte Diskussion seit F. Tillmanns Nachfolge Christi einarbeiten zu können. Die Vertiefung des »In-Christus-sein«, wie wir es bei J. Kraus und N. Krautwig kennengelernt haben, konnte ebenso berücksichtigt werden, wie das Cariitasprinzip O. Schillings und die Königsherrschaft Christi, wie sie uns bei J. Stelzenberger begegnet ist. Diese Vertiefung im Ausgangspunkt hatte eine

¹⁶⁹ A.a.O. 418.

¹⁷⁰ Ebd. 418/420.

¹⁷¹ Ebd. 1116/1117.

dichte ekklesiologische Ausprägung zur Folge, wie sie in der deutschen Moraltheologie im 20. Jahrhundert vorher noch nicht vorhanden war.

Halten wir die wesentlichen Merkmale noch einmal fest:

1. Christus ist das Ziel der Moraltheologie. Christliches Leben ist Nachfolge Christi in Liebe und Gehorsam, Leben in Christus. Das schließt das Gliedsein in seinem Leib ein.
2. Das Geheimnis vom mystischen Leib Christi umfaßt zweierlei: einmal in der Wortgemeinschaft mit Gott stehen, zugleich damit mit allen Gliedern seines Leibes. Als sittlicher Zentralbegriff, der dies näher verdeutlicht, wird die Verantwortung eingeführt.
3. Die Kirche als der fortlebende Christus gliedert den Menschen kraft ihrer Gnade ein und ermöglicht ihm den Weg zur Nachfolge, die sich im vielfältigen Einsatz für das Reich Gottes zeigt.
4. Christus ist das Haupt der Kirche. Er begegnet uns in der Kirche durch die Sakramente, in der Lehre, der Leitung und dem Beispiel der Kirche.
5. Durch das Leiden Christi hat die Kirche die absolute Fülle, soweit sie vom Haupte ausgeht. Die Glieder der Kirche müssen durch ihr religiössittliches Handeln die Liebe Gottes zu den Menschen beantworten.
6. Die Kirche trägt die Schuld und das Versagen ihrer Glieder. Hier wird die unüberbrückbare Differenz zwischen Christus und seiner Kirche deutlich, da er – frei von Sünde – nicht Ursache böser Handlungen werden kann.
7. An der Fülle Christi hat die Kirche auch in der Feier des Kreuzesopfers als der größten kultischen Tat Jesu Christi Anteil.
8. Im Heiligen Geist trägt die Kirche die Worte Christi weiter, die den Jünger Christi zur Nachfolge herausfordern sollen.
9. Die Nachfolge fordert Gehorsam gegenüber Lehre und Autorität der Kirche, wie sie sich im Lehr- und Hirtenamt zeigt. Die Lehrautorität der Kirche wird an keiner Stelle in Frage gestellt.
10. Die Sakramente sind »die grundlegenden Aufbauelemente der Kirche«. Sie stehen im engen Zusammenhang mit der Bekehrung des Menschen zu Gott.
11. Die Kirche ist das »Quasi-Sakrament« des Reiches Gottes in dieser Welt.
12. Die Kirche als Braut Christi findet ihren tiefsten Ausdruck in der Jungfräulichkeit.

Das Kirchenverständnis bildet für B. Häring die wesentliche Voraussetzung moraltheologischer Überlegungen. Das ekklesiiale Moment wird in dieser moraltheologischen Konzeption durchgehend mitreflektiert.

Die lehramtsmäßige Grundlage dieses Kirchenverständnisses ist dabei selbstverständlich. Die sakrale Struktur der Reich-Gottes-Wirklichkeit durchdringt alle Bereiche. Die Nachfolge in Liebe und Gehorsam erfährt dadurch eine Vertiefung gegenüber dem Ansatz von F. Tillmann.

Als nächstes Handbuch ist die von G. Ermecke verfaßte »*Katholische Moraltheologie*« darzustellen. Mit diesem Beitrag findet die Zeit der Neukonzipierung der Handbücher bis zum II. Vatikanischen Konzil ihren Abschluß. Das Kirchenverständnis in seiner konzentriertesten Form findet sich in dem Aufsatz von B. Häring in der Festschrift für K. Rahner¹⁷².

Die dort vorgetragenen Überlegungen dürfen zugleich auch als Höhepunkt des ekklesiologischen Bemühens bis zum II. Vatikanischen Konzil gelten¹⁷³.

2. 6. ZUM KIRCHENVERSTÄNDNIS VON G. ERMECKE¹⁷⁴

2. 6.1. Kirche als Voraussetzung

Während wir bei F. Tillmann und B. Häring – wenn auch nuanciert anders – feststellen konnten, daß die Kirche nicht nur eine unbefragte Voraussetzung, sondern gleichzeitig auch eine mitzureflektierende Größe sei, zeigt sich G. Ermecke ganz in der Tradition von J. Mausbach verpflichtet. Im Vorwort faßt er die Aufgaben seines Anliegens in mehrerer Hinsicht zusammen: »Wesentlich blieb auch in diesem I. Band als methodisch-systematischer Gesichtspunkt das Anliegen der katholischen Moraltheologie heute. Die christologische Synthese und die spekulative Vertiefung bei gleichzeitiger Berücksichtigung der Nähe zur Verkündigung der Frohbotschaft von der Nachfolge Christi im apostolischen Dienste an der Verherrlichung Gottes durch die Auferbauung seines Reiches in Kirche und Welt¹⁷⁵.«

Die Absicht des Lehrbuches zielt zunächst auf die Erforschung und systematische Darstellung der sittlichen Wahrheit. »Sie (die Moraltheologie) stellt damit das von der Kirche vorgelegte *Praedicandum* dar, während es Sache der Pastoral ist, es in ein *Praedicabile* umzuformen, damit der Verkünder der Frohen Botschaft von der Nachfolge Christi die rechte *Praedicatio* vornehmen kann¹⁷⁶.« Die Kirche stellt als objektive Größe etwas vor, was die Moraltheologie darzustellen hat. Die Moraltheologie dient der Wahrheit am be-

¹⁷² B. HÄRING, *Das Geheimnis der Kirche im Spiegelbilde christlicher Moral*. A.a.O. (s. Anm. 3).

¹⁷³ Die Durchsicht der 8. Auflage »*Das Gesetz Christi*« ergab, daß die Aussagen über die Kirche mit denen der 1. Auflage übereinstimmen. Vgl. zu dieser Auflage die Rezension von J. GRÜNDEL in: *ThRv* 66 (1970) 234–237.

¹⁷⁴ Besonders berücksichtigen wir das Handbuch: J. MAUSBACH – G. ERMECKE, *Katholische Moraltheologie*. Erster Band: *Die allgemeine Moral*. Die Lehre von den allgemeinen sittlichen Pflichten der Nachfolge Christi zur Gleichgestaltung mit Christus und zur Verherrlichung Gottes in der Auferbauung seines Reiches in Kirche und Welt. Münster 1959. Dieser Band ist von G. ERMECKE selbst verfaßt.

¹⁷⁵ Ebd. III.

¹⁷⁶ Ebd. IV.

sten, wenn sie die sittlichen Normen der von der Kirche verkündeten Offenbarungswahrheiten darlegt. Die Normen sind positiv zu begründen aus der Lehre der Kirche und damit aus Schrift und Tradition, spekulativ aus der Lehre vom natürlich und übernatürlichen Sein des Menschen. Aus diesem Grunde wird hier eine Fundamentalmoral der allgemeinen Moral vorausgeschickt, die die Moral entlasten und ihre Arbeit zugleich erleichtern und vertiefen soll. »Aber nicht nur die Anregungen aus dem Bereich der neueren Philosophie wurden nach Kräften und im Rahmen dieses Lehrbuches der Moraltheologie beachtet. Es kam vor allem darauf an, die sittlichen Normen nicht bloß vom natürlich-geschöpflichen Sein, sondern vom Sein des neuen Menschen in Christus und seiner Kirche herzuleiten¹⁷⁷.«

Mit diesen Darlegungen ist der zu beschreitende Kurs G. Ermeckes klar abgesteckt. Die sehr starke deduktive Fundierung der Moral impliziert die Kirche als eine feste Größe, aus der heraus die Moraltheologie die sittlichen Normen ableitet. G. Ermecke versucht dies in der Fundamentalmoral auch inhaltlich aufzuzeigen.

2. 6.2. *Das Kirchenverständnis der Fundamentalmoral*

G. Ermecke unterscheidet die Fundamentalmoral als »die wissenschaftliche Lehre von den Grundlagen des sittlichen Handelns und Lebens« von der Sittenlehre, »die Wissenschaft von den Normen des sittlichen Handelns und Lebens ist«¹⁷⁸. Die Fundamentalmoral wird im engen Sinn definiert als »die Wissenschaft von den metaphysischen und den theologischen Seinsgrundlagen des sittlichen Handelns und Lebens«. Materialobjekt der Fundamentalmoral »ist das Wirken des Menschen bzw. des Christen als eines zum freien Willen berufenen, befähigten, menschlich-geschöpflichen und erlösten Seins. Formalobjekt ist dieses Wirken als Seinsentfaltung des Menschen und Christen im Hinblick auf das von der Moraltheologie zu behandelnde sittliche Sollen. Diese Hinordnung auf die Moraltheologie und ihre Normenlehre unterscheidet die Fundamentalmoral auch von der Metaphysik und Dogmatik, die das Sein des Menschen an sich, also weder in direkter Hinordnung auf die Moraltologic noch unter dem normativen Gesichtspunkt betrachten¹⁷⁹.« Grundlagen der Fundamentalmoral bilden die dogmatische Lehre der Kirche und die thomistische Metaphysik wie die Theologie des Seins. Die Fundamentalmoral geht methodisch ontologisch-deduzierend vor, vom Sein zum Sollen.

Diese Seinsentfaltung bringt G. Ermecke in verschiedener Hinsicht zum Ausdruck, als die allgemeine metaphysische Lehre vom Wirken, als die Lehre

¹⁷⁷ Ebd. VI.

¹⁷⁸ Ebd. 1.

¹⁷⁹ Ebd. 2.

vom geschöpflichen Wirken und schließlich als die theologische Lehre vom Wirken des Christen als Entfaltung des neuen Seins und Lebens in Christus¹⁸⁰. In diesem Zusammenhang spricht er vom »mystisch-sakumentalen neuen Sein in Christus«, in das der Erlöste hineinwächst. »Der Erlöste wird in den in seiner Kirche fortlebenden und -wirkenden Christus eingegliedert. Gliedwerdung bedeutet seinsmäßige Teilhabe an dem Eingegliederten, und zwar durch Verähnlichung und Lebensgemeinschaft.« Die Teilhabe geschieht in formaler und materialer Hinsicht. Formal: Diese Teilhabe ist keine Ergänzungsteilhabe, sondern vielmehr eine Vollendungsteilhabe. Material: Diese Teilhabe bezieht sich »auf die in Christus als Ursprung, Urbild und Wirkursache (Ur-Sakrament) bestehende Vermählungseinheit von Natur und Gnade ...«

Die Eingliederung in Christus als Teilhabe an der in ihm verwirklichten Vermählungseinheit bedeutet, daß der Erlöste seinsmäßig in sie eingegliedert wird, und zwar so, wie sie historisch einmalig und für immer geprägt ist; denn Eingliederung, Glied-wertung bewirkt eine Verähnlichung (empfangene) Teilnahme an der gottmenschlichen Gestalt Christi zur (mitarbeitenden) Teilnahme an seiner Erlöser-Sendung¹⁸¹. « Die Berufung wird sichtbar im unauslöschlichen Merkmal der Sakamente Taufe, Firmung, Priesterweihe. Der Christ nimmt nicht nur an der Gestalt Christi, sondern auch am Gehalt seines Lebens teil. »Der sakmentale Charakter vermittelt selbst nur die bloße Christusbildlichkeit. Erst die heiligmachende Gnade als Teilhabe am Leben Christi schenkt die lebendige Christusbildlichkeit des Christen als *alter Christus*¹⁸².« Auch die Eingliederung in Christus durch die Kirche geschieht in mehrfacher Weise. »Die Eingliederung in Christus geschieht durch die Kirche, den fortlebenden Christus, aber hinein in den historisch geprägten Christus. An seiner Menschwerdung nimmt der Erlöste teil, aber nur durch die Eingliederung in die Gestalt und den Gehalt des durch Kreuzestod und Auferstehung gezeichneten und in seiner Kirche durch seinen Heiligen Geist fortlebenden und -wirkenden Christus. Da der verklärte Christus in seiner Kirche fortlebt und -wirkt, ist die Eingliederung in ihn auch die Eingliederung in seinen mystischen Leib. Der Erlöste wird Glied der Kirche, der einen, heiligen, katholischen und apostolischen. Diese ihre äußeren Merkmale soll er mittragen und also auch mitverantworten, weil er an ihrem Grund, an der Christusgemeinschaft der Kirche teilhat. Ihm ist die Kirche nicht bloß die Heilsvermittlerin und der mystische Leib, sondern das heranwachsende Reich Gottes¹⁸³.«

¹⁸⁰ Ebd. 8–14.

¹⁸¹ Ebd. 14/15.

¹⁸² Ebd. 15. G. ERMECKE hat auch an anderer Stelle diesen Gedanken entfaltet: *Die Stufen der sakumentalen Christusbildlichkeit als Einteilungsprinzip der speziellen Moral*, in: TH. STEINBÜCHEL–TH. MÜNCKER, Hrsg., *Aus Theologie und Philosophie*. Düsseldorf 1950. 35–48.

¹⁸³ G. ERMECKE, *Katholische Moraltheologie* I. 15.

Weiterhin bedeutet das Leben in Christus die Teilnahme am Leben des dreifältigen Gottes. Die christlichen Wirkrelationen sind in vierfacher Weise zu bestimmen als in Christus sein, in der Kirche sein, gegenüber den Mitmenschen und den Sachdingen.

»In der Kirche ist jedes Glied Christi eingegliedert in das große neue Wir der Gemeinschaft der Erlösten und zu ihrer aktiven Mitgestaltung nach dem Maße der Berufung befähigt und verpflichtet¹⁸⁴.« Alles christliche Sein und Wirken hat seinen direkten Bezug zum dreipersönlichen Gott, als Schöpfer- und Erlösergott und zu dem in der Kirche heranwachsenden Reich Gottes. G. Ermecke versucht, die Kirche nicht nur, wie wir sehen, als eine objektiv-vorgegebene Größe, sondern auch als eine auf das Reich Gottes hinzielende Gestalt in dieser Fundamental moral aufzuzeigen. Dem formalen Kirchenverständnis korrespondiert ein metaphysisches Kirchenverständnis, das konsequent »aus der dogmatischen Lehre der Kirche« und der »Theologie des Seins« abgeleitet ist.

2. 6.3. *Das Kirchenverständnis in der allgemeinen Moral*

Wie in Lehrbüchern üblich, beschäftigt sich G. Ermecke in den ersten Kapiteln mit Einleitungsfragen. Er bezeichnet die Moral in erster Linie als Glaubenswissenschaft. Der Glaube ist das erste, aber nicht das einzige Erkenntnisprinzip, da es auch der philosophischen und erfahrungswissenschaftlichen Erkenntnis bedarf, »um die aus der Einheit von Natur und Gnade folgenden sittlichen Wahrheiten vollständig zu erfassen. Wegen ihrer Bindung an das kirchliche Lehramt und ihrer Verpflichtung zum Dienst am Reich Gottes ist die Moral eine kirchliche Wissenschaft«. Dies kommt auch in der Definition der Moraltheologie zum Ausdruck, die der Fundamental moral sehr nahe kommt. Die Moraltheologie ist »die theologische Wissenschaft von den aus dem neuen Sein in Christus sich herleitenden sittlichen Normen für die Nachfolge Christi zur Gleichgestaltung mit Christus und zur Verherrlichung Gottes in der Auferbauung seines Reiches in Kirche und Welt¹⁸⁵.« G. Ermecke betont die enge Verbindung von Dogmatik und Moral. Letztere bezeichnet er im Anschluß an J.S. Drey, einem der großen Tübinger Theologen des 19. Jahrhunderts, als »umgewandte Dogmatik«.

Die Moral befaßt sich mit der Norm des inneren und äußeren Lebens der Glieder Christi in ihrem mystischen Leib und in ihrem Apostolat an der Welt. Gerade deshalb scheint es G. Ermecke besonders wichtig, ein Einheitsprinzip zu finden, das Theorie und Praxis des sittlichen Lebens in gleicher Weise zusammenhält. »Die Nachfolge Christi zur möglichst vollkommenen Gleichgestaltung mit ihm und zur Teilnahme an seinem Erlösungs-

¹⁸⁴ Ebd. 17.

¹⁸⁵ Ebd. 22.

werk, oder die Lebensgestaltung in Christus durch Nachfolge zur Gleichgestaltung mit Christus und zur werkzeuglichen Teilnahme an der Verherrlichung Gottes in der Auferbauung seines Reiches in Kirche und Welt, das ist das Grundprinzip der Moral in Wissenschaft und Leben. Es ist ontologisch, dynamisch-final und normativ¹⁸⁶. « In diesem Prinzip ist auch die Aufgabe der beiden besonderen Pflichtkreise, des religiösen und des irdischen, enthalten. Der religiöse Pflichtkreis bezieht sich auf die Gleichgestaltung mit Christus und damit ruft er uns zur Teilnahme an der Verherrlichung Christi im Kult der Kirche auf. Der irdische Pflichtkreis handelt »vom sittlich verpflichtenden Apostolat zur Auferbauung des Reiches Gottes in Kirche und Welt«¹⁸⁷. « Hier wird ein ähnlicher Gedankengang wie bei B. Häring sichtbar, der auch das Kultische in der Kirche als Antwort des Menschen auf den Ruf Christi in die Nachfolge einbezog.

G. Ermecke nennt vier Voraussetzungen einer Ethik aus christlicher Existenz. 1. Das Einfügen in die Tradition ethischer Wahrheitserkenntnisse, die Christen gewonnen haben. 2. Die Anerkennung der Glaubensnorm der Kirche als absolut verbindlich. 3. Sich anregen lassen bei den philosophischen Forschungen von den Glaubensaussagen. 4. Sich hingeordnet wissen auf die in der Offenbarung von Gott geschenkte Vollendung der ethischen Wahrheit in der moraltheologischen Wahrheit. Garant dieser Offenbarung und der daraus folgenden christlichen Existenz ist das sichtbare kirchliche Lehr- und Hirtenamt. Das Leben in und mit der Kirche »als Lebens- und Liebesgemeinschaft in Christus«, vermittelt besondere »christliche Kraftquellen«¹⁸⁸. Diese Sicht der Kirche wird durch das vielfältige Wirken in der Geschichte untermauert, wobei natürlich zu fragen bleibt, ob der Hinweis »trotz mancher Ärgernisse« das Fehlverhalten wie die Sündhaftigkeit der Kirche in ausreichendem Maße kennzeichnet. Nach wie vor bietet die Kirche die besten Voraussetzungen zur Verchristlichung der Welt in Gerechtigkeit und Liebe. In der Auseinandersetzung mit der protestantischen Ethik werden als kontroverse Punkte herausgestellt: 1. die Lehre von der Erbsünde und ihren Folgen, 2. die falsche Auffassung des Heilsglaubens und die daraus resultierende schroffe Trennung zwischen Glaube und Sittengesetz, 3. der Zustand des Gerechtfertigten. Als 4. Punkt nennt G. Ermecke »die Bekämpfung der Kirche als der unfehlbaren Lehrerin der christlichen Wahrheit und der Trägerin der Gnadenmittel und Seelsorge¹⁸⁹. « G. Ermecke sieht zwar bei den Protestanten ernsthafte Versuche der Überwindung der Gegensätze, nennt aber als Problem, daß den Protestantenten »das einheitsstiftende Lehramt und darum auch eine einheitliche protestantische Dogmatik und Moral fehlt¹⁹⁰. «

¹⁸⁶ Ebd. 26.

¹⁸⁷ Ebd.

¹⁸⁸ Ebd. 34.

¹⁸⁹ Ebd. 40.

¹⁹⁰ Ebd. 41.

Eine christlich-philosophische Ethik bleibe bei den Protestanten außer Betracht. Der entscheidende Kontroverspunkt zwischen katholischer und protestantischer Moral liegt für ihn in der Erbsündenlehre begründet. Im sozialen Bereich plädiert er für eine engere Zusammenarbeit, über deren Grundsätze die Kirche wacht. In der Quellenfrage nimmt G. Ermecke den Standpunkt ein: »Die theologische Wissenschaft stützt sich auf die von Gott geoffenbarte Wahrheit, die vom kirchlichen Lehramt (*regula fidei proxima*) aus Schrift und Tradition (*regula fidei remota*) geschöpft und mit absoluter Wahrheit und Verbindlichkeit allen Menschen verkündet wird¹⁹¹.« Wichtigste Quelle für die Moral bilden demnach die unfehlbaren Lehrentscheidungen der Päpste. Es folgt die Aufzählung anderer Äußerungen des *magisterium ordinarium* der Kirche, die auf gleicher Stufe stehen. Die Stellung anderer Lehrmeinungen wie Enzykliken, päpstlicher Ansprachen etc. folgt. Auch hier stellt sich dasselbe Problem, das auch schon bei O. Schilling angeprochen wurde, nach der Wertigkeit der Aussagen. G. Ermecke weist selbst in einem späteren Aufsatz darauf hin, wenn er schreibt, wie wichtig »die genaue Charakterisierung kirchlicher Lehräußerungen nach ihrem Gewissheitsgrad und den diesen entsprechenden Zensuren«¹⁹² sei.

Auch die Liturgie wird – ähnlich B. Häring – als Quelle der Moral bezeichnet, da sie die Lebensform des mystischen Leibes ist. Jedes Glied des mystischen Leibes hat nach seinem Grade an der Auferbauung des mystischen Leibes Anteil. Alle Getauften nehmen »aktiv-rezeptiv« daran teil. »Lehr- und Hirtenamt dienen letztlich dem Priesteramt und seiner Auswirkung in der *dispensatio mysteriorum Dei*¹⁹³«. Methodisch optiert G. Ermecke für die spekulativ-mystische Methode, die den »Aussagen der Offenbarung, des kirchlichen Lehramtes, der Dogmatik und Exegese« besonders nahe steht. »Sie geht von der Vermählungseinheit von Natur und Gnade in Christus und seinen Gliedern aus, um aus dieser Einheit des neuen Seins die Normen für die Nachfolge Christi herzuleiten¹⁹⁴.« Ganz in der Tradition von J. Mausbach erfährt bei G. Ermecke das Sittliche seine tiefste Deutung in der Verherrlichung Gottes. Zu dieser Verherrlichung ist der Mensch alleine nicht fähig. »Dazu bedarf er der gnadenvollen Eingliederung in Christus, die ihm durch Glaube und Sakrament im mystischen Leib der Kirche zuteil wird¹⁹⁵.« Aus dieser Eingliederung in den Leib Christi folgt, daß der Christ auch am Welterlöserwirken des Herrn in seiner Kirche teilnehmen muß. Das Wesen

¹⁹¹ Ebd. 43. In seinem Aufsatz »*Die katholische Moraltheologie im Wandel der Gegenwart*« in: *ThGl* 53 (1963) 348–366 wiederholt er diese Auffassung, »daß das kirchliche Lehramt erste verbindliche Quelle moraltheologischer Erkenntnis ist (also nicht, wie man es manchmal hören kann ›die Bibel‹)« (S. 358).

¹⁹² Ebd. 358.

¹⁹³ G. ERMECKE, *Katholische Moraltheologie*. 47.

¹⁹⁴ Ebd. 59.

¹⁹⁵ Ebd. 70.

und die Norm des Sittlichen charakterisiert G. Ermecke: »Das christlich-sittliche Handeln ist das personale, gläubige, vernünftige, freie Handeln des Christen gemessen an der Sittennorm, d.h. an dem im neuen Sein des Erlösten als übernatürliches Seins- und Lebensgesetz grundgelegten und von der Kirche mit absoluter Wahrheit und Verbindlichkeit verkündeten Erlösungswillen Gottes, dessen Ziel die Verherrlichung des dreifaltigen Gottes durch den Aufbau seines Reiches in der Kirche, dem mystischen Leibe Christi, und in der Welt sowie das Heil seiner Glieder ist, der im christlichen Gewissen als Gebot des sittlich Guten und als Verbot des sittlich Bösen kund wird, und das ganze Leben mit allen seinen Akten im privaten und öffentlichen Handlungsbereich dem Bußgericht der Kirche und dem Endgericht Christi unterstellt¹⁹⁶.

In dieser sehr ausführlichen Definition des christlich-sittlichen Handelns wird auch das Grundproblem des Kirchenverständnisses G. Ermeckes, das sicherlich nicht allein auf ihn zutrifft, sichtbar. Es liegt in der Beziehung des einzelnen Gliedes zum Leib Christi. Der Christ weiß sich durch die Kirche in der Wahrheit gehalten. Das Lehramt verkündet verbindlich den Erlösungswillen Gottes. Dem Bußgericht der Kirche ist der einzelne unterstellt. Die Beziehung ist von einem Gegenüber – hier das einzelne Glied, dort der mystische Leib Christi – bestimmt. Diese Sicht verhindert aber die Überlegung, daß die Kirche selbst immer auf dem Wege, unvollkommen, Sünderin ist. Sie bedarf der Buße und Umkehr. In diesen Prozeß ist das Lehramt miteinbezogen. Die Beziehung zwischen dem einzelnen Christen zur Kirche müßte daher wechselseitiger beschrieben werden.

2. 7. ZUM KIRCHENVERSTÄNDNIS IN DER MORALTHEOLOGIE ZU BEGINN DES II. VATIKANISCHEN KONZILS (B. HÄRING)¹⁹⁷.

B. Häring, dessen Kirchenverständnis wir schon im Zusammenhang mit seinem dreibändigen Werk »Das Gesetz Christi« herauszuarbeiten versuchten, hat in seinem Beitrag zur Rahner-Festschrift »Gott in Welt« sich eine ekclesiologische Frage zur Aufgabe gestellt.

Der Titel »Das Geheimnis der Kirche im Spiegelbild christlicher Moral« erinnert an den berühmten Aufsatz K. Rahners »Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie¹⁹⁸.« Die Ausführungen B. Häring's bieten einen gewissen Höhepunkt, aber auch Abschluß der ekclesiologischen Darstellung in der Moraltheologie bis zum II. Vatikanischen Konzil.

¹⁹⁶ Ebd. 72.

¹⁹⁷ B. HÄRING, *Das Geheimnis der Kirche im Spiegelbilde christlicher Moral*. A.a.O. (s. Anm. 3).

¹⁹⁸ *Schriften zur Theologie* IV (1960) 51–90.

Ausgehend vom Proemium der Liturgiekonstitution Nr. 2 folgert B. Häring: »Die Ekklesiologie, das Selbstverständnis der Kirche, muß und wird sich im Verständnis des christlichen Lebens widerspiegeln¹⁹⁹.« B. Häring konstatiert hier für die Zukunft, was wir bei unserer Untersuchung für die Vergangenheit feststellen konnten, daß die Idee (F. Tillmann), das Moralprinzip (O. Schilling), oder das Einheitsprinzip (G. Ermecke) wesentlich ein bestimmtes Kirchenverständnis voraussetzen bzw. implizieren. Die Aufgabe seines Aufsatzes sieht B. Häring darin, »die großen Linien der Ekklesiologie herauszuarbeiten, wie sie sich im bisherigen Verlaufe des Konzils abzeichnen, um parallel dazu die Grundstruktur der christlichen Moral darzustellen²⁰⁰.«

2. 7.1. *Das Geheimnis Christi als Zugang zum Wesen der Kirche*

In der Pfingstansprache Johannes XXIII. (1960) zeichnete sich der ekklesiologische Schwerpunkt des Konzils ab, und zwar so, »daß sich die Kirche eindeutig von Christus her und auf ihn hin versteht«. Das Kirchenverständnis soll pastoral sein, »auf Verwirklichung im christlichen Leben hinzielend²⁰¹.« Die Kirche ist wesentlich christozentrisch. »Die Kirche kann sich selbst, ihr Geheimnis und ihre Sendung, nur von Christus her empfangen und nur im Blick auf Christus, auf sein Geheimnis und seine Sendung erkennen²⁰².« Von ihrer Sendung her muß die Kirche den Dienst der Liebe verwirklichen. »Sie muß Christi Geheimnis in der Selbstentäußerung, im Leben von der empfangenen Sendung her, im Dienste der Liebe, im Lobpreise des dreieinigen Gottes leben²⁰³.« Dieser spezifische christozentrische Ansatz war bei B. Häring schon im »Gesetz Christi« sichtbar, hier wird er in zweifacher Hinsicht erweitert: Einmal durch den Begriff des Geheimnisses, der die absolute Selbstmitteilung Gottes in Jesus miteinbezieht, und zugleich die nie aufgebare Distanz zwischen den Menschen (bzw. der Kirche) und Christus zum Ausdruck bringt²⁰⁴. Damit wird eine zu problemlose Identifikation von Christus und Kirche vermieden. Zum anderen im Begriff der Sendung, der auf dem II. Vatikanum Verwendung fand²⁰⁵, und eine dynamische Kompo-

¹⁹⁹ B. Häring, a.a.O. 186.

²⁰⁰ Ebd.

²⁰¹ Ebd.

²⁰² Ebd. 187.

²⁰³ Ebd.

²⁰⁴ »Es gibt im Grunde nur ein Geheimnis: daß Gottes Unbegreiflichkeit, in der er Gott ist, nicht bloß als die Ferne und der Horizont, innerhalb dessen sich unsere Existenz bewegt, gegeben ist, sondern daß eben dieser Gott, unbegreiflich bleibend, sich uns zur Unmittelbarkeit schenkt, so daß er als er selber die innerste Wirklichkeit unseres Daseins wird«; aus: K. RAHNER / H. VORGRIMLER, *Geheimnis. Kleines Theologisches Wörterbuch*, 10(1976) 136.

²⁰⁵ Vgl. das Konzilsdekret »Vom Dienst und Leben der Priester«, dazu P. J. CORDES, a.a.O. (s. Anm. 149) bes. 263–267.

nente in das Kirchenverständnis einbringt. Wie der Vater aus Liebe Jesus in die Welt gesandt hat, so sendet Jesus seine Jünger, die Kirche. »Sie soll ihn und durch ihn und mit ihm die Liebe des Vaters im Himmel kundmachen, und zwar nicht nur in Verstandeskategorien, sondern mit dem Glanz der Liebe, die in der Wahrheit leuchtet, durch ihr Zeugnis, durch ihre Einheit, durch ihre Dienstbereitschaft²⁰⁶.«

Dieses christozentrische Selbstverständnis der Kirche, das auch Paul VI. betonte, muß im gesamten Leben der Kirche wirksam werden in Lehre, Verkündigung und Liturgie. »Man braucht kein Prophet zu sein, um voraussagen zu können, daß sich die vertiefte christozentrische Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils auf die wissenschaftliche Moraltheologie und Verkündigung der sittlichen Botschaft auswirken wird. Wenn dies nicht geschieht, wird sie keinen bleibenden Tiefgang haben²⁰⁷.«

2. 7.2. *Grundstruktur einer christozentrischen Moral*

In vier Punkten stellt B. Häring die Grundstruktur einer christozentrischen Moral dar:

a) *Christus – »Gesetz und Bund«*

Christus ist das innerste Lebensgesetz des einzelnen wie der Kirche. Diese uns schon geläufige These aus dem Werk »Das Gesetz Christi« wird durch den Hinweis auf den Bund wesentlich erweitert. Wie das alttestamentliche Gesetz nur vom Bund her zu verstehen ist, so ist auch das neutestamentliche Gesetz vom Neuen Bund her zu sehen. »Dieser aber hat zuerst und wesenhaft Gestalt und Wirklichkeit in Christus selber, bevor er sich durch das Wirken des Heiligen Geistes auf alle Menschen ausdehnt. Christus ist in einzigartiger Weise selber der Neue Bund: Er ist es ontologisch und existentiell. Im menschgewordenen Worte des Vaters begegnen sich Gottheit und Menschheit in hypostatischer Union; wir können ebenso sagen: in »hypostatischem Bunde«, der die denkbar innigste, stärkste und unauflöslichste Gestalt des Bundes darstellt²⁰⁸.«

b) *Christus – »Wort und Antwort«*

Damit kommt der responsorische Charakter der Moraltheologie zum Ausdruck. Christus ist das Wort, in dem sich der Vater vollgültig ausspricht. Deshalb gilt das Wort, weil es Wort Gottes an uns ist. »Das Eigentliche am christlichen Sittengesetz erstrahlt nur in ihm. Losgelöst von ihm ist alles tot und stumm, höchstens noch ein schallendes Wort, das je-

²⁰⁶ B. HÄRING, a.a.O. 187.

²⁰⁷ Ebd. 189.

²⁰⁸ Ebd. 190.

doch, wenn es irgendwie ernstgenommen wird, letztlich doch den Menschen zwingt, nach dem Rufenden, Sprechenden, nach dem Boten dieses Wortes zu fragen²⁰⁹. « Auf dem Hintergrund von Kol 1,16 wird Christus als endgültige Antwort Gottes an die Schöpfung bezeichnet. Christus selbst hat sein ganzes Leben als Antwort verstanden. Ziel der Heils geschichte ist es, daß der Christ sich ganz als Angerufener von Christus her versteht und mit seiner ganzen Existenz auf den Ruf Gottes antwortet.

In Punkt c)

konkretisiert B. Häring die Antwort des Menschen auf Christus hin als die gesammelte Antwort auf den sammelnden Ruf. »Die Kirche ist die wahre ›qahal‹. Sie ist die ἐκκλησία, die aus dem ›Nicht-Volk-Gottes-sein‹ Herausgerufene. Sie ist als Leib Christi der sammelnde Ruf. Sie lebt in Christus, der das Wort Gottes an die Menschheit und an die ganze Schöpfung ist. Sie darf sein Wort an alle weitergeben. Sie kann es aber nur glaubwürdig, in dem Maße, als sie von seinem Ruf und in seiner Antwort der Liebe lebt und geeint ist. Sie ist die gesammelte, in Christus vollgültige Antwort der Liebe²¹⁰.«

Diese Deutung des Leib-Christi-Bildes trägt einen neuen Akzent nicht nur im Hinblick auf B. Häring's »Das Gesetz Christi«, sondern auch auf die gesamte Moraltheologie hin. Der responsorische Charakter der Moral wird konsequent ekklesiologisch entfaltet. Der Wort-Gestalt Gottes in Jesus Christus entspricht die Wort-Gestalt der Kirche. Da der mensch gewordene *Logos* die liebende Antwort des Vaters ist, kann die Antwort der Kirche auf das Wort Gottes ebenfalls nur in der Liebe bestehen. Der Wort-Charakter im umfassenden Sinn, der bei B. Häring keineswegs im Gegensatz zum Sakrament-Charakter steht, wird in die Definition der katholischen Moral aufgenommen, die von daher »dialogisch, personal und gemeinschaftsbezogen, heilssozial (ist) gerade als christozentrische und ekclesiale (kirchliche) Moral²¹¹.«

Die verschiedenen Aspekte christlichen Lebens haben eine Mitte: Jesus Christus. Die Kirche als der Leib Christi befindet sich nicht in einem äußeren Verhältnis zu Christus. Christliches Leben kann nur in Lebensgemeinschaft in Christus –

d) »Christus in uns« –

verwirklicht werden, »die sich vor allem als Heilssolidarität aller Glieder der Kirche untereinander und als Seeleneifer für alle Menschen bezeugt²¹².«

²⁰⁹ Ebd.

²¹⁰ Ebd. 191.

²¹¹ Ebd.

²¹² Ebd. 192.

Die Konsequenzen für eine christliche Moral liegen von daher in der konkreten Nächstenliebe und in der Ausrichtung nach dem neuen Gebot.

Das Geheimnis der Liebe, das Geheimnis Gottes selbst, muß sich im Selbstverständnis der Kirche zeigen. »Durch den Heiligen Geist wird die Kirche hineingenommen in die dem Vater sich zurückschenkende und für die Menschen sich opfernde Liebe Christi ... Christus hat die Kirche sichtbar, mit einer bestimmten Verfassung, mit bestimmten Ämtern und Dienstleistungen gestiftet, auf daß dadurch sichtbar werde, wie sie die geliebte Braut ist, die alle zur Antwort der Liebe vereinen soll^{212a}.« Der Primat der Liebe muß auch in den Fragen der juristischen Strukturen, des Geldes etc. gewahrt bleiben. Christus muß überall mit seiner Liebe die Mitte sein. »Ist Christus das Haupt der Kirche, so ist der Heilige Geist ihre Seele ... Die Einheit in Liebe (Ziel der Kirche) aber ist letztlich die Gnade des Heiligen Geistes²¹³.«

B. Häring betont den Primat der Liebe in der Kirche als Folge der Liebe, die Gott uns durch Jesus Christus geschenkt hat. Die verschiedenen Gaben des Heiligen Geistes sollen in die Gestaltung der Kirche und der christlichen Moral einwirken. »Die Darbietung der sittlichen Botschaft, sowohl in der wissenschaftlichen Darstellung wie in Katechese und Predigt – und dementsprechend die Lebensgestaltung – muß ein erkennbares Zeugnis für die ›Gemeinschaft des Heiligen Geistes‹ sein²¹⁴.« Die Spannung vom Geistgesetz und von der Freiheit der Kinder Gottes darf in der Gemeinschaft des Heiligen Geistes nicht zugunsten eines Aspektes vermindert werden. Diese Aufforderung verbindet B. Häring mit einer klaren Absage an den Heilsindividualismus des vergangenen Jahrhunderts. »Die Kirche ist nicht nur Gemeinschaft des Heiligen Geistes, so daß ihr in Demut und Liebesgesinnung ein geistliches Verständnis der geschichtlichen Stunde grundsätzlich möglich ist; sie ist auch die Kirche des menschgewordenen Wortes; sie darf darum kein geeignetes menschliches Mittel ungenutzt lassen, wenn es um das Heil der Seelen geht²¹⁵.« Die Moral hat von daher die Aufgabe, immer ekklesial und existential zugleich zu sein, um die Verengung der Kirchlichkeit der kanonistischen Moralhandbücher zu überwinden. »Die vertiefte Ekklesiologie, die sich schon kraftvoll in dem Weltrundschreiben ›Mystici Corporis‹ angekündet hat und im Zweiten Vatikanischen Konzil wohl zu einem gewissen Höhepunkt kommen dürfte, führt zu Sailer, Hirscher und Jocham zurück und noch weit über sie hinaus. Die christliche Moral ist in jeder Hinsicht ekklesial, dem Heilsmysterium der Kirche zugeordnet²¹⁶.« Der ekklesiale Sinn der Existenzialethik muß von daher auch deutlich gemacht werden, »denn es ist der Heilige Geist, der jeden mit seinen Gaben bedenkt, auf daß er mit allem, was er ist und hat zur Auferbauung des mystischen Leibes beitrage²¹⁷.«

^{212a} Ebd. 193.

²¹³ Ebd. 196.

²¹⁴ Ebd. 197.

²¹⁵ Ebd. 199.

²¹⁶ Ebd.

²¹⁷ Ebd.

Die Kirche ist die »des menschgewordenen Wortes«. Daher nimmt sie die Zeichen der Zeit sehr ernst und versucht, die Menschwerdung Gottes immer als gegenwärtiges Handeln Gottes an uns darzustellen. Es geht nicht so sehr um die äußere Macht der Kirche, als um ihre Funktion, Sauerteig in dieser Welt zu sein. Zur Erfüllung dieser Aufgabe dient auch das Naturgesetz im Gesetz Christi, auch wenn dieses Naturgesetz wesentlich christozentrisch zu sehen ist. Es verbindet die Kirche mit allen Menschen guten Willens.

»Der entscheidende Ansatzpunkt der neutestamentlichen Moral ist das Sein in Christus, das gegenüber einer denkbar bloßen Natur eine gewaltig neue Seinsfülle besagt, das jedoch den ganzen Menschen umgreift; denn der ganze Mensch ist Kraft Gnade in Christus Jesus. Dieser wesentlich ontologisch-personalen Schau entspricht dann auch ein weiterer Charakterzug der christlichen Moral: Sie ist nicht von der Grenzmoral her zu sehen, sondern ganz entscheidend vom Zielgebot her.

Diese aber hat eine neue Fülle durch das Sein in Christus. Wirklich neu im Neuen Gebot ist die Norm und das Motiv: ›Wie ich euch geliebt habe‹ (Joh 15, 12)²¹⁸.« Diese neutestamentliche Deutung fordert den eschatologischen Wesenszug der Kirche und damit auch der Moraltheologie heraus. »Das rechte Kirchenbild, ein tieferes Verstehen der Kirche der Endzeit, kann und muß sich in der rechten Akzentsetzung zwischen Zielgeboten und Erfüllungsgeboten (Grenzgeboten) auswirken²¹⁹.«

Das Geheimnis der Kirche, das zugleich Geheimnis der Liebe ist, zeigt sich auch im Geheimnis des Priestertums, aus dem die Kirche lebt. »In den Geheimnissen des Glaubens, in der Eucharistie und in allen Sakramenten, aber auch im Leben der Gläubigen ereignet sich das Geheimnis der Erlösung, durch das die Menschen aus dem heilosen Anthropozentrismus erlöst werden zur Verherrlichung Gottes²²⁰.« Aus diesem uns bei B. Häring schon vertrauten Gedankengang ergibt sich die sakrale Struktur des ganzen christlichen Lebens. Die Sakramente sind somit persönliche Begegnung mit Christus in Wort und Antwort.

2. 7.3. Zusammenfassung

Wenn wir B. Häring's Aufsatz eingangs als einen gewissen Höhepunkt und Abschluß des vorkonkiliaren Verständnisses nannten, dann dürfte diese Einschätzung jetzt deutlicher konturiert sein.

1. Das dargebotene Kirchenverständnis vermeidet eine zu starke juristische Fixierung. Im Gegenteil, die vergangene Moral wird als »zu eng« charakterisiert, da der Primat der Liebe auch in den juristischen Strukturen zum

²¹⁸ Ebd. 202.

²¹⁹ Ebd. 204.

²²⁰ Ebd.

Ausdruck kommen muß. Eine direkte Kritik oder Auseinandersetzung mit der Aufgabe und der Stellung des Lehramtes unterbleibt.

2. Die Leib-Christi-Idee erhält einige neue Akzente, bleibt aber als die alleinige Leitidee für das Kirchenverständnis bestehen. Die neuen Akzente sind vor allem im responsorischen Charakter der Kirche selbst zu sehen, die die gelebte Antwort der Liebe auf die Liebe Gottes im Wort ist. Das Geheimnis der Liebe vertieft die Beziehung zwischen Christus und der Kirche wie auch der Glieder der Kirche untereinander.
3. Die Bedeutung des Heiligen Geistes in diesem Zusammenhang unterstreicht B. Häring auch durch weitergehende Äußerungen als »*Mystici Corporis*« sie eigentlich nahelegt. Durch diese pneumatologische Sicht scheint mir allerdings der Ausdruck »christozentrische Moral« nicht sehr treffend, da die Christozentrik gerade dadurch erweitert wird. B. Häring scheint das Problem bewußt zu sein, wenn er nach der ekklesialen Einbeziehung des Existentialen, die nur vom *Pneuma* her möglich ist, auf die Kirche des menschgewordenen Wortes hinweist. Vielleicht wird gerade in diesem Zusammenhang der Neubeginn eines Kirchenverständnisses angezeigt, das andere Komponenten mitaufnehmen muß. Dieses Urteil ist allerdings auch nur aus heutiger Perspektive möglich.
4. B. Häring vernachlässt die sakramentale Struktur der christlichen Moral keineswegs, wenn sie hier nur kurz zur Sprache kam, da die Aspekte sich hier gegenüber dem »*Gesetz Christi*« nicht sehr verändert haben.

2. 8. ZUM KIRCHENVERSTÄNDNIS VON R. HOFMANN²²¹

R. Hofmann als letzten in der Periode von 1930 bis zum II. Vatikanum zu Wort kommen zu lassen, legt sich weniger durch das Erscheinungsdatum seines Werkes, als vielmehr durch die inhaltliche Darbietung seiner Erkenntnis- und Methodenlehre nahe, die gleichsam auf die nachkonziliaren Diskussionen überleitet.

In der Einleitung kritisiert er bestehende Laienmoralen u.a. damit, daß der Laie in vielen Fällen kaum in der Lage ist zu unterscheiden, »wie weit eine Äußerung des kirchlichen Lehramtes und wie weit eine moraltheologische Interpretation vorliegt. Letztere muß aber die sie tragende Argumentation ausweisen, um in kritischer Prüfung bestehen zu können²²².« Sicher wird dies heute nicht nur für die moraltheologische Interpretation oder Weiterführung gefordert, sondern auch für die Äußerungen des kirchlichen Lehramtes, aber die differenzierende Akzentsetzung ist nicht zu übersehen.

²²¹ Wir stützen uns im folgenden auf seine Arbeit: *Moraltheologische Erkenntnis- und Methodenlehre*. A.a.O. (s. Anm. 4).

²²² Ebd. 4/5.

2. 8.1. Zum Kirchenverständnis innerhalb der Wesensaussagen moraltheologischer Erkenntnis

Die Definition des Gegenstandes faßt zuerst den Stand der moraltheologischen Diskussion zusammen. »Das spezifisch theologische Moment der Übernatürlichkeit des Gegenstandes und der Erkenntnis wird vielfach ausdrücklich betont durch Hinweis auf die Übernatürlichkeit des individuellen oder heilsgeschichtlichen Endzieles, durch Hervorhebung der christlichen Wirklichkeit (Reich Gottes, Königsherrschaft, Nachfolge Christi) oder der alle christliche Sittlichkeit formierende Tugend der *Caritas*, ferner durch Bezug auf den Offenbarungs- und Glaubenscharakter, auf die Grundlegung in der Botschaft Jesu und in der Lehre der Kirche²²³.«

Die Grundfrage der Moral meint immer die volle Adaption der Offenbarung Christi, die sich in der konkreten Existenzweise des Christen zeigen soll. Vom Gegenstand wie vom Ziel her steht die Moraltheologie ganz im Lebenszusammenhang des Glaubens und damit der Kirche. »Moraltheologie ist die wissenschaftliche Erklärung und Darstellung der in der Kirche lebenden Glaubensbotschaft vom sittlichen Leben des Christen in der Nachfolge Jesu²²⁴.« Bei R. Hofmann fällt die enge Verbindung von Glaube und Kirche auf.

Der Glaube wird nicht in die »spezielle« Moral verbannt, wie es bei den meisten Lehrbüchern, die in der ersten Hälfte des Jahrhunderts entstanden, der Fall war, sondern er erweist sich als integraler Bestandteil des sittlichen Handelns. R. Hofmann bemerkt, daß Aufgabe und Ziel der Moraltheologie nicht allein auf den einzelnen Gläubigen konzentriert bleiben dürfen. »Das Glaubensleben des einzelnen besteht jedoch nie für sich, sondern ist immer in die Gemeinschaft der Gläubigen eingefügt. Deshalb berücksichtigt auch die christliche Sittenlehre die Bindung an die christliche Gemeinde. Ihre Bemühung ist stets zugleich Dienst an der Gemeinschaft der Gläubigen, an der Kirche. Aus diesem Bezug auf die Kirche läßt sich ihre Aufgabe umfassender und zugleich differenzierter verstehen. Die moraltheologische Erkenntnis fordert durch Vertiefung und Erweiterung der Einsicht den gemeinschaftlichen kirchlichen Glauben, das Hören und Haben der göttlichen Botschaft durch die Gemeinde, ist also ursprünglicher und unmittelbarer Lebensdienst an der Kirche. Da dieser Dienst den sittlichen Gehalt der Offenbarung zum Objekt hat, wirkt er eine Klärung und Bereicherung des gläubigen Selbstbewußtseins der Kirche²²⁵.« R. Hofmann zeigt dadurch, daß der Glaube des einzelnen und der Glaube der Gemeinschaft unabdingbar aufeinander verwiesen sind. Die Moraltheologie hat daher die Aufgabe, den gemeinschaftlichen Glauben

²²³ Ebd. 13.

²²⁴ Ebd. 64.

²²⁵ Ebd. 69/70.

zu vertiefen und zu erweitern und nicht, so müssen wir erklärend zufügen, nur darzustellen und auszudrücken, was das Lehramt im einzelnen zu sittlichen Fragen gesagt hat. Darin drückt sich nicht nur eine veränderte Sicht gegenüber der moraltheologischen Auffassung aus, wie sie übereinstimmend in der ersten Periode vertreten wurde, sondern auch gegenüber G. Ermecke und B. Häring, die diese Aufgabe für die Moraltheologie nicht ausdrücklich forderten. Die Bedeutung des Lehramtes bleibt auch bei R. Hofmann voll gewahrt. Der Lehrautorität ist die Reinerhaltung der Offenbarung »in besonderer, letztverantwortlicher Weise anvertraut. Sie bedarf für die ihr gebotene Klarstellung, Sicherung und Weiterführung der kirchlichen Sittenlehre der eingehenden theologischen Erkenntnisarbeit²²⁶.« Neben dieser theologisch-wissenschaftlichen Arbeit fordert R. Hofmann eine Auseinandersetzung mit dem ethischen Gedankengut nicht-christlicher Gesprächspartner, die nur durch Dialog möglich sei. Es geht auch darum, Anregungen aufzunehmen, die nicht unmittelbar vom Glauben her bestimmt sind. Die Tendenz, die hier sichtbar wird, steht im Gegensatz zu den beiden vorher besprochenen Autoren G. Ermecke und B. Häring, die – wenn auch im einzelnen unterschiedlich – mehr in apologetisch defensiver Weise nichtkatholisches Gedankengut betrachten. Dabei hat bei R. Hofmann die Haltung des Dialogs keineswegs mit Verwischung des eigenen Anspruches zu tun. »Dem Einzelnen wie der Kirche im ganzen obliegt außerdem die Aufgabe, einer unter den Folgen der Sünde weithin in Unordnung und Unrecht geratenen Welt die aus Gott kommenden Möglichkeiten des Menschseins und Christseins zu vermitteln²²⁷.«

Die Grundfrage der Moraltheologie – was sollen wir tun? – kann nicht durch die einzelnen Bedürfnisse des christlichen und kirchlichen Lebens beantwortet werden. »Inhalt und Eigenart der christlichen Sittlichkeit ergeben sich jedoch entscheidend aus der durch die Offenbarung geschaffenen Wirklichkeit des christlichen Lebens, die durchgehend religiös ist. Die so zu verstehende christliche Sittlichkeit ist insgesamt der Gegenstand der Moraltheologie²²⁸.« Christliche Sittlichkeit ist nicht zuerst ein Befolgen von Geboten und Verboten, sondern ein Seindürfen vor Gott. Dieses Seindürfen vor Gott hat sich für den Christen im Werk Jesu Christi konkretisiert. Das Leben des Christen ist daher von der Nachfolge Christi her charakterisiert. »Der Christ ist auf diese Weise der Königsherrschaft Gottes teilhaftig, die in Jesus auf diese Welt gebracht wurde, die er mit seiner gläubigen völligen Hingabe an den Herrn mittragen und vor der Welt bezeugen soll.

Er ist Glied der Gemeinschaft der Gläubigen, die als Kirche das Werk des Herrn durch die Zeit dieser Welt trägt²²⁹.« Hier an dieser Stelle, an der

²²⁶ Ebd. 70.

²²⁷ Ebd. 71.

²²⁸ Ebd. 80.

²²⁹ Ebd. 88/89.

durchaus ein Hinweis auf das Gliedsein am mystischen Leib Christi möglich gewesen wäre, wird statt dessen von der Gemeinschaft der Gläubigen gesprochen. Wie schon bei J. Stelzenberger, der sich ja die Königsherrschaft Christi zum Thema gestellt hatte, kommtt auch bei R. Hofmann die Kirche als mystischer Leib Christi nicht zur Sprache. Der Gedanke der Kirche als eschatologischer Größe wird ähnlich wie bei B. Häring aufgegriffen. Der Inhalt des sittlich Guten liegt für die moraltheologische Erkenntnis allein im Willen Gottes. Darin liegt auch der theologische Charakter der Moral begründet. »Ihren eigentlichen Gegenstand empfängt die Moraltheologie wie jede Theologie aus dem Glauben, in dem die göttliche Offenbarung allein zugänglich wird. Die rechte Bezugnahme auf den Glauben ist für die theologische Echtheit ihrer Erkenntnis entscheidend. Der Glaube selbst ist nicht bloße Verunfeinsicht, sondern die durch Gottes Gnade bewirkte Entgegennahme göttlicher Offenbarung, die im Gehorsam gegen Gottes Wort und Wirken, also in persönlicher Entscheidung geschieht²³⁰.«

Die Moraltheologie ist voll an die allgemeine theologische Erkenntnis gebunden, deren erste Wurzel »der Glaube im vollen Sinn als lebendige Entgegennahme der göttlichen Offenbarung«²³¹ ist. Aus dieser Entgegennahme ergibt sich auch die Verbindung mit dem christlichen Glaubens- und Gewissensleben. »Die theologische Arbeit ist innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft und im persönlichen Leben des Theologen begleitet von intuitiver und affektiver Glaubensvertiefung (*Gnosis*). In den Erfahrungen des christlichen Gewissenslebens und des kirchlichen Gemeindelebens finden die sittlichen Wahrheiten der Offenbarung immer wieder neue Konkretionen, die der Theorie neue Fragen und Aspekte zubringen. Die Theologie behält auch wegen der inadäquaten rationalen Faßlichkeit des Glaubensinhaltes in ihrem voranschreitenden Forschen immer den lebendigen Glauben mit seinen Erfahrungen im Auge²³².«

Das Theologieverständnis, das hier sichtbar wird, hängt von mehreren Faktoren ab, von der Erfahrung des »christlichen Gewissens« und des »kirchlichen Gemeindelebens« wie der persönlichen Glaubenserfahrung. All das ist eingebettet in die kirchliche Gemeinschaft, die die sittlichen Wahrheiten der Offenbarung in jeder Situation neu zum Tragen bringen muß.

R. Hofmann nennt vier wesentliche Eigenschaften moraltheologischer Erkenntnis.

1. Moraltheologische Erkenntnis ist wesentlich theozentrisch. »Die Frage geht auf den Willen Gottes, der allein den Menschen bindet, von dem alles Gute, jeder sittliche Wert und jede sittliche Forderung kommt. Demzufolge gibt es keine absolute Autonomie irgendwelcher Ziele und Werte, geschweige des menschlichen Willens²³³.«

²³⁰ Ebd. 102.

²³¹ Ebd. 103.

²³² Ebd. 105.

²³³ Ebd. 106.

2. Moraltheologische Erkenntnis ist »notwendig christologisch«. Jesus Christus selbst führt als maßgebende Norm »die Menschen zur ontischen und ethischen Teilnahme an seinem Werk, am Reich Gottes, das mit ihm gekommen ist.
3. Die moraltheologische Erkenntnis geschieht wesensgemäß innerhalb der Gemeinschaft der Kirche. Der Gemeinschaft der Gläubigen ist die göttliche Offenbarungsbotschaft gegeben, im Glauben der Kirche ist sie aufgenommen und lebt sie; innerhalb der Kirche ist ihr der göttliche Beistand verheißen, der sie vor Mißverständnis und Verfälschung bewahrt. In dieser Gemeinschaft ist die Wirklichkeit des christlichen Lebens sakramental begründet. Die Moraltheologie kann nur vom Glauben innerhalb der Kirche ausgehen, im Glauben der Kirche hat sie die Gewähr für die Grundlagen ihrer Erkenntnis, und an den Dienst dieser Gemeinschaft bleibt sie gebunden, wenn sie nicht zu säkularisierter christlicher Ethik abfallen will²³⁴.«
4. Moraltheologische Erkenntnis ist immer vom Mysterium der göttlichen Selbsterschließung abhängig. »Bleibende Aufgabe ist, das Mysterium innerhalb der christlichen Sittlichkeit zu sehen und es nicht durch vordergründige rationale Lösungsversuche zu verhüllen²³⁵.«

Wenn wir diese vier Wesenseigenschaften sehen, dann stellen wir fest, wie zentral das Kirchenverständnis für die Moraltheologie ist, die aus dem Glauben der Kirche lebt und für diesen Glauben da ist. Die Kirche wird dadurch ihrer abstrakten nur lehrhaften Größe entkleidet und von ihrer sakramental begründeten Wirklichkeit gesehen.

Die Ausweitung des Lehrhaften, das seine Bedeutung zweifelsohne auch für R. Hofmann hat, kommt auch in der Beschreibung der sittlichen Werterkenntnis zum Ausdruck. »Für die moraltheologische Erkenntnis bildet die auf der Grundlage des unmittelbaren Wertnehmens erwachsene sittliche Werterkenntnis gewissermaßen einen inneren Erfahrungsbereich. Daneben steht ihr ein weites Feld der mehr äußeren Erfahrung zur Verfügung. Es umfaßt grundsätzlich alle Formen der Objektivierung des christlichen sittlichen Bewußtseins, seiner Bezeugung und Verwirklichung. Dazu gehört vor allem auch das in der Kirche lebende Ethos in seinen vielfältigen Äußerungen, ferner Aussagen des kirchlichen Lehramtes durch seine Organe, das tatsächliche Streben in allen Zeiten der Kirchengeschichte, nicht zuletzt, die persönliche Verwirklichung in den großen Vorbildgestalten des christlichen Lebens²³⁶.« Auch hier wird – analog zur Kirche als Gemeinde der Glaubenden – das in der Kirche lebende Ethos an erster Stelle genannt, dem das Lehramt als Teil dieser Kirche folgt, ebenso wie die großen Vorbildgestalten.

²³⁴ Ebd. 106/107.

²³⁵ Ebd. 107.

²³⁶ Ebd. 110.

R. Hofmann unterstreicht die personale Sicht der christlichen Sittlichkeit. »Christliche Sittlichkeit ist hörende und gehorchende Entgegennahme des göttlichen Willens durch den vernunftbegabten und freien Menschen, hat demnach als persönlicher, lebendiger, gegenseitiger Gottbezug von Grund aus responsorischen, dialogischen Charakter²³⁷.« Der Fortschritt in der moraltheologischen Erkenntnis erfolgt immer im Zusammenhang mit der geschichtlichen Gestaltung des kirchlichen Glaubensbestandes. »Auch im Bereich der Sittenlehre ist es durchaus möglich, daß das kirchliche Lehramt Sätze als Inhalt der göttlichen Offenbarung definiert, die vorher hinsichtlich ihres Inhaltes, ihrer Verbindlichkeit und ihrer Tragweite nicht in gleicher Ausdrücklichkeit und Begrifflichkeit festgestellt waren²³⁸.« Die Moraltheologie hat die Aufgabe, die in den Einzeläußerungen vorgelegte Darstellung des sittlichen Depositums in das Gesamt einzuordnen. »Soweit keine ausdrücklichen Äußerungen des kirchlichen Lehramtes vorliegen, muß die Moraltheologie in sittlichen Fragen, die sich für den Christen infolge des Wandels der Lebensverhältnisse je neu oder neuartig stellen, die aus dem gläubigen Besitz sittlicher Wahrheiten gesuchte Orientierung aus dem geoffenbarten Willen Gottes klarend erleichtern und sichern²³⁹.« Die Neuorientierung des kirchlichen Gesamtglaubensbewußtseins bringt für die moraltheologische Erkenntnis neue Aufgaben mit sich.

1. Klärung aller Bedingungen und Weisungen christlicher Lebensführung, die der Glaube nur dunkel und unbestimmt sieht.
2. Vertiefung des Sinnverständnisses aller einschlägigen Glaubensaussagen.
3. Umfassende geistige Verarbeitung jeder neuen Fragestellung.
4. Richtigstellung und Überwindung irriger Lehrmeinungen.
5. Erarbeitung von begründeten Normen.

Die Frage nach der Gewißheit moraltheologischer Erkenntnis ist zum Teil schwierig, da hier (in der christlichen Sittenlehre) »das Verhältnis von amtlicher kirchlicher Lehre und Theologie nicht immer klar genug beachtet wird²⁴⁰.«

Die Gewißheit gründet zunächst auf dem Glauben. »Die objektive Gewißheit ist gewährleistet durch die Autorität des offenbarenden Gottes, gesichert durch die Echtheit und Reinheit der durch göttlichen Beistand geleiteten Glaubensbezeugung der Kirche. Das kirchliche Lehramt ist berufen und durch die verheißende Gegenwart des Herrn und des Heiligen Geistes befähigt, die sittliche Glaubenslehre der göttlichen Offenbarung irrtumsfrei darzulegen²⁴¹.« Die Glaubensgewißheit ist auf die eigentliche Glaubenssubstanz eingeschränkt. Allerdings lässt diese Äußerung m.E. den Inhalt dessen, was Glaubenssubstanz ist, offen.

²³⁷ Ebd. 112.

²³⁸ Ebd. 116.

²³⁹ Ebd.

²⁴⁰ Ebd. 118.

²⁴¹ Ebd.

Zum Verständnis Lehramt – Theologie bemerkt R. Hofmann: »Mit dem erarbeiteten Wissen dient die Theologie dem kirchlichen Lehramt, das allein für die kirchliche Autorisierung theologischer Thesen irgendwelcher Art zuständig ist. Auch die theologische Interpretation kirchenamtlicher Lehraussagen erhält eine das gläubige Gewissen verpflichtende Geltung ausschließlich durch die ausdrückliche oder stillschweigende Annahme des kirchlichen Lehramtes. Die Moraltheologie leistet die Interpretation der kirchlichen Sittenlehre ihrerseits mit der Gewißheit, die menschlichem Denkbemühen nach seinen immanenten Gesetzen zukommt. Ihr Verhältnis zur kirchlichen amtlichen Lehrinstanz besteht darin, daß sie ihr die theologische Erkenntnis darbietet, über die vom Standpunkt der Glaubensgewißheit zu urteilen Sache des kirchlichen Lehramtes ist²⁴².« Die unangefochtene Stellung des Lehramtes wie die dienende Funktion der moraltheologischen Erkenntnis ist dadurch gewährleistet.

2. 8.2. *Zum Kirchenverständnis innerhalb der Quellen moraltheologischen Erkennens*

Während andere Autoren innerhalb der theologischen Erkenntnisquellen die Bibel (F. Tillmann) oder das Lehramt (O. Schilling und G. Ermecke) an die erste Stelle setzen, entscheidet sich R. Hofmann für das gläubigsittliche Gesamtbewußtsein der Kirche und hat somit Überschneidungspunkte mit B. Häring, der als objektive Quellen der sittlichen Erkenntnis den Dienst der Gemeinschaft und die göttliche Offenbarung nennt²⁴³. »Für die Theologie ist demnach die Offenbarung am unmittelbarsten und vollständigsten in dem lebendigen Glaubensbesitz der kirchlichen Gemeinschaft faßbar. Den Inhalt dieser göttlichen Offenbarung und ihrer fortlebenden Bezeugung gläubig antwortenden Bewußtseins der Kirche hat die Theologie zum Gegenstand. Das allgemeine Glaubensbewußtsein der Kirche, soweit es die christliche sittliche Lebensführung unter der Offenbarung Gottes betrifft, ist demnach die erste und unmittelbare, allgemeinste und umfassendste Quelle moraltheologischer Erkenntnis²⁴⁴.«

Die Kirche, die bei den Wesensaussagen als die Gemeinde der Glaubenden bezeichnet wird, wird auch hier auf ihr Glaubensbewußtsein hin angesprochen. In der »lebendigen Glaubenshaltung« wird die Offenbarung sichtbar. Das lebendig sittliche Gesamtbewußtsein wird näher bestimmt.

1. Das sittliche Gesamtbewußtsein der Kirche muß streng ganzheitlich verstanden werden.
2. Das sittliche Bewußtsein schließt Geist und Gemüt ein.

²⁴² Ebd. 120.

²⁴³ B. HÄRING, *Das Gesetz Christi*, a.a.O. (s. Anm. 139) 174.

²⁴⁴ R. HOFMANN, a.a.O. 128.

3. Es ist eine organische Größe, die keineswegs nach quantitativen Gesichtspunkten betrachtet werden kann. »Vor allem kommt dem kirchlichen Lehramt die ihm gebührende maßgebliche Stellung zu. Das gläubige Gemeinbewußtsein ist immer im engsten Zusammenhang mit der amtlichen kirchlichen Lehre und unter ihrer entscheidenden Kontrolle. Jedoch kann man nicht nur die Lehrenden als seine Organe betrachten. Auch die Hörenden sind aktiv am Gesamtglaubensbewußtsein beteiligt²⁴⁵.«
4. Das kirchliche Gesamtglaubensbewußtsein empfängt keine neuen Offenbarung, sondern ein- und dieselbe Offenbarungsbotschaft wird immer unter neuen Perspektiven und gänzlich neu auftauchenden Fragen erfaßt. Das christliche Glaubensbewußtsein wird immer mit Fragen und Problemen konfrontiert, die zu Beginn der Kirche noch nicht vorhanden waren, die aber jetzt beantwortet werden müssen. Diese Fragen müssen in den gläubigen Offenbarungsbesitz aufgenommen werden.
5. Das sittliche Gesamtbewußtsein der Kirche stellt sich in vielerlei Formen dar.
6. Dieses Gesamtbewußtsein drückt sich nicht nur in der konkret gelebten Kirchlichkeit aus.
7. Im Gemeinschaftsglauben der Kirche ist immer der zugehörige menschliche Anteil zu berücksichtigen.

»Das gläubig sittliche Gesamtbewußtsein der Kirche ist für die Moraltheologie primär und im umfassenden Sinn theologische Quelle. In ihm erfolgt in einem gewissen Sinn die ursprüngliche Aufnahme und Bewahrung und folgt die wesentliche Vergegenwärtigung der göttlichen Botschaft. Da die gläubige Erfahrung der bezeugten göttlichen Offenbarung immer durch Menschen innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft in einer geschichtlich besonderen Situation des Lebens geschieht, bezieht sie jeweils die besonderen Gegebenheiten von Person und Leben mit ein. Infolgedessen enthält das lebendige Glaubensbewußtsein der Kirche nicht nur Wahrheiten abstrakter, überzeitlicher Art, sondern stets auch ihre Konkretisierung im geschichtlichen Leben²⁴⁶.« Dadurch können die konkreten Lebensumstände besser miteinbezogen werden. Deshalb ist im gewissen Sinn eine geschichtliche Betrachtung vonnöten, die jedes Problem in den Zusammenhang einzuordnen versteht.

R. Hofmann unterstreicht in diesem Zusammenhang der Erkenntnisquellen noch einmal, wie sehr auch die Hörenden aktiv am Gesamtglaubensbewußtsein beteiligt sind, ohne die volle Verantwortlichkeit des Lehramtes zu schmälern, das hier nicht zu den Hörenden gerechnet wird. Auch das Thema »Geschichtlichkeit« klingt – wenn auch unentfaltet – an.

Die Bedeutung der Hl. Schrift wird in diesem Ansatz dadurch hervorgehoben, daß alle Inhalte des gemeinsamen kirchlichen Glaubensbewußtseins von

²⁴⁵ Ebd. 129.

²⁴⁶ Ebd. 131.

der Hl. Schrift her untersucht werden müssen. »Neben der Bibel ist wesentliche Quelle moraltheologischer Erkenntnis die kirchliche Lehrverkündigung in Vergangenheit und Gegenwart ... Diese Lehrverkündigung, die unter dem Beistand des Heiligen Geistes in der Gesamtheit der Kirche und ihrer Glieder erfolgt, ist stets neue gläubige Begegnung mit der in der Kirche fortlebenden göttlichen Offenbarung²⁴⁷.« Die Moraltheologie hat die Aufgabe, die Auseinandersetzung über die konkreten Probleme aufzunehmen. Eine christliche Beurteilung braucht nicht zuerst vom Lehramt auszugehen. Allerdings wird das Lehramt immer die Prüfung innehaben. »Die von der Dogmatik eingehend ausgearbeiteten Grundsätze über den Gegenstand, über die Organe und über die Autorität des kirchlichen ordentlichen und außerordentlichen Lehramtes sowie über die Gewißheitsgrade der einzelnen Lehräußerungen gelten für die Moraltheologie in entsprechender Weise²⁴⁸.« R. Hofmann unterstreicht die Heiligkeit der Kirche, die damit wesentlicher Grund und Ermöglichung der Unfehlbarkeit ist. »Die durch den Beistand des Heiligen Geistes ermöglichte Unfehlbarkeit in der Verkündigung von Lehrentscheidungen der christlichen Sittenlehre, welche die ganze Kirche endgültig binden sollen, ist im Wesen und in der wesentlichen Lebensfunktion der von Christus gestifteten Kirche begründet.

Infolgedessen ergibt sie sich nicht bloß aus der Unfehlbarkeit in *rebus fidei*, d. h. insofern, als die der göttlichen Offenbarung entstammenden sittlichen Lehrgehalte immer selbst Glaubenswahrheiten sind und Glaubenswahrheiten voraussetzen. Sie ist auch durch die substantielle Heiligkeit der Kirche gesichert. Die Kirche als der fortlebende Christus, als die im Heiligen Geist lebende Gemeinschaft, kann in den entscheidenden Fragen des Lebens nach dem Willen Gottes nicht eine grundsätzliche Orientierung geben, die im Widerspruch zu ihrer Heiligkeit steht²⁴⁹.« Der Begriff der Heiligkeit hebt in diesem Zusammenhang die universale Verbundenheit der ganzen Kirche mit Jesus Christus hervor. Sie, die Kirche, ist der fortlebende Christus. Die Heiligkeit wird ihr durch den Heiligen Geist geschenkt, der es ihr ermöglicht, unfehlbar in der Verkündigung von Lehrentscheidungen zu sein, weil sie im Heiligen Geist als Gemeinschaft lebt.

Zum eigentlichen Inhalt dieser kirchlichen Lehrtätigkeit in *rebus morum* sind zu nennen:

1. die auf dem Wege über Schrift und Überlieferung vermittelten Grundlagen und Weisungen des christlich sittlichen Lebens wie die Lehren über die Wirklichkeit und den Inhalt des übernatürlichen Lebens des Christen, ferner die in der Offenbarung ausgesprochenen Gebote und Weisungen des göttlichen Willens.

²⁴⁷ Ebd. 145.

²⁴⁸ Ebd. 146.

²⁴⁹ Ebd. 146/147.

2. Zu dieser ursprünglichen Zuständigkeit des kirchlichen Lehramtes in *rebus morum* gehören auch jene sittlichen Erkenntnisse, die zwar nicht ausdrücklich in der Offenbarung enthalten sind, die aber unmittelbar daraus abzuleiten sind. Dazu zählen die wesentlichen Normen des natürlichen Sittengesetzes.
3. Auch die Präzisierung eines göttlichen Gebotes durch das Lehramt ist in diesem Zusammenhang zu nennen. Gerade hier muß aber in mancherlei Hinsicht ein Unterschied in der Verarbeitung lehramtlicher Quellen von Moraltheologie und Dogmatik beachtet werden, besonders dann, wenn sich Entscheidungen moraltheologischen Inhalts im Zusammenhang dogmatischer Entscheidungen finden (Erbsünde-, Gnaden-, Rechtfertigungs-, Sakramentallehre). »In solchen direkten Lehraussagen muß der vom Lehramt intendierte Aussagegehalt und die beanspruchte lehramtliche Autorität genau festgestellt werden. Zu beachten ist, daß Entscheidungen, die einzelne Thesen verurteilen oder einzelne an die obersten Instanzen herangebrachte Zweifelsfälle klären, ihre volle lehramtliche Autorität nur im Umfang des konkreten Gegenstandes der Entscheidung haben. Jede schlußfolgernde oder analoge Erweiterung durch die Theologie muß ihr Recht eigens erweisen²⁵⁰.«

Die Hinweise zur Stellung des Lehramtes sind aus heutiger Sicht sicher noch zu ergänzen²⁵¹. Aus der damaligen Sicht, besonders im Vergleich zu anderen moraltheologischen Werken (z. B. G. Ermecke, B. Häring), scheint mir bei R. Hofmann eine bemerkenswerte Veränderung vorzuliegen. Er fordert ausdrücklich die Überprüfung lehramtlicher Aussagen auf ihren intendierten Aussagegehalt und die damit verbundene lehramtliche Autorität hin. Die Moraltheologie hat die amtlichen kirchlichen Lehraussagen zu überprüfen, damit eine unterschiedlose Beanspruchung der Lehrautorität vermieden wird.

Unter den faktisch theologischen Quellen steht an erster Stelle die theologische Wissenschaft im Unterschied zu den formell theologischen Quellen, die zugleich Glaubensquellen sind. »Die Theologie bezeugt in vielen Fällen den Inhalt der tatsächlichen kirchlichen Glaubensüberzeugung und der amtlichen kirchlichen Lehre in einer durch Reflexion, geschichtlichen Überblick und geistige Vertiefung differenzierten und kritisch geprüften Gestalt. Für die im allgemeinen Bewußtsein der Gläubigen und in der kirchlichen amtlichen Lehre aller Jahrhunderte enthaltene sittliche Offenbarungsbotschaft gibt es keine gleichermaßen zuverlässige, geistig verarbeitete und folglich ebenso vielseitig verwertbare Dokumentation²⁵².« Eine theologische Meinung er-

²⁵⁰ Ebd. 149.

²⁵¹ Vgl. F. BÖCKLE, *Glaube und Handeln*. A.a.O. (s. Anm. 45), hier 108.

²⁵² R. HOFMANN, a.a.O. 151.

langt erst dann authentisch kirchlichen Glaubwürdigkeitscharakter, wenn sie vom Lehramt in entsprechender Form aufgenommen worden ist. Gesondert ist als Quelle moraltheologischer Erkenntnis auf das in der Kirche gelebte Ethos zu achten. In den Heiligen wurde und wird diese christliche Sittlichkeit konkret.

R. Hofmann befaßt sich im III. Teil seiner Arbeit mit der Arbeitsweise der Moraltheologie. Er zeigt die Grenzen aller Methoden auf und fragt auch, ob für die Moraltheologie die Zugrundelegung eines Einheitsprinzips möglich sei. Im Verhältnis von Dogmatik und Moraltheologie weist er auf die Ekklesiologie hin. »Insbesondere wird sie (die Moraltheologie) beträchtliche Teile mancher Traktate, etwa der theologischen Anthropologie, der Gnaden- und Erlösungslehre, der Ekklesiologie und Sakramentenlehre, die von der Dogmatik in mehr essentieller und statischer Sicht dargestellt werden, nach ihren mehr existentiellen, dynamischen und personalen Sichtweisen in eigener Zuständigkeit erörtern müssen²⁵³.«

2. 8.3. Zusammenfassung

– Kirche als Gemeinde der Glaubenden –

Zentraler durchgehender Gedanke für R. Hofmann in seiner Methoden- und Erkenntnislehre ist die Kirche als Gemeinde der Glaubenden. Dieser Gedanke durchdringt alle Teile seiner Arbeit. Er enthält für das Kirchenverständnis im einzelnen mehrere Folgen:

1. Die Beziehung des Glaubens des einzelnen Christen zum Glauben der Gemeinde wird näher herausgearbeitet als bei G. Ermecke aber auch bei B. Häring, da der Glaube somit ein Geschenk wie auch noch zu verwirklichende Aufgabe zugleich ist.
 2. Die Aufforderung zur Auseinandersetzung mit dem ethischen Gedanken-gut nichtchristlicher Gesprächspartner bedeutet eine Herausforderung an die Kirche, wie sie in den vorhergehenden Werken nicht zum Ausdruck kam.
 3. Das Lehramt bleibt in seinem Autoritätsanspruch voll bestehen, wird aber eingebettet in das in der Kirche lebende Ethos.
 4. Die geschichtliche Betrachtung neuer Probleme von sittlicher Bedeutung wird – wenn auch erst anfanghaft – angedeutet.
 5. Die universale Verbundenheit der Kirche mit Jesus Christus wird durch die Heiligkeit der Kirche – der Hl. Geist als Beistand – gewährleistet.
- Bei R. Hofmann sind damit schon mehrere Bereiche angesprochen worden, die in der nachkonziliaren Diskussion verstärkt zur Sprache gebracht wurden. Dies gilt vor allem für die Frage der Geschichtlichkeit moraltheologi-

²⁵³ Ebd. 256/257.

scher Normen wie auch das Verhältnis Theologie – Lehramt und das Eingebettetsein beider in den Glauben der ganzen Kirche. R. Hofmann hat sicher – gerade durch das Einbeziehen der einzelnen Gläubigen in das sittliche Gesamtbewußtsein der Kirche – das Kirchenverständnis innerhalb der Moraltheologie an diesem Punkt erweitert. Insgesamt kann sein Werk als ein Übergang bezeichnet werden, von einer Periode, die zwar ein reflektiertes Kirchenverständnis in der Moral aufwies, aber die damit verbundenen Probleme u. a. im Bereich des Lehramtes noch nicht anging.

2. 9. ZUSAMMENFASSUNG DER ZWEITEN PERIODE

2. 9.1. *Ergebnis*

Wenn wir diese Periode zusammenfassend würdigen wollen, dann scheint es angebracht, noch einmal das Ergebnis der ersten Periode in Erinnerung zu rufen.

Die Stellung der Kirche war, so stellten wir fest, kein Problem für die Moraltheologie, sondern unbefragte Voraussetzung. Dies schloß eine Konzentrierung auf das Lehramt ein.

Mit F. Tillmanns Versuch trat die Moraltheologie in eine neue Phase, in der anhand der Idee der Nachfolge Christi die Moraltheologie konzipiert wurde. Diese Idee war ohne das Bild vom mystischen Leib Christi nicht durchzuführen. O. Schillings Caritasprinzip widersprach zwar entschieden der Idee der Nachfolge²⁵⁴, versuchte aber auch die Moraltheologie von einem Leitgedanken her zu entwickeln. Formal blieb er bei der schon in den früheren Handbüchern üblichen Reihenfolge der Quellen, in der dem Lehramt eindeutig der Primat zukam. Das hatte auch zur Folge, daß keinerlei Einfluß des Caritasprinzips auf das Kirchenverständnis festzustellen ist. J. Stelzenberger, der seine Moraltheologie als Königsherrschaft Gottes darbietet, spricht der Kirche eine Hinweisfunktion auf die *Basileia* zu. Der Gedanke des mystischen Leibes Christi findet bei ihm keine Beachtung.

Diese drei unterschiedlichen Ansätze zeigen m. E. zweierlei im Hinblick auf das Kirchenverständnis.

²⁵⁴ Auf die Problematik von Idee und Prinzip geht auch J. FUCHS ein: (a.a.O. s. Einleitung Anm. 4) »Die verschiedenartigen Stellungnahmen über das Verhältnis der beiden Aufbauprinzipien, Liebe und Nachfolge lassen wohl das eine erkennen, daß man nicht absolut dem einen oder dem anderen den Primat zuerkennen kann; es kommt auf die jeweilige Sicht an. Nur darf man – das geht vor allem aus der Diskussion Schilling – Hadrossek hervor – Prinzip nicht als Erkenntnisprinzip fassen, in dem Sinne, als ob bis ins einzelne und unmittelbar aus ihm alle Normen des sittlichen Lebens müßten er-schlossen werden können.« (S. 84).

1. Die ekklesiale Seite hängt wesentlich von der Voraussetzung ab, unter welchem Leitgedanken die Moraltheologie behandelt werden soll.
2. Diese Voraussetzung bestimmt auch wesentlich die formale Betrachtung des Gegenstandes. F. Tillmann gibt der Hl. Schrift als erster Quelle den Vorzug, O. Schilling dem Lehramt, J. Stelzenberger nennt als erste Quelle die übernatürliche Offenbarung.

Besonders bei F. Tillmann konnten wir ein ausgeführtes Kirchenverständnis finden, das aber keineswegs die Stellung des Lehramtes problematisierte. Verschiedene andere Aufsätze von J. Kraus, N. Krautwig und O. Schaffner wünschten eine stärkere theologische Durchdringung der Moraltheologie, wobei J. Kraus und N. Krautwig die Christozentrik hervorhoben, während O. Schaffner das Grunddogma der Trinität demgegenüber betonte. Auch wenn hier keine direkten ekklesiologischen Hinweise vorlagen, so hat diese Diskussion die theologische Begründung innerhalb der Moral vertieft. Dies ist am Werk von B. Häring deutlich abzulesen. Sein christozentrischer Ansatz hatte ekklesiologische Konsequenzen, wie wir sie bereits bei der Zusammenfassung des Werkes »Das Gesetz Christi« aufgeführt haben. Auch bei ihm wird das Kirchenverständnis ausführlich in die Moral einbezogen, verschiedentlich erweitert (Kirche als Quasi-Sakrament), aber nicht eigens zum Thema gemacht, sondern nur übernommen.

G. Ermecke bindet das Kirchenverständnis in seinen metaphysischen Ansatz ein. Die Kirche, die bei ihm auf das Lehramt und seine Aussagen konzentriert ist, hat eine formale wie metaphysische Seite. (»Die Kirche als Lebens- und Liebesgemeinschaft in Christus«)

B. Häring nimmt die ersten Anstöße des II. Vatikanischen Konzils in seinem Beitrag zur Rahner-Festschrift mit auf und konzipiert eine Moral in Verbindung mit dem Geheimnis der Kirche. Dieser sehr gehaltvolle Aufsatz lässt die Leib-Christi-Idee als alleinig bestehen und verbleibt somit noch im vorkonkiliaren Bereich.

R. Hofmann bringt einen deutlichen neuen Akzent unter dem Gesichtspunkt der Kirche als Gemeinde der Glaubenden.

2. 9.2. Methodische Fragen

Wenn wir den bisherigen Gang durch die moraltheologische Literatur betrachten, so sind wir sehr oft auf methodische Fragen gestoßen.

Die Frage, mit welcher Methode die Moraltheologen ihren Gegenstand am angemessensten zur Sprache bringen können, kam immer wieder zum Vorschein.

Im Rahmen der Fragestellung dieser Arbeit schien es sinnvoll zu sein, die Autoren weitgehend selbst zu Wort kommen zu lassen. Dies verhindert eine frühzeitige Festlegung und Bewertung. Von daher wurden die einzelnen Bei-

träge in ihren eigenen Absichten dargestellt und auf ihr Kirchenverständnis hin befragt. Querlinien und neue Aspekte ergaben sich aus der Diskussion innerhalb der Moraltheologie, wobei der verhältnismäßig lange Zeitraum von 1900 bis zum II. Vatikanischen Konzil die verschiedenen Entwicklungen sichtbar werden ließ.

Das weitgehend Unbefragtsein des Kirchenverständnisses deutet auf eine positive Selbstverständlichkeit der Moraltheologie über Wesen und Aufgabe der Kirche hin. Von daher kann es dem Gegenstand der Untersuchung nicht angemessen sein, mit den Erkenntnissen heutiger Theologie die Vergangenheit zu begutachten, womöglich in sie Probleme hineinzuverlagern, die zwar heute vorhanden, sich aber unter anderen Zeitumständen anders darboten. Es ist allerdings sinnvoll und angebracht, z. B. zu fragen, welche Stellung das Lehramt in der Zeit vor dem II. Vatikanum innehatte, wie genau der Stellenwert päpstlicher Aussagen anzusehen ist, um dann vielleicht feststellen zu müssen, daß früher gegebene Antworten die heutigen Fragen nicht ausreichend klären können²⁵⁵.

Einige Gesichtspunkte aus den dargestellten Ansätzen scheinen mir auch für die gegenwärtige Diskussion hilfreich zu sein. Dies gilt besonders für die Bedeutung des Bildes vom mystischen Leib Christi, wie es insbesonders bei F. Tillmann und B. Häring Gestalt gewonnen hat, das in der gegenwärtigen Moraltheologie zu wenig berücksichtigt wird.

Wenn wir als Ergebnis dieser zweiten Phase festhalten können, daß das Kirchenverständnis die Entfaltung der Moraltheologie nicht nur formal im Sinne von päpstlichen Lehrentscheidungen, sondern auch weitgehend material im Sinne der Ausgestaltung ekklesiologischer Bilder aus der Schrift prägte, dann kann das für die heutigen Grundsatzfragen in der Moraltheologie nur bedeuten, daß das zugrundeliegende Kirchenverständnis moraltheologischer Aussagen nicht außer acht gelassen werden kann. An diesem Punkt liegt dann auch eine Möglichkeit von Dogmatik und Moral, gemeinsam nach Lösungsmöglichkeiten entstandener Fragen zu suchen. Es zeigt sich allerdings, daß die Diskussion zur Zeit an diesem Punkt noch in der Phase gegenseitigen Anfragens steckt.

Konkret werden wir im folgenden die Konsequenzen der ekklesiologischen Neuorientierung des II. Vatikanums im Spiegel der Moraltheologen aufweisen, die Diskussion um »*Humanae Vitae*« besonders hinsichtlich des Autoritätsverständnisses aufgreifen und die Frage nach dem Kirchenverständnis in der gegenwärtigen Auseinandersetzung um das *Proprium christianum* der Ethik in der katholischen Moraltheologie angehen. Besonders bei dem letztgenannten Punkt sollen, dem Anliegen der Arbeit gemäß, verstärkt Gesichtspunkte aus der Dogmatik zur Sprache gebracht werden.

²⁵⁵ Siehe hierzu F. BÖCKLE, *Glaube und Handeln*. A.a.O. 107/108.

3. DIE BEDEUTUNG DES II. VATIKANISCHEN KONZILS FÜR DAS KIRCHENVERSTÄNDNIS IN DER GRUNDLAGENDISKUSSION DER MORALTHEOLOGIE

3. 0. EINLEITUNG

In unserer bisherigen Gedankenführung war – wenn auch nicht immer direkt angesprochen – deutlich geworden, daß mit dem II. Vatikanischen Konzil für unsere Fragestellung (selbstverständlich nicht nur dafür) eine neue Phase beginnt. Deshalb werden wir uns mit der dogmatischen Konstitution über die Kirche »*Lumen Gentium*« und die pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute »*Gaudium et Spes*« zuerst beschäftigen. In diesen beiden Konstitutionen ist das Kirchenverständnis des II. Vatikanischen Konzils, wie wir bereits eingangs festgestellt haben, besonders zum Ausdruck gebracht worden.

In einem zweiten Schritt werden wir einige Moraltheologen zu Wort kommen lassen mit dem Ziel, ihr Verständnis des II. Vatikanischen Konzils für die Kirchenfrage in der Moraltheologie sichtbar zu machen.

Den dritten Teil dieses Kapitels sollen zwei Reflexionen über das II. Vatikanische Konzil bilden, wie sie zehn Jahre nach Beendigung des Konzils ange stellt wurden.

3. 1. »LUMEN GENTIUM« UND »GAUDIUM ET SPES«

3. 1.1. *Die dogmatische Konstitution über die Kirche*

3. 1.1.1. Vorgeschichte¹

G. Philips bemerkt gleich zu Beginn seines Kommentars: »Auch heute ist es unwahrscheinlich, daß die Konstitution *Lumen Gentium* gegenüber einem anderen Text in den Hintergrund tritt. Die anderen Konzilsdekrete beziehen sich vielmehr auf dieses Zentrum von größter Bedeutung, auf das Geheimnis der Kirche und werden erst von dort her erhellt ... Die Ausweitung des ›Kirchenbewußtseins‹ auf das Ganze des Volkes Gottes war in den letzten Jahrzehnten schon vorbereitet worden ...².«

¹ Wir halten uns hier an die Ausführung von G. PHILIPS, *Die Geschichte der dogmatischen Konstitution über die Kirche »Lumen Gentium»*, in: *LThK.E* I (1966) 139–155.

² Ebd. 139.

In diesem Einleitungssatz scheint mir mit dem Gedanken vom »Geheimnis der Kirche« gleichsam ein Schlüssel angeboten, der uns hilft, die anderen Aussagen des Konzils immer wieder mit Hilfe dieses Schlüssels neu zu erschließen, und damit auf den Urgrund unseres Glaubens hin, Jesus Christus, das Licht der Völker, geöffnet zu werden. Auch die »Ausweitung des ‚Kirchenbewußtseins‘ auf das Ganze des Volkes Gottes hin« ist nur von dieser Mitte her verständlich. Daß wir es hier mit einer Ausweitung zu tun haben, können wir anhand unserer Untersuchung bestätigen.

Das Bild von der Kirche als Volk Gottes tauchte in der Moraltheologie bisher nicht auf³. Der Gedanke vom Geheimnis der Kirche durchzog die ganze Zeit der Vorbereitung. Statt über das Wesen der streitenden Kirche zu sprechen, »wollte man jetzt die Liebe, die innere übernatürliche Wirklichkeit der Kirche hervorheben, indem man den paulinischen Ausdruck Mysterium und sein lateinisches Äquivalent Sakrament verwendete, trotz dem Zögern einiger Väter, die die biblische Sprache weniger gewohnt waren.

Im Neuen Testament ist das Mysterium der allgemeine Heilsplan, den der Vater beschlossen hat, der durch die erlösende Menschwerdung des Sohnes vollbracht wurde und der durch die Sendung des Geistes in der kirchlichen Gemeinschaft als sichtbarem Organ der Vereinigung mit den göttlichen Personen vollendet wird. So steht – ein altes Thema der Kirchenväter – die Kirche in engem Zusammenhang mit dem erhabensten Mysterium der Heiligsten Dreifaltigkeit als ihrer lebendigen Quelle⁴. « Diese Einbeziehung der Kirche in das trinitarische Geheimnis Gottes verhindert eine unbedachte Gleichsetzung von Kirche und Jesus Christus, genauso, wie eine falsche Gegenüberstellung von »Jesus ja, Kirche nein⁵. «

G. Philips stellt zusammenfassend über die Entstehungsgeschichte der Konstitution »*Lumen Gentium*« fest, daß diese »Gesamtschau des Mysteriums der Kirche ... in ihrer Tiefe und in ihrem Reichtum in der Geschichte selten erreicht wurde⁶.«

Wenn wir im folgenden die Grundgedanken der Konstitution in Erinnerung bringen, dann geht es vor allem darum, die innere Zuordnung und gegenseitige Bedingtheit der verschiedenen ekklesiatalen Elemente herauszuarbeiten. Dies kann dann auch eine Einengung auf nur einen ekklesiologischen Gesichtspunkt verhindern.

³ Wir werden noch näher auf die Diskussion über das Bild vom Volk Gottes eingehen. Mit Recht weist H. U. v. BALTHASAR darauf hin, »daß ‚Lumen Gentium‘ den Volkesbegriff erst einführt, nachdem es von der Kirche als Mysterium gehandelt hat« (*Christologie und kirchlicher Gehorsam*, in: *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV*. Einsiedeln 1974. 133–161, hier 134. Anm. 1).

⁴ G. PHILIPS, a.a.O. (s. Anm. 1) 142.

⁵ Vgl. dazu J. RATZINGER, *Identifikation mit der Kirche*, in: J. RATZINGER / K. LEHMANN, *Mit der Kirche leben*. Freiburg Basel Wien 1977. 13–40.

⁶ A.a.O. 155.

3. 1.1.2. Der Inhalt der Konstitution

Mit der Überschrift »*Das Mysterium der Kirche*« »soll das wahre Wesen der Kirche in seiner eigentümlichen Spannung ausgemessen werden ... *Das Mysterium der Kirche*« als erstes Kapitel von »*Lumen Gentium*« erstrebt bewußt eine Synthese, die schon im biblisch-patristischen Sinn des Wortes *Mysterium* enthalten ist⁷.«

Die Kirche wird als Wurzelsakrament verstanden, das zwei Merkmale, »die innigste Vereinigung mit Gott« und »die Einheit der ganzen Menschheit«, trägt (Nr. 1). »Die Absicht der Konstitution ist es nun, im Sinne dieses alten Sprachgebrauches der Kirche eine sakrale Zeichenhaftigkeit und Werkzeuglichkeit im Ganzen der göttlichen Heilsökonomie für die gesamte Menschheit und ihre Geschichte zuzuschreiben⁸.« Die heilsökonomische Herkunft der Kirche liegt in der Selbstmitteilung Gottes und der damit verbundenen Berufung des Menschen begründet (Nr. 2). Im eigentlichen Sinne wird die Heilsgemeinde zur Kirche Christi »in der Inkarnation, in Tod, Auferstehung und Erhöhung Jesu Christi und in der Ausgießung des Geistes⁹.« Insofern ist die christologische Begründung und pneumatische Vertiefung der Kirche geboten (Nr. 3/4). »Er (der Geist) macht die Kirche – sie einend mit Christus dem Hohenpriester – zur Kultgemeinde und eint sie durch die xxxxxxxx, die *communio*, die Gemeinschaft und durch die Dienstleistung. Dieses wird zu einem durchgehenden Motiv der Konstitution: die Kirche ist Kommunioneinheit in der heiligen Eucharistie, im Heiligen Geiste, in der sichtbaren (hierarchischen) Leitung und in den verschiedenen Dienstleistungen. Sie ist beseelte Leibeinheit in der Verschiedenheit der Glieder und Dienste. Auch die hierarchische Ordnung, nicht bloß die charismatische Begabung ist eine Selbstmitteilung des Geistes¹⁰.« Aus dieser christologischen und pneumatologischen Sicht folgt die *communio* der Kirche mit der Heiligsten Dreifaltigkeit, wie bereits Irenäus gesagt hat: »So erscheint die ganze Kirche als ›das von der Einheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes her geeinte Volk‹« (Nr. 4).

Die Gestalt der Kirche, deren Gründung im Leben und Wirken ihres Herrn begründet liegt, wird in vielfältigen biblischen Bildern ausgedrückt. Mehreres haben die Bilder trotz der Verschiedenheit gemeinsam:

1. »Ihre Vielzahl als solche ist Ausdruck der Fülle der von Christus der Kirche eingestifteten Wirklichkeit. Sie hat teil an der Unaussprechlichkeit eines göttlichen Geheimnisses

⁷ Ebd. 156; die Kommentare zu den einzelnen Artikeln sind von verschiedenen Autoren verfaßt worden.

⁸ Ebd. 157.

⁹ Ebd. 159.

¹⁰ Ebd. 161.

2. Kirche ist eine Tat des die Menschen einenden, in sich bergenden und sie erfüllenden, in ihnen als Einzelnen und in ihrer Gesamtheit einwohnenden Gottes ...
3. Die Kirche ist aber dieser Welt eingestiftet ...
4. Kirche ist eine Vielheit in Einheit, deren innere Kraft Christus und der Geist, deren Organ wiederum die vom Herrn bestellten Hirten sind, wie auch die Liebe, der Gehorsam, das heißt die geistgewirkten personalen Haltungen der zur Gemeinschaft Berufenen¹¹.«

Wir sehen schon bei dieser Charakterisierung wie die beiden Elemente der Kirche als Wurzelsakrament, nämlich »die innigste Vereinigung mit Gott« und die »Einheit der ganzen Menschheit«, der Konstitution eine durchgehende Prägung verleihen.

Besondere Bedeutung kommt der Charakterisierung der Kirche als Leib Christi zu (Nr. 7). »Das diesem Leib eigentümliche Leben ist also Teilnahme am Leben des leidenden und verherrlichten Herrn, die im Glauben und durch die Taufe bewirkt und in der heiligen Eucharistie als der Nahrung der vielen vollendet wird. Kirche ist nur ›Leib‹ als ›Leib Christi‹, von einer Einheit und Vielheit in je besonderer Art¹².« Die Beziehung zu Christus als dem Haupt des Leibes wird in mehrfacher Hinsicht beschrieben. Christus ist der Erstgeborene der Schöpfung und der Ersterstandene von den Toten. Seinem Schicksal müssen alle Glieder gleichgestaltet werden. Christus selbst teilt uns immer mehr seine Fülle mit. »Der Geist aber, der eine und selbe in Haupt und Gliedern, wirkt wie die ›Seele‹ im Leibe, belebend und bewegend¹³.« Das Bild von der Kirche als Leib Christi muß abgegrenzt werden gegenüber antik popularphilosophische Leib-Gleichnisse, gegen ein apersonales Verständnis dieses Bildes.

Das Mysterium der Kirche beinhaltet die sakramentale Struktur des Leibes Christi (Nr. 8). Auch hier gilt es, die beiden Elemente »innigste Vereinigung mit Gott« und »Einheit der ganzen Menschheit« zu beachten. Mit Recht wird deshalb von der »sichtbar-unsichtbaren Ganzheit« der Kirche gesprochen. Es gilt beide Seiten zu verbinden: »die sichtbare: die mit ›hierarchischen Organen ausgestattete Gesellschaft‹, die ›sichtbare Versammlung‹, die ›irdische Kirche‹, und die unsichtbare: den ›geheimnisvollen Leib Christi‹, die ›geistliche Gemeinschaft‹ (*communitas spiritualis*), die ›mit himmlischen Gaben beschenkte Kirche¹⁴.« Das Mysterium der Kirche soll in seiner Spannungseinheit aufgewiesen werden.

Die Sichtbarkeit der Kirche wird durch zwei theologische Analogien erläutert, »aus der Analogie zum Mysterium der Inkarnation und der damit zu-

¹¹ Ebd. 163/164.

¹² Ebd. 166.

¹³ Ebd. 168.

¹⁴ Ebd. 170.

sammenhängenden Idee des Heilsorgans oder auch Sakramentes¹⁵.« Die Analogie Inkarnation – Kirche wird von der mißverständlichen Idee einer andauernden Fleischwerdung oder Fortsetzung der Inkarnation abgehoben. »Die Konstitution setzt zwei Spannungseinheiten nebeneinander: ›Logos – angenommene menschliche Natur‹ und ›Geist Christi – gesellschaftliches Gefüge der Kirche‹. Die Vergleichsbasis besteht darin, daß beide Male ein göttliches und ein menschliches Element verbunden sind ... Beide Verhältnisse werden vielmehr von der patristischen Idee des Heilsorgans (*organum salutis*) her bestimmt¹⁶.« Das Wirken des Heiligen Geistes geschieht nicht durch eine einzelne Person, sondern durch die Vielheit der Personen, durch das »soziale Gefüge« der Kirche. »Die Konstitution zielt aber hier auf eine besondere Sicht der Wirksamkeit des Geistes in dem und durch das Gemeinschaftsgefüge der Kirche: der Geist ist das Prinzip des Wachstums der Kirche und dies durch die Kirche: Die Kirche, gesetzt durch den Heilsbeschuß des Vaters im Wirken Christi und die Mitteilung des Geistes, wird nun selber aktiv auf das Wachstum des Leibes hin. Dadurch wird sie eben zum Sakrament des Heils, in der Nachbildung Christi, des Hauptes¹⁷.«

Das zweite Kapitel trägt die Überschrift »*Das Volk Gottes*«. Damit ist nicht die Schar der Gläubigen im Gegensatz zur Hierarchie, sondern mit diesem Begriff wird die Kirche in ihrer Gesamtheit angesprochen. »Die Wiederentdeckung von ›Volk Gottes‹ war besonders von dem Gedanken gefördert, über den mehr juridischen Aspekt einer geschichtlich-punktuell bestimmten Kirchengründung durch Christus hinauszugehen und die Entwicklung des göttlichen Heilsplanes in der ganzen Schrift zu suchen¹⁸.«

J. Ratzinger schreibt in seinem Kommentar von den Grenzen der Idee des Volkes Gottes: »Jedenfalls darf der Volk-Gottes-Gedanke nicht so einseitig betont werden, daß der neutestamentliche Gehalt von ›Kirche‹ auf den alttestamentlichen Gehalt von ›Volk Gottes‹ reduziert wird¹⁹.«

Gott ruft sich seine Heilsgemeinde zusammen (Nr. 9). Diese Heilsgemeinde verwirklicht sich in der Geschichte stufenweise. Gott erwählt zuerst das Volk Israel. Die neue Heilsgemeinschaft ist in der Bundesstiftung Jesu Christi begründet. Durch die Taufe wird der Einzelne so geheiligt, daß er Glied des neuen Gottesvolkes wird. Dieses messianische Volk erfährt seine entscheidende Prägung von Jesus Christus, seinem Haupt, es hat die Freiheit der Kinder Gottes; die Liebe Christi ist sein Gesetz, mit diesem Volk bereitet der Herr die Gottesherrschaft am Ende der Zeiten vor. Die Neuheit des Gottesvolkes liegt im Kreuzestod Jesu Christi. »Letzte Quelle der Kirche als Heils-

¹⁵ Ebd. 171.

¹⁶ Ebd. 172/173.

¹⁷ Ebd. 174.

¹⁸ Ebd. 177 (Kommentar von A. GRILLMEIER).

¹⁹ Ebd. 178.

gemeinde ist der setzende, berufende, sammelnde Gnadenwille Gottes; unmittelbare geschichtliche (Verdienst-)Ursache ist Christus, dessen Gabe Heil, Einheit und Friede sind; Kirche ist aber nicht ohne das freie Ja des Menschen²⁰.« Durch die Taufe sind alle Gläubigen zum allgemeinen Priestertum »geweiht«. Diese priesterliche Gemeinschaft vollzieht sich »einmal durch die Sakramente, dann durch das Tugendleben« (Nr. 10/11). Nach der Deutung von Taufe und Firmung wird die hl. Eucharistie als »Quelle und Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens« charakterisiert. Beim Bußsakrament wird der ekklesiologische Aspekt betont. Auch die anderen Sakramente werden in diesen Rahmen einbezogen.

Die Lebensfülle des Christusvolkes ist vom Prophetenamt Christi her bestimmt (Nr. 12). »In diesem Artikel ... geht es um die Einbettung der kirchlichen Unfehlbarkeit (wie auch des Amtes) in das Ganze des Gottesvolkes ... Der Glaubenssinn des Gottesvolkes und das unfehlbare Lehramt der Kirche verhalten sich zueinander ebenso wie das gemeinsame Priestertum aller Gläubigen und das Weihepriesterum, worin das Priestertum aller Getauften eingeht²¹.« Der Artikel schließt mit einer Betrachtung über die charismatische Struktur der Kirche. Angesichts der vorher aufgezeigten Probleme scheint in diesem Artikel die Einbettung des Lehramtes in das Gesamt des Volkes Gottes und die gleichzeitige Charakterisierung der charismatischen Gaben zum Aufbau der Kirche wichtig. Denn sie erinnert uns, daß keine Gnadengabe und kein Dienst im Volk Gottes isoliert voneinander zu verstehen sind. »Zum neuen Gottesvolk sind alle Menschen berufen« (Nr. 13). Die damit zum Ausdruck kommende Katholizität besteht in einer Spannungseinheit: »Der eine Pol ist dargestellt im Volk Gottes, in seiner Einheit und Einzigkeit, aber auch in seiner Geistesbegnadung. Der andere Pol wird gebildet durch die Vielheit der Völker der Erde, mit ihren verschiedenen Anlagen, Fähigkeiten und Sitten²².« Diese Einheit muß in der gegenseitigen Kommunion innerhalb der Gesamtkirche zum Ausdruck gebracht werden. Auf verschiedene Weise sind die Menschen dem Gottesvolk zugeordnet. Die katholischen Gläubigen sind auf dreifache Weise mit Christus verbunden: »durch das Glaubensbekenntnis, den Empfang der Sakramente und die Anerkennung der kirchlichen Leitung und die Wahrung der Gemeinschaft mit ihr²³.« Von den anderen fünf Kapiteln der Konstitution greifen wir nur die Artikel heraus, die für unser Thema von besonderer Bedeutung sind. Die Grundlegung der Konstitution geschah in den beiden ersten Kapiteln.

Nach der Charakterisierung des Volkes Gottes spricht die Konstitution über die »hierarchische Verfassung der Kirche, insbesondere das Bischofsamt« (3.

²⁰ Ebd. 179.

²¹ Ebd. 189.

²² Ebd. 192.

²³ Ebd. 200.

Kapitel). »Unter den hauptsächlichen Aufgaben der Bischöfe nimmt die Verkündigung des Evangeliums eine vorrangige Stellung ein« (Nr. 25). Die Authentizität der Verkündigung ist von hoher Bedeutung. So nennt die Konstitution auch die Bedingungen, nach denen ein Urteil des authentischen Lehramtes als unfehlbar zu qualifizieren ist. »Es wird ausdrücklich erklärt, daß von einer infalliblen Lehre des ordentlichen Lehramtes (und entsprechend dann auch des außerordentlichen) nur gesprochen werden kann, wenn die einhellige Lehre des Gesamtepiskopats eine *res fidei et morum tamquam definitive tenenda* vorträgt, also für sie auch wirklich explizit einen eigentlichen absoluten und irreformablen Assens verlangt ... Nicht jede faktisch einhellige Lehre des Gesamtepiskopats ist also ohne weiteres unfehlbar, auch noch nicht, wenn sie auf ein *res fidei et morum* sich bezieht oder zu beziehen meint²⁴.« Die Stellung und Aufgabe des Bischofs auch in der Beziehung zum Priester und untereinander wird in diesem Kapitel besonders aufgeführt. Die Bedeutung der Laien wird durch ein eigenes Kapitel unterstrichen. »Durch die jetzige Einteilung wird nicht nur die rechte Sicht und Ortung des kirchlichen Amtes und des Laien in der Kirche garantiert, sondern auch der innere Zusammenhang und Zusammenhalt der einzelnen Glieder und Funktionsträger des neutestamentlichen Gottesvolkes und ihre fundamentale Gleichheit hinsichtlich Berufung, Würde, aber auch Verpflichtung treten so klarer zutage²⁵.«

Die Beziehung der Laien zu den Hirten soll von »Wahrhaftigkeit, Mut und Klugheit« wie auch »Ehrfurcht und Liebe« geprägt sein (Nr. 37). Den Dienst und die Sendung der Laien begründet die Konstitution von Jesus Christus her: »Wie die ganze Kirche, deren Sendung er (der Laie) ja wesentlich mitträgt, soll er durch seine ganze Existenz ›vor der Welt ein Zeichen des lebendigen Gottes‹ und ›Zeuge der Auferstehung und des Lebens Jesu‹ sein²⁶.« Auch hier bei der Betrachtung des Laien können wir wieder die Durchgängigkeit der beiden Merkmale »innigste Vereinigung mit Gott« und »Einheit der ganzen Menschheit« spüren. Auch bei ihm wird die Dialektik des christlichen Glaubens deutlich, zwar in der Welt zu sein, seine Berufung aber nicht von einer Instanz dieses Äons, sondern durch Gottes Ruf zu erfahren. An die Konstitution schließen sich Bekanntmachungen an, die sich mit der theologischen Qualifikation beschäftigen. Für uns ist hier der Hinweis J. Ratzingers bedeutsam: »Es gibt kein neues Dogma nach dem Konzil, in keinem Punkte. Aber das bedeutet doch nicht, daß das Ganze ins Unverbindlich-Erbauliche abgedrängt werden dürfte: Die Texte schließen, je nach ihrer literarischen Art, einen ernsten Anspruch an das Gewissen des katholischen

²⁴ Ebd. 237 (Kommentar von K. RAHNER).

²⁵ Ebd. 262 (Kommentar von F. KLOSTERMANN).

²⁶ Ebd. 283.

Christen ein; ihre Pastoral fundiert in der Lehre, und ihr lehrmäßiges Reden ist von der Sorge für die Menschen und die Realisierbarkeit des Christlichen in der heutigen Welt geprägt. In der Vereinigung von Wahrheit und Liebe, von Lehre und Hirtensorge liegt das Eigentümliche der pastoralen Idee des Konzils, das damit gerade hinter die Zertrennung in Pragmatismus und Doktrinalismus zurückgreifen wollte auf die biblische Einheit beider, die letztlich in Christus gründet, der *Logos* und Hirte in einem ist: Als *Logos* ist er Hirte, als Hirte *Logos*²⁷.«

Diese dialektische Beziehung von Pastoral und Lehre kommt in besonders ausgeprägtem Maße in der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute zum Ausdruck²⁸. Sie ist gleichsam das pastorale Pendant zur dogmatischen Konstitution über die Kirche.

3. 1.2. *Die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute*²⁹

Die Ankündigung des Konzils, die die Grundlinien des päpstlichen Denkens markiert, geschah unter den Stichworten: Christliche Einheit und Welt. Der endgültige Text zeigt »ein dynamisches Gleichgewicht« zwischen der soziologischen und theologischen Betrachtungsweise.

Johannes XXIII. strebte von Anfang an eine Öffnung zur Welt an.

»*Gaudium et Spes*« als Pastoralkonstitution deutet das enge Band zur dogmatischen Konstitution »*Lumen Gentium*« an. Diese enge Verbindung von »*Lumen Gentium*« zu »*Gaudium et Spes*«, wie sie Ch. Moeller von Anfang an gegeben sieht, ist für unseren Zusammenhang besonders wichtig, weil sie alles Engagement des Einzelnen wie aller Christen auf das Mysterium der Kirche hinlenkt bzw. von dort her bestimmt wird.

Wie die verschiedenen Konstitutionen des Konzils aufeinander bezogen sind, zeigt sich in ihren Anfangsworten: »Die *Incipit*« der vier Konstitutionen ergänzen sich wechselseitig: »*Sacrosanctum Concilium*« bei der Liturgie, »*Dei Verbum*« bei der Offenbarung, »*Lumen Gentium*« bei der Kirche und »*Gaudium et spes*« bei der Kirche in der heutigen Welt. »*Das Allerheiligste Konzil*«, »*Gottes Wort*«, »*Das Licht der Völker*«, »*Freude und Hoffnung*«: das dem Vatikanum II eigene Anliegen zeigt sich unmittelbar: positiv, pastoral, doch auf ein tiefes Fundament, das Wort Gottes, die theologischen Tugenden, gegründet und zum Ausdruck gebracht von der konziliaren Versammlung. Die gesamte Theologie des Konzils zeigt sich in diesen »*Incipit*«.³⁰«

²⁷ Ebd. 350 (Kommentar von J. RATZINGER).

²⁸ Vgl. K. RAHNER, *Zur theologischen Problematik einer »Pastoralkonstitution«*, in: *Schriften zur Theologie* VIII. Zürich Einsiedeln Köln 1967. 613–636.

²⁹ Siehe hierzu CH. MOELLER, *Die Geschichte der Pastoralkonstitution*, in: *LThK.E* III (1968) 242–279, der Gesamtkommentar reicht bis S. 592.

³⁰ Ebd. 285.

Als hermeneutisches Prinzip der Pastoralkonstitution ist der Gedanke wichtig, daß das Zeugnis des Glaubenden über den individuellen Bereich hinausgeht. Die »Einheit der ganzen Menschheit«, die in innigster Verbindung mit Gott geschieht, birgt in sich eine soziale Verpflichtung.

Das sittliche Handeln umfaßt so von dieser Mitte her, der innigsten Verbindung mit Gott, eine individuelle wie soziale Perspektive gleichermaßen.

Die Gemeinschaft der Glaubenden hat den Auftrag Christi, die Botschaft vom anbrechenden Reich Gottes, die sie selbst empfangen hat, bis an die Grenzen der Erde zu verkündigen (Nr. 1). Die Kirche ist mit der Gemeinschaft der Menschheit und ihrer Geschichte eng verbunden.

Dieser reichhaltige Artikel, der den Aspekt der Geschichtlichkeit beinhaltet, »nimmt eine Reihe von Themen aus *LG* (*Lumen Gentium*) wieder auf, in dem Zusammenhang der an Christus Glaubenden jedoch, im Zeichen der ›Diaspora‹, in der Perspektive der menschlichen Geschichte, die in einem geheimnisvollen Sinn, den die Propheten sichtbar machen, auch ›Heilsgeschichte‹ oder Heil in der Geschichte ist. Der Ton schließlich ist geprägt von der entschlossenen Annahme der menschlichen Freude und Trauer wie auch der Reichtümer dieser selben Menschheit³¹.«

Aufgrund ihrer universalen Sendung wendet sich die Kirche an die Welt (Nr. 2). Die Ambivalenz der Welt kommt schärfer in den Blick. Auch wird hier der Bezug zur Kirchenkonstitution deutlich, wenn gleich zu Beginn auf die tiefere Klärung des Geheimnisses der Kirche hingewiesen wird, die in dieser Konstitution erfolgt sei.

In dieser Welt hat die Kirche die Pflicht, »die Zeichen der Zeit zu erforschen« (Nr. 4) und »die Realitäten, die wirklich keinem Wandel unterliegen, von denen zu unterscheiden, die sich ändern und ändern müssen, und auch zu sagen, auf welche Weise sich diese unveränderlichen Realitäten in die sich wandelnde Welt einordnen³².«

Im Einführungsteil der Konstitution wird eine Situationsbeschreibung des Menschen in der heutigen Welt gegeben (Nr. 4 bis Nr. 10). Insgesamt wird das Bemühen sichtbar, »die Situation des Menschen in dieser Zeit zu zeichnen, wobei der Ausdruck ›diese Zeit‹ den biblischen Klang des ›kairos‹ hat, des ›hodie‹, des ›heute‹, das Gott spricht, um so seine Berufung besser zu erfassen ... Die Kirche wird dann als Zeuge des Lichtes Christi, des Bildes des unsichtbaren Gottes dargestellt. Sie ist bereit, am Aufbau dieser besseren Welt der Gerechtigkeit und der Solidarität mitzuarbeiten, die die Menschen zu verwirklichen sich bemühen³³.«

Der Grund der Kirche für dieses Engagement liegt in ihrer Sendung, »den Antrieben des Geistes« zu antworten (Nr. 11). Der pneumatologische Ge-

³¹ Ebd. 286/287.

³² Ebd. 296.

³³ Ebd. 312.

sichtspunkt wird an dieser Stelle in den Vordergrund gerückt. »Weil der ›Herr der Geist‹ ist (2 Kor 3,17) und durch den Geist Gegenwart bleibt, darum gibt es für die Kirche nicht nur die chronologische Linie mit ihrer Verpflichtung zur Kontinuität und Identität, sondern darum gibt es auch für sie den Augenblick, den *Kairos*, den sie deuten und in dem sie das Werk des Herrn als gegenwärtiges vollziehen muß³⁴.« Dann wird allerdings die Unterscheidung der Geister zum Hauptproblem.

Als zentrales Problem der Kirche in dieser Welt muß ihre Stellung zum Menschen betrachtet werden. So befaßt sich das I. Kapitel der Konstitution mit der Würde der menschlichen Person.

Die Würde des Menschen ist von der Gottebenbildlichkeit her bestimmt (Nr. 12). »Die Einführung des Themas vom Bilde Gottes in bezug auf die Präsenz der Kirche in der Welt« ist nach Auffassung von Ch. Moeller »ein ebenso wichtiges Faktum wie die Aufnahme der Themen Kollegialität und Volk Gottes in *Lumen Gentium*.³⁵«

Mit diesem Hinweis ist unser Blick wieder auf die Kirchenkonstitution und ihre Beziehung zur Pastoralkonstitution gelenkt.

Die gegenseitige Beziehung von Kirche und Welt wird im IV. Kapitel der Pastoralkonstitution thematisiert. Aufgrund der ekclesiologischen Ausführungen dort, wollen wir dann auf einige anthropologische Themen mit moral-theologischer Relevanz noch eingehen.

Y. Congar sieht drei charakteristische Züge des Volkes Gottes in diesem IV. Kapitel: »1) Es ist nicht von der Welt getrennt, sondern existiert in ihrer Mitte, lebt und handelt mit ihr; 2) es ist als ganzes geheiligt ..., ohne daß dies es von seinen irdischen Aufgaben ablenken würde; 3) es ist strukturiert, es ist zusammengesetzt aus Hirten und einfachen Gläubigen³⁶.«

Die Welt steht aufgrund dieser Charakterisierung nicht in Konkurrenz zur Kirche, sondern die Welt ist vielmehr »die Materie der Kirche selbst, die ihrer fähig ist und wenigstens ontologisch oder geheim von der Kirche gerufen wird³⁷.«

Von dieser Wechselwirkung her geprägt, sieht sich die Kirche nicht nur als Gebende, sondern auch als Empfangende. Ihre missionarische Sendung sieht sie unter dem Zeichen der Einheit. »Förderung von Einheit hängt ja mit der letzten Sendung der Kirche zusammen, da sie ›in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit‹ ist« (Nr. 42). Die Kirche als das »allumfassende Sakrament des Heiles« (Nr. 45) charakterisiert nach Y. Congar die Pastoralkonstitution so: »Es scheint uns jedoch, daß es in *Gau-*

³⁴ Ebd. 314 (Kommentar von J. RATZINGER).

³⁵ Ebd. 244. Anm. 5.

³⁶ Ebd. 401/402 (Kommentar von Y. CONGAR).

³⁷ Ebd. 402.

dium et spes, im allgemeinen die von Christus gestiftete ursprüngliche Gemeinschaft meint, die über die Glaubenshinterlage wacht und den Auftrag hat, sie der Welt mitzuteilen³⁸.«

Auf drei – für unser Thema – relevante anthropologische Gesichtspunkte möchten wir noch hinweisen:

1. Die Glaubenshaltung gegenüber dem Atheismus

An der Entstehung des Atheismus haben die Gläubigen einen nicht unerheblichen Anteil, »insofern man sagen muß, daß sie durch die Vernachlässigung der Glaubenserziehung, durch mißverständliche Darstellung der Lehre oder auch durch die Mängel ihres religiösen, sittlichen und gesellschaftlichen Lebens das wahre Antlitz Gottes eher verhüllen als offenbaren« (Nr. 19). In dieser Situationsbeschreibung wird die Einheit des religiösen, sittlichen und gesellschaftlichen Lebens herausgestellt. Gerade bei dem Versuch des Christen, »in Einheit mit allen Menschen zu leben«, kommt es auf die Art und Weise an, wie der Christ seinen Beitrag zur Gestaltung des Lebens und der Welt einbringt. Die Kirche lehnt den systematischen Atheismus mit aller Festigkeit ab (Nr. 20/21). Sie akzeptiert aber die Anfrage durch den Atheismus als Besinnung auf die Mangelhaftigkeit ihres Humanismus. »Daß sich die Kirche im Konzil zu diesem Schritt entschlossen hat, ist das eigentliche Drama, das hinter dem Artikel 20 steht und ihn als einen Meilenstein in der Kirchengeschichte unseres Jahrhunderts erscheinen läßt, der an Bedeutung wohl wenig hinter der Entscheidung zurückbleibt, welche die Erklärung über die Religionsfreiheit darstellt³⁹.«

Um dem Atheismus wirksam begegnen zu können, muß die Haltung des Glaubenden eng mit dem Inhalt des Glaubens verbunden sein. »Denn es ist Aufgabe der Kirche, Gott den Vater und seinen menschgewordenen Sohn präsent und sozusagen sichtbar zu machen, indem sie sich selbst unter der Führung des Heiligen Geistes unaufhörlich erneuert und läutert; das wird vor allem erreicht durch das Zeugnis eines lebendigen und gereiften Glaubens« (Nr. 21). Auch hier können wir sehen, wie die beiden Elemente »innigste Vereinigung mit Gott« und »Einheit mit allen Menschen« ineinander greifen, gerade durch das gelebte Zeugnis des Christen in der Welt.

2. Der Gemeinschaftscharakter der menschlichen Berufung

Die Würde der menschlichen Person liegt, wie die Konstitution betont, in der Gottebenbildlichkeit. Gott selbst zu erkennen und zu lieben, ist der Inhalt der Gottebenbildlichkeit, die nicht durch die Arbeit des Menschen

³⁸ Ebd. 422.

³⁹ Ebd. 343 (Kommentar von J. RATZINGER).

und seine Beziehung zum Mitmenschen gleichsam indirekt angestrebt werden kann.

Zur Würde des Menschen gehört das sittliche Gewissen, das sowohl vor totalitären Ansprüchen als auch vor blinder Willkür geschützt werden muß (Nr. 16)⁴⁰.

Der Mensch ist eingebunden in eine Gemeinschaft. Der Gemeinschaftscharakter der menschlichen Berufung wird theologisch in drei Zügen begründet: vertikal zu Gott, horizontal zum Nächsten, mehrdimensionale menschliche Existenz (Nr. 24). Aus dieser Berufung aller Menschen, die das Antlitz Gottes tragen, zur Gemeinschaft ergibt sich die innere Einheit von Person und Gesellschaft (Nr. 25).

Die ständige Weiterentwicklung der sozialen Ordnung gehört deshalb zu den Aufgaben der ganzen Menschheit (Nr. 26). »Das Ja zur sozialen Verflochtenheit des menschlichen Daseins stößt gerade da, wo es auch religiös vollzogen werden soll, auf den Gegensatz einer jahrhundertealten Haltung, die nach dem Empfinden vieler für den Gewissensbereich sogar wesentlich ist, den Individualismus.

Dem Konzil ging es sehr darum, die soziale Dimension als Wesenszug einer offenbarungsgemäßen christlichen Anthropologie aufzuzeigen. Gerade deshalb mußte es gegen eine individualistische Ethik Stellung nehmen, die nicht selten das religiöse Leben der Gläubigen zu bestimmen sucht⁴¹.«

3. Das Autonomieverständnis

Da in der gegenwärtigen Moraltheologie die Bedeutung des Autonomieverständnisses einen breiten Raum einnimmt, ist es angebracht, auf die Bedeutung des Autonomiebegriffs in der Pastoralkonstitution hinzuweisen.

⁴⁰ Daß die Deutung des Gewissens, so wie sie in Nr. 16 vorliegt, nicht ausreichend ist, um besonders das Verhältnis des Einzelnen zu den Gütern und Werten und den damit verbundenen Normen näher zu skizzieren, sie hier nur erwähnt. Die Diskussion um die Bedeutung des Gewissens ist in letzter Zeit wieder intensiver geführt worden, nachdem sie lange Zeit wegen der Normenfrage etwas in den Hintergrund gerückt war. Vgl. K. GOLSER, *Gewissen und objektive Sittennorm*. Zum Gewissensbegriff in der neueren katholischen Morallehre. Wien (WBTh 48) 1975; A. K. RUF, *Grundkurs Moraltheologie II: Gewissen und Entscheidung*. Freiburg 1977. J. FUCHS, Hrsg., *Das Gewissen*. Vorgegebene Norm verantwortlichen Handelns oder Produkt gesellschaftlicher Zwänge? Düsseldorf 1979. B. HÄRING, *Frei in Christus*. Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens. I. Das Fundament aus Schrift und Tradition. Freiburg Basel Wien 1979. 226–296. PH. SCHMITZ, *Das Gewissen*. Gefährdete sittliche Instanz, in: *StZ* 104 (1979) 665–676. H. ROTTER, *Wort Gottes und Stimme des Gewissens*, in: *ZKTh* 102 (1980) 1–13. F. FURGER, *Gewissen – Gebote – Geschichte*, in: *SKZ* 24 (1980) 379–381.

⁴¹ *LthK.E* III (1968) 370/371 (Kommentar von O. SEMMELROTH).

Das III. Kapitel des ersten Hauptteils befaßt sich mit dem menschlichen Schaffen in der Welt. »Was ist der Sinn und der Wert dieser angestrengten Tätigkeit? Wie sind all diese Güter zu nutzen? Was ist das Ziel dieses individuellen und kollektiven Bemühens?« Das Konzil räumt ein, »daß sie (die Kirche) nicht immer zu allen einzelnen Fragen eine fertige Antwort bereit hat; und so ist es ihr Wunsch, das Licht der Offenbarung mit der Sachkenntnis aller Menschen in Verbindung zu bringen, damit der Weg, den die Menschheit neuerdings nimmt, erhellt werde« (Nr. 33). Diese Verbindung von »Licht der Offenbarung mit der Sachkenntnis aller Menschen« wird als Kriterium des Autonomiedankens verwandt. »Wenn wir unter Autonomie der irdischen Wirklichkeiten verstehen, daß die geschaffenen Dinge und auch die Gesellschaft ihre eigenen Gesetze und Werte haben, die der Mensch schrittweise erkennen, gebrauchen und gestalten muß, dann ist es durchaus berechtigt, diese Autonomie zu fordern.« Diese Autonomie liegt »im Willen des Schöpfers«. »Wird aber mit den Worten ›Autonomie der zeitlichen Dinge‹ gemeint, daß die geschaffenen Dinge nicht von Gott abhängen und der Mensch sie ohne Bezug auf den Schöpfer gebrauchen könne, so spürt jeder, der Gott anerkennt, wie falsch eine solche Auffassung ist« (Nr. 36).

Die Pastoralkonstitution will in allen Bereichen die Zuordnung von Kirche und Welt, von Glaube und sittlichem Handeln deutlich machen. Die Texte der Kirchenkonstitution werden vorausgesetzt, um auf diesem Fundament anthropologische Themen anzugehen. Kirche und Welt bleiben von daher zwei aufeinanderbezogene Größen, ohne ineinander aufzugehen. Die Kirche, die auch um die Sünde des Menschen weiß (Nr. 13 und Nr. 37), verkündet die Befreiung von der Macht der Sünde durch Christi Kreuz und Auferstehung. Die Komplementarität der Gesichtspunkte ist für die Pastoralkonstitution prägend. Dies können wir auch dem Hinweis von B. Häring entnehmen: »Es ist entscheidend, daß die einzelnen Aussagen ... stets in der Perspektive der Gesamtkonstitution gesehen und ausgelegt werden⁴².« Die sittlichen Fragen, wie z. B. nach der Ehe und Familie in der heutigen Welt (Nr. 47 ff.), dürfen deshalb nicht isoliert von diesem Gesamtkontext behandelt werden.

So erweist sich, daß das Zeugnis des Glaubenden über den individuellen Bereich hinausgeht und so »die Einheit der ganzen Menschheit«, die in innigster Verbindung mit Gott geschieht, immer auch eine soziale Komponente in sich birgt. Wir werden anhand zweier Aufsätze von J. Ratzinger⁴³ und W. Breu-

⁴² Ebd. 425 (Kommentar von B. HÄRING).

⁴³ J. RATZINGER, *Der Weltdienst der Kirche. Auswirkungen von »Gaudium et spes« im letzten Jahrzehnt*, in: *IKaZ* 4 (1975) 439–454.

ning⁴⁴ am Ende dieses Kapitels noch einmal auf die besondere Bedeutung des Inhalts und der theologischen Methode dieser beiden Konstitutionen für das Kirchenverständnis zurückkommen. Vorher werden wir uns mit Äußerungen einiger Moraltheologen zur Bedeutung des II. Vatikanums, speziell des dort entwickelten Kirchenverständnisses, für die Moraltheologie befassen.

3. 2. DAS KIRCHENVERSTÄNDNIS DES II. VATIKANISCHEN KONZILS IM LICHT EINIGER MORALTHEOLOGEN

3. 2.1. *Das nachkonziliare Kirchenverständnis bei B. Häring⁴⁵*

Daß wir hier als ersten Autor wieder B. Häring zu Wort kommen lassen, hängt mit seiner Darlegung des Kirchenverständnisses zusammen, die er kurz vor Beendigung des Konzils in der Rahner-Festschrift zum Ausdruck brachte.

Für die Moraltheologen von großer Bedeutung war die Aussage des Konzils im Dekret über die Priestererziehung »Optatam Totius«: »Besondere Sorge verweise man auf die Vervollkommnung der Moraltheologie, die, reicher genährt aus der Lehre der Schrift, in wissenschaftlicher Darlegung die Erhabenheit der Berufung der Gläubigen in Christus und ihre Verpflichtung, in der Liebe Frucht zu tragen für das Leben der Welt, erhellen soll« (Nr. 16). B. Häring sieht »einen entscheidenden Einfluß auf die künftige Moralverkündigung«⁴⁶ durch die Pastoralkonstitution. Er fordert den Mut zur Treue »gegenüber Christus und seine Braut, der Kirche«⁴⁷. Dogmatik und Moral, so stellt er fest, bewegen sich wieder aufeinander zu. »Christozentrische Moraltheologie verstelt sich im Zeitalter des Zweiten Vatikanischen 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), kraft dessen wir durch den Geist Christi mit Christi eigener Liebe den himmlischen Vater und alle Glieder des Leibes Christi, ja die ganze erlösende Menschheit mitlieben können⁴⁸.« Von diesem bei B. Häring in verschiedenen Wendungen immer wieder skizzierten Grundansatz ist dann auch sein Kirchenverständnis her zu sehen, daß er zum einen ab-

⁴⁴ W. BREUNING, *Die Kirche als Thema im Umkreis des Zweiten Vatikanums und die Kirchlichkeit der Theologie*, in: *TTbZ* 85 (1976) 25–39.

⁴⁵ Für unseren Zusammenhang hier sind zwei Beiträge von B. HÄRING von Bedeutung: *Moralverkündigung nach dem Konzil*. Bergen-Enkheim 1966 und Art. *Moraltheologie*, in: *SM* III (1969) 622–634.

⁴⁶ *Moralverkündigung*, ebd. 9.

⁴⁷ Ebd. 13.

⁴⁸ Ebd. 37.

grenzt gegen die Vergangenheit: »Sah die Moraltheologie der abgelaufenen Epoche im einzelnen Christen vor allem einen gehorsamen Untertan der hierarchisch regierten Kirche, so steht heute im Vordergrund des Bewußtseins, daß er ein solidarisch mitverantwortliches Glied des Gottesvolkes ist⁴⁹.« Zum anderen formuliert er für die Gegenwart: »Die Ekklesiologie ist wesenhaft christozentrisch⁵⁰.«

Das Kernproblem der Ausführungen B. Häring scheint darin zu liegen, daß er in seinen ekklesiologischen Aussagen, die wir ja schon kennengelernt haben und die er auch hier wiederholt, die Idee vom Volk Gottes nicht recht miteinbeziehen kann. Auch sein Hinweis auf die Verbindung zwischen »*Mystici Corporis*« und den Texten des II. Vatikanums übersieht gerade, daß »*Mystici Corporis*« nicht die Volk-Gottes-Idee enthält und folgerichtig im II. Kapitel der Kirchenkonstitution nicht erwähnt wird.

Der Ausdruck »christozentrisch« als alleiniges Kennzeichen der Ekklesiologie bringt die trinitarische Fülle in »*Lumen Gentium*« nicht zur Geltung, auch wenn natürlich Christus die Mitte der Kirche und des Lebens der Gläubenden ist. H.U.v. Balthasars Satz trifft den Inhalt des II. Vatikanischen Konzils wohl präziser, wenn er schreibt: »Da aber Kirche vom Heiligen Geist des Vaters und des Sohnes ›durchtränkt‹ ist, ist der Geist der Gläubigen, der lebendig glaubend die Eucharistie feiert und empfängt, immer schon ins Trinitarische geweitet⁵¹.«

3. 2.2. Die »kirchliche« Moral bei J. Fuchs⁵²

J. Fuchs geht von der Aufgabe der Moraltheologie aus, wie sie in »*Optatam Totius*« bestimmt wurde, und fordert von der Moraltheologie, sie »soll echte theologische Disziplin sein, die ihre Lehre aus der göttlichen Offenbarung schöpft und im Lichte des Glaubens und unter der Führung des kirchlichen Lehramtes entfaltet⁵³.« Christus ist die Mitte der Moraltheologie. »Die Auffassung des Konzils aber ist, daß in der Moraltheologie aus dem lebendigen Kontakt mit der Heiligen Schrift und infolgedessen mit der Lehre vom Geheimnis Christi und unseres Heiles der tiefere Sinn des christlichen Lebens zur Darstellung komme, d. h. die hohe Berufung der Gläubigen in Christus und die aus ihr sich ergebenden Pflichten⁵⁴.«

⁴⁹ Ebd. 41.

⁵⁰ Ebd. 51.

⁵¹ H. U. v. BALTHASAR, *Pneuma und Institution*, in: *Pneuma und Institution*. A.a.O. (s. Anm. 3) 201–235, hier 235. Im Art. *Moraltheologie* erwähnt B. HÄRING zwar das »Volk Gottes«, bezieht es aber nicht näher in seine Ausführungen ein.

⁵² Auch bei J. FUCHS stützen wir uns auf zwei Beiträge: *Moral und Moraltheologie*. Freiburg Basel Wien 1967 und: *Moraltheologie und Dogmatik*, in: Gr 50 (1969) 689–716.

⁵³ *Moral und Moraltheologie*, ebd. 10.

⁵⁴ Ebd. 45/46.

Für die »kirchliche« Moral ist es bedeutsam, daß die Moraltheologie unter mehreren Punkten, die sie untersuchen muß, auch »eine genaue Kenntnis, Interpretation und Wertung der Aussagen des Papstes und der übrigen Bischöfe« leisten muß. Die »kirchliche« Moral löst aus einer individualistischen Verengung. »Nur aufgrund des von der Kirche verkündeten Wortes der Versöhnung und der Berufung in Christus kommen die Gläubigen dazu, ihre Lebens- und Weltgestaltung in der Person Christi zu begründen⁵⁵.« Durch die Sakramente wird der Mensch in das Gottesvolk der Kirche aufgenommen und wird dadurch christusförmig. Die sittliche Botschaft der Offenbarung gibt es nur in der Kirche und wird von ihr verkündet.

Als weiteren Grund für eine »kirchliche« Moral nennt J. Fuchs: »Die Gläubigen, die sich ihrer Berufung in Christus bewußt sind, bereit, die Person Christi als Urbild ihres sittlichen Verhaltens in sich zu tragen, und darum dem Drängen des Geistes Christi nachgehen, bilden gleichsam einen ›objektiven Geist‹, ein ›kirchliches Empfinden‹, eine ›öffentliche Meinung‹ christlicher Sittlichkeit. Dieses innerkirchliche Bewußtsein christlicher Sittlichkeit betont zuallererst den grundlegenden Wert der Selbstingabe der menschlichen Person in Glaube und Hoffnung und Liebe⁵⁶.«

Das sittliche Bewußtsein, das sich nach der Person Christi ausrichtet, wird im Volk Gottes immer lebendig bleiben, und zwar durch den Geist Christi selbst. Dieses Bewußtsein muß aber gerade in der Welt der Nicht-Christen präsent bleiben. Von daher kommt allen Gliedern des Gottesvolkes dafür eine Verantwortung zu. »Die Präsenz und die Sichtbarkeit der an der Person Christi orientierten Sittlichkeit sind also nicht schon genügend erklärt durch die Tätigkeit der Hierarchie und der Priesterschaft – sie sind nur *ministerium* und *Ferment* –, sondern fordern entscheidend christlichen Lebensvollzug und christliche Aktivität aller, die das Volk Gottes verkörpern⁵⁷.« Die kirchliche Sittlichkeit der Christen muß als die ausdrückliche Form jener Sittlichkeit bezeichnet werden, »die auch die guten Nichtchristen in unausdrücklicher Weise, vielleicht sogar mit viel Irrtum vermischt, aber weniger tiefem Widerstreben gegen Christus und seine Kirche, realisieren⁵⁸.«

Mit dieser Weitung im letzten Satz deutet J. Fuchs seine These von der Intentionalität des sittlichen Handelns des Christen an, die er später in verschiedenen Beiträgen ausführt⁵⁹.

⁵⁵ Ebd. 73.

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ Ebd. 75.

⁵⁸ Ebd. 76.

⁵⁹ J. FUCHS, *Gibt es eine spezifisch christliche Moral?* in: *StZ* 185 (1970) 99–112; ders., *Der Absolutheitscharakter sittlicher Handlungsnormen*, in: H. WOLTER, Hrsg., *Testimonium veritati. Philosophische und theologische Studien zu kirchlichen Fragen der Gegenwart*. Frankfurt (*FTS* 7) 1971.

In seinem Beitrag »*Moraltheologie und Dogmatik*« präzisiert J. Fuchs gerade vom Methodischen her seine Auffassung von der »kirchlichen« Moral⁶⁰. »Ebenso wendet sie (die Moraltheologie) sich an die Glaubens- und Lehrtradition und an das kirchliche Lehramt, um – bei exakt theologischer Reflexion über den theologischen Inhalt und die theologische Tragweite der gefundenen Aussagen – zu entsprechenden Einsichten zu kommen⁶¹.« Er spricht dann von der Dogmatik der transzentalen und kategorialen Sittlichkeit. In der kategorialen Normfindung muß die Moraltheologie weitgehend denkerisch vorgehen.

»Ebenfalls hat die Kirche, sei sie nun verstanden als die Gesamtheit des Gottesvolkes oder als Amtskirche, zu den Fragen der kategorialen Sittlichkeit, soweit sie nicht auch in der Offenbarung enthalten sind, keinen anderen Zugang als den des menschlichen ›Verstehens‹. Sie ist den vorhin angedeuteten Schwierigkeiten ›menschlicher‹ Normfindung nicht enthoben^{61a}.«

Die Begriffe »Amtskirche« – »Gesamtheit des Gottesvolkes« drücken in dieser Aussage doch wieder einen Gegensatz aus, den gerade das II. Vatikanische Konzil überwinden wollte. Es gibt innerhalb der Kirche nicht zwei »Kirchen«, die des »Amtes« und die des »Volkes«. Die Wiederaufrichtung solcher Konzeptionen soll J. Fuchs auch nicht unterstellt werden. Ob aber dieses Gegensatzpaar Amtskirche – Gottesvolk nicht genau dies insinuiert? Gerade die hierarchische Verfassung der Kirche sollte ja in »*Lumen Gentium*« in das Gesamt des Gottesvolkes eingebunden werden. J. Fuchs versucht, diesen Gedanken noch in einem anderen Zusammenhang zu erhellen: »Die Person Christi, der in uns wirkende Heilige Geist, die christliche Gemeinde, die hierarchische Kirche, die Sakramente, die christliche Anthropologie können nicht ohne Auswirkung auf die kategoriale Sittlichkeit des christlichen Menschen bleiben, wenn es schon die Wirklichkeit des gläubigen Menschen ist, der dessen Sittlichkeit zu entsprechen hat⁶².« Auch hier liegt eine begriffliche Unklarheit vor: Wer ist die christliche Gemeinde im Unterschied zur hierarchischen Kirche? Diese unpräzise Trennung wird auch bei der Beschreibung des Gewissens sichtbar: »Die kategoriale Gewissenserkenntnis in der konkreten Einzelsituation steht nicht nur im Lichtstrahl und unter der Dynamik des christlichen Grundgewissens, sondern erfolgt überdies in freier, personaler Reaktion sowohl auf das innere gnadenhafte Wirken des Geistes als auch auf das Sichtbarwerden einer christlichen Verhaltensnorm in der christlichen Gemeinschaft und in der Amtskirche⁶³.«

⁶⁰ Das Wort kirchlich findet sich bei ihm in diesem Zusammenhang immer in Anführungszeichen.

⁶¹ *Moraltheologie und Dogmatik*. A.a.O. (s. Anm. 52) 697.

^{61a} Ebd. 705.

⁶² Ebd. 707.

⁶³ Ebd. 712/713.

Es ging uns bei der Betrachtung des Ansatzes von J. Fuchs nicht darum, seine Ausführungen über die Moraltheologie im einzelnen zu untersuchen, auch nicht die Bedingungen der Zusammenarbeit von Dogmatik und Moraltheologie näher zu prüfen, sondern alleine um die Auswirkungen des Kirchenverständnisses des II. Vatikanischen Konzils auf die Moraltheologie. J. Fuchs kann zwar im Gegensatz zu B. Häring die Volk-Gottes-Idee in seine Überlegungen einarbeiten. Die Zuordnungen im Volk Gottes werden aber nicht präzise genug ausgedrückt, wie sich an den wechselnden Gegensatzpaaren zeigt: »Gesamtheit des Gottesvolkes – Amtskirche«, »christliche Gemeinde – hierarchische Kirche«, » christliche Gemeinschaft – Amtskirche«.

3. 2.3. *Die Moraltheologie im Wandel des Selbstverständnisses der Kirche (J.G. Ziegler)*⁶⁴

J.G. Ziegler skizziert einen engen Zusammenhang von der moraltheologischen und ekklesialen Entwicklung. »Das Selbstverständnis der Moraltheologie wird, wie das Selbstverständnis jeder theologischen Disziplin, gesteuert von dem Selbstverständnis der Kirche insgesamt⁶⁵.« Die Kirche hatte sich zu lange mit ihrer sichtbaren Gestalt, mit ihrer »rechtlich verfaßten Organisation« zufriedengegeben, in deren Folge auch eine »Verrechtlichung der Moraltheologie« eintrat. »Bereits eine oberflächliche Bestandsaufnahme muß allerdings zugeben, daß die Sicht der Kirche als einer rechtlich verfaßten Organisation niemals die Sicht der Kirche als einen sakramental begründeten, pneumatischen Organismus ganz verdrängen konnte⁶⁶.« Diese Sicht wurde nun durch die Kirchenkonstitution verstärkt, in der von der »sichtbaren Versammlung und der geistlichen Gemeinschaft« der »irdischen Kirche« und der »mit himmlischen Gaben beschenkten Kirche« gesprochen wird, die beide »eine einzige komplexe Wirklichkeit bilden«. »Die Kirche als gottgewirkte Gemeinschaft bedient sich der Kirche als verfaßter Gesellschaft wie eines Mittels, um ihren Heilsdienst an der Menschheit im Nacheinander der Zeit und Nebeneinander des Raumes durchführen zu können⁶⁷.« Diese beiden Elemente sind nach J.G. Ziegler – m. E. zu Recht – konstitutiv für das Selbstverständnis der Kirche auf dem Konzil. »Das Durchtragen des Spannungsverhältnisses zwischen den beiden konstitutiven Elementen entspricht

⁶⁴ J. G. ZIEGLER hat sich in verschiedenen Beiträgen in den ersten Jahren nach dem Konzil zur Neukonzipierung der Moraltheologie geäußert. Genannt seien hier: *Vom Gesetz zum Gewissen. Das Verhältnis von Gewissen und Gesetz und die Erneuerung der Kirche*, Freiburg Basel Wien (QD 39) 1968. Wir halten uns hier an seinen Aufsatz: *Moraltheologie nach dem Konzil. Moraltheologie heute und die Erneuerung der Kirche*, in: *TbGl* 59 (1969) 164–191.

⁶⁵ Ebd. 165.

⁶⁶ Ebd. 166.

⁶⁷ Ebd. 167.

dem Stiftungswillen des Herrn. Das Gesetz der Polarität, der Spannung zwischen zwei Polen, das Gesetz des Lebens, gilt auch in der Kirche⁶⁸.« Diese Sicht wird auch konsequent von den Bischöfen auf ihr Amt angewendet. »Die Kirche versteht sich nicht mehr vom hierarchischen Amt her. Das Amt versteht sich von der Kirche her. Das hierarchische Amt hat eine Hilfsaktion als Stabilisierungsfaktor des Gottesvolkes, solange dieses auf Erden unterwegs ist⁶⁹.«

Der Wandel im Selbstverständnis der Moraltheologie wird nun anhand der bereits erwähnten Aufgabenbeschreibung von »Optatam Totius« aufgezeigt. »Die Heilige Schrift, das Leben in Christus und das Zeugnis der Liebe werden als drei Fundamente oder besser Fermente vorgestellt, von denen her die Sittlichkeitsslehre künftig entwickelt werden muß⁷⁰.« Unter dem Punkt »Das Erkenntnisprinzip, die Hl. Schrift« kommt J.G. Ziegler auf die »Polarität« zwischen der lehramtlichen Institution und der theologischen Reflexion zu sprechen, die sich in der »Funktion des Heiligen Geistes manifestiert⁷¹.« Die Gläubigen sind nicht nur auf das Lehramt verwiesen, sondern zugleich ist das Lehramt auf das allgemeine Glaubensbewußtsein der Kirche angewiesen, den *sensus fidelium*. Auch die sakramentale Verfaßtheit der Kirche wird als bedeutsam für die Erneuerung der Moraltheologie betont. »Die Kirche, alle Glieder der Kirche sind durch die sakramentale Einverleibung in Christus dazu deputiert, d. h. befähigt und beauftragt, in ihrem Leben aller Welt zu bezeugen, daß die Zerrissenheit der Sünde durch die Erlösung der Liebe überwunden ist und überwunden wird⁷².« Als Grundtendenz sieht J.G. Ziegler eine Bewegung vom »Gesetz zum Gewissen«. Der Kirche kommt »in der Demaskierung der jeweiligen Zeitströmung« eine wichtige Aufgabe ihres Prophetenamtes zu.

J.G. Ziegler hat zweifelsohne wesentliche Aussagen des II. Vatikanischen Konzils über die Kirche für die Moraltheologie fruchtbar machen können. Einige Fragen, wie das Verhältnis Lehramt in der Gesamtkirche bei der Beurteilung sittlicher Fragen, haben sich verschärft, genauso wie die Problematik um die Findung sittlicher Normen. Ausdrücklich wird die Kirche allerdings an keiner Stelle als Volk Gottes gekennzeichnet.

Daß die deutliche Heraushebung und Fruchtbarmachung des Kirchenverständnisses sehr unterschiedliche Interpretationen zuläßt, soll anhand dreier weiterer Beiträge gezeigt werden. Es geht uns darum, ein möglichst breites Bild von den moraltheologischen Aussagen über die Kirche in direktem Bezug auf das II. Vatikanische Konzil zu Wort kommen zu lassen. Dabei wollen wir noch nicht auf die durch »Humanae Vitae« in Gang gekommene Diskussion eingehen.

⁶⁸ Ebd. 168.

⁶⁹ Ebd.

⁷⁰ Ebd. 169.

⁷¹ Ebd. 176.

⁷² Ebd. 187.

3. 2.4. W.H.M. van der Marcks Kirchenverständnis in »Grundzüge einer christlichen Ethik«⁷³

W.H.M. van der Marck geht es in seinem Buch um »eine christliche Fundamentelethik«⁷⁴, einer Theologie, deren Betonung auf der Epiphanie, auf Gottes Menschwerdung liegt. »Die Christusoffenbarung läßt sich ebenfalls von der Kirche und vor allem von der Katholizität der Kirche her näher beleuchten ... ›An die katholische Kirche glauben‹ bedeutet daher primär nicht: davon überzeugt sein, daß eine bestimmte soziologische Organisation sich rechtens mit ihrer Heilsverkündigung an alle Menschen aller Zeiten an allen Orten in der Welt richtet, sondern faktisch, d. h. in der Tat den Gott erkennen, der in jedem Menschen und in aller Menschlichkeit als Gabe und Aufgabe zugleich erscheint⁷⁵.« Als Auftrag der Kirche wird genannt, »den tiefsten Sinn dieser innerweltlichen Aufgabe offenzulegen, die sich faktisch als eine göttliche Heilsaufgabe erweist, weil Gott uns im Mitmenschen und dem Mitmenschen in uns sein menschliches Antlitz zeigen will«⁷⁶. Es bleibt zu fragen, ob die Gottebenbildlichkeit des Menschen bei W.H.M. van der Marck genügend zum Tragen kommt, so wie sie in der Pastoralkonstitution (GS 12) ausgeführt wurde.

Er betont, daß sich »Mitmenschlichkeit, Religion und Glaube ... formal voneinander unterscheiden ..., doch faktisch zusammen(fallen)«⁷⁷. W.H.M. van der Marck betont zu Recht das Wirken Gottes durch den Menschen, seine Mitarbeit am Reich Gottes. Der andere notwendige Aspekt kommt aber nicht zum Tragen: die Vollendung der Welt durch den erhöhten Herrn. Deshalb gebührt auch Gott Anbetung und Verherrlichung um seiner Gottheit willen. Das Mysterium der Kirche, das im Licht der Völker, Jesus Christus, gegründet liegt⁷⁸, könnte gerade diesen Gesichtspunkt beitragen.

Anders als W.H.M. van der Marck nuanciert J. Lobo in seinem Aufsatz »Geschichtlichkeit und Erneuerung der Moral«⁷⁹ sein Verständnis von Kirche. Ausdrücklich bezieht er sich nur auf die Pastoralkonstitution. Er spricht als Ziel der Moral von der »Vergöttlichung des Menschen durch Christus – er ist das Sakrament unserer Begegnung mit Gott –⁸⁰.« Die Stellung der Kirche sieht J. Lobo im Zusammenhang von Moral und Sozialisierung: »Die Kirche verliert ihren privilegierten und beherrschenden Platz in der Kultur, in der Kunst, in der Politik usw. Ja offenbar verliert die Kirche auch ihren weltli-

⁷³ W. H. M. VAN DER MARCK, *Grundzüge einer christlichen Ethik*. Düsseldorf 1967.

⁷⁴ Ebd. 13.

⁷⁵ Ebd. 23.

⁷⁶ Ebd. 24.

⁷⁷ Ebd. 25.

⁷⁸ Vgl. LG, Nr. 1

⁷⁹ J. LOBO, *Geschichtlichkeit und Erneuerung der Moral*, in: Conc 3 (1967) 363–375.

⁸⁰ Ebd. 371.

chen Klerikalismus, um schließlich nichts anderes mehr zu sein, als ein Sauerteig göttlichen Lebens inmitten der Masse, so wie Christus es beschrieben und verlangt hat⁸¹.«

3. 2.5. *Der Beitrag des II. Vatikanischen Konzils zur Moraltheologie (Ph. Delhaye)*⁸²

Dieser Beitrag ist für unser Thema in zweifacher Hinsicht von Bedeutung:

1. Die Wirkungsgeschichte des Konzils (sieben Jahre nach Beendigung) wird in einem solchen Aufsatz impliziert.

2. Die Perspektive der Kirche kann von daher auch verändert sein.

Den Einleitungsteil schließt Ph. Delhaye mit der Bemerkung ab: »Ein neuer Ausdruck für die Forderungen des Glaubens wird nun gefunden im Zusammenhang mit der Heiligen Schrift, mit dem Dogma, mit dem Leben der Kirche, kurz: durch Wiederaufnahme all der Bezugspunkte, von denen die Vorkämpfer einer moraltheologischen Erneuerung kaum zu träumen gewagt hatten.« Wie aus dieser Eingangscharakterisierung hervorgeht, visiert Ph. Delhaye die »Forderung des Glaubens«, im Zusammenhang »mit der Heiligen Schrift, mit dem Dogma, mit dem Leben der Kirche« an. Ekklesiologische Aussagen haben dann eher einen peripheren Charakter, wenn z. B. über einen »neuen Stil in der Ausübung des Lehramtes«⁸³ gesprochen wird. Ph. Delhaye zitiert zwar die wichtigsten Konzilstexte, reflektiert das Kirchenverständnis aber nicht gesondert. Um auf den ersten der beiden eingangs erwähnten Punkte zurückzukommen, so sieht Ph. Delhaye »das Leben in Christus und die daraus folgenden sittlichen Ansprüche« als den Zentralpunkt an, der in der »Moral der Liebe«, der »Moral des Glaubens« und der »Öffnung gegenüber der weltlichen Wirklichkeit und den menschlichen Werten« entfaltet wird. Ph. Delhaye vermißt in den Konzilstexten eine Moral der Hoffnung, die sich als besonders dringlich erweise.

Abschließen wollen wir diesen Punkt mit den Gedanken R. Egenter über das *Sentire cum Ecclesia* im christlichen Ethos.

3. 2.6. *Sentire cum Ecclesia im christlichen Ethos* (R. Egenter)⁸⁴

R. Egenter sieht den Moraltheologen angesichts des Ringens auf dem Konzil über ein vertieftes Selbstverständnis der Kirche vor die Frage gestellt, »wel-

⁸¹ Ebd. 372.

⁸² PH. DELHAYE, *Der Beitrag des II. Vatikanischen Konzils zur Moraltheologie*, in: *Conc* 8 (1972) 344–349.

⁸³ Ebd. 345.

⁸⁴ R. EGENTER, *Die Bedeutung des Sentire cum Ecclesia im christlichen Ethos*, in:

che Rolle die Kirche in seiner Darstellung der christlichen Lebensnormen und des christlichen Lebensvollzuges spielt. Die Tatsache, daß er Moraltheologie nicht betreiben kann, ohne ständig die Wirklichkeit der Kirche im Auge zu behalten, drängt sich ihm mit aller Eindringlichkeit auf⁸⁵. Nach einem kurzen Rückblick auf die Moraltheologie des 19. Jahrhunderts stellt R. Egenter fest, daß es um die Frage gehe, »wie sehr das gesamte christliche Leben von der Kirchengliedschaft her geprägt« sei⁸⁶. Um dieses Anliegen zu beschreiben, wählt R. Egenter den Ausdruck *»Sentire cum ecclesia«*. Das Bewußtsein der Christen ist allerdings wenig davon geprägt, »sondern von einem religiösen und moralistischen Individualismus beherrscht⁸⁷.« Aus der Vergangenheit ist dieses *»Sentire cum ecclesia«* in erster Linie als »Kampfethos« verwendet worden, z. B. in der Auseinandersetzung der Katholiken im Kulturmampf. *»Sentire cum Ecclesia«* heißt heute zuallererst: Im Glauben sich der Tragweite bewußt werden, welche die Zugehörigkeit zum neutestamentlichen Gottesvolk für den Christen und seine Lebensführung besitzt ... *Sentire cum ecclesia* verlangt nach dem *Sentire Ecclesiam*. Das aber heißt, zuerst und immer erneut die Urfahrung der Kirche befragen, mit heißem Herzen das Selbstverständnis der Kirche mitvollziehen, daß in der neutestamentlichen Verkündigung, durchhaucht, inspiriert vom Heiligen Geiste, sich für alle Zeiten authentisch interpretiert⁸⁸.« Die biblische Urfahrung liegt in dem Ein-Leib-Sein gegründet, zu dessen Auferbauung jedes Glied beizutragen hat. Die Begegnung mit Jesus Christus selbst ist die entscheidende Urfahrung der Kirche. Die Kirche wird heute im Anschluß an 1 Petr 2, 9f. wieder als neues Gottesvolk verkündet.

Wir wissen, daß dieses Gottesvolk – mit Sünde beladen – sich dem Tag der Wiederkunft oft nur »entgegenschleppt«⁸⁹. Verschiedene Aspekte der Kirche, wie sie im Neuen Testament zum Ausdruck kommen, führt R. Egenter an: die paulinische Konzeption vom »Leib Christi«, die Kirche als Braut (Apk 19, 7) und Ehefrau (Eph 5, 21), die Kirche als Mutter (Gal 4, 26). Nur wer sich betend in dieses Mysterium der Kirche einläßt, wird, wie R. Egenter betont, zum erfüllten *Sentire cum Ecclesia* kommen. Das *Sentire cum Ecclesia*, die Wirklichkeit der Kirche, hat über das Neue Testament hinaus eine wechselvolle Geschichte hinter sich. »Wir müssen also auch erfahren, wie sehr unser persönliches Glauben, Hoffen und Lieben durch die Kirche als

TTbZ 74 (1965) 1–14; ders., »*Ihr seid nämlich zur Freiheit berufen, Brüder*« (Gal 5, 13). Zum Ethos der Ortskirche, in: H. FLECKENSTEIN u. a., Hrsg., *Ortskirche Weltkirche. Festgabe für J. Kard. Döpfner*. Würzburg 1973. 394–409.

⁸⁵ *Die Bedeutung des Sentire ...*, ebd. 1.

⁸⁶ Ebd. 2.

⁸⁷ Ebd.

⁸⁸ Ebd. 4/5.

⁸⁹ Ebd. 6.

sichtbare, historische Größe strapaziert wird. Aber gerade das alles führt immer wieder zurück in die Kirchenerfahrung der neutestamentlichen Ur-gemeinde. Hier haben wir festen Boden unter den Füßen; hier wird uns Gottes Wahrheit geoffenbart, die Prüfstein und Maßstab bietet, um uns in den Erfahrungen zurechtzufinden, die wir mit unserer Kirche in unseren Zeiten machen⁹⁰.«

Aus unserem *Sentire cum Ecclesia* hat ein *Sentire in Ecclesia* zu werden, damit wir uns nicht nur mit der Kirche arrangieren, sondern aus ihr und in ihr leben. »Immer im Leben sind wir Christen von Kirche umfangen, von Kirche getragen. Denn die Kirche ist nicht das Werk menschlicher Übereinkunft, sondern Gottes Schöpfung ... Dieses totale Druchdrungensein und Umfangensein unseres Wesens von der Kirche will glaubend angenommen und glaubend in immer neuem Hören auf Gottes Wort und Anruf bewußt und offen gehalten werden⁹¹.« Diese Begegnung mit Christus wird gnadenhaft grundgelegt in der Kirche durch die Sakramente. Dadurch werden wir Christus immer gleichförmiger. Ethisch bedeutet das *Sentire cum Ecclesia*, »wie Jesu Forde-rung der Nächstenliebe in der Urgemeinde verstanden und verwirklicht wird«⁹². Heute wird von uns ein »großgeschautes Bild der Kirche« verlangt. Dies »enthüllt sich nur, wenn man sich in Demut bewußt ist, daß es von uns nicht auf eine Aussage reduziert und so bequem und ein für allemal begriffen werden kann, daß man in Polaritäten denken, sich der Kirche in dialektischer Denkbemühung nähern muß, wobei die Synthese freilich nicht in der rationalen Überwindung von Ja und Nein, also von Widersprüchen besteht, son-dern im Gegenwärtigen und Fruchtbaren-werden-lassen polarer Sichten in ei-nem intensiveren, weiseren, lebendigeren, frömmeren Glauben ... Wir sehen die Kirche nur ganz, wenn wir das neutestamentliche Gottesvolk sowohl als Leib Christi wie als bräutlich-eheliche Partnerin des Herrn verstehen⁹³.« R. Egenter sieht diese Polarität auch auf dem II. Vatikanischen Konzil durchgehalten.

Die intensivste Selbstverwirklichung der Kirche geschieht in der Feier des Herrenmahles. Diese Polarität von weltzugewandtem Zeugnis und Beten und Opfern ist in einem *Sentire cum Ecclesia* zum Ausdruck zu bringen. Diese für mich sehr überzeugenden Gedanken hat R. Egenter in einem Bei-trag zur »*Festgabe für J. Kardinal Döpfner*« weitergeführt. Ausgangspunkt für seine Überlegungen bildet folgende Erkenntnis: »Die ethischen Forde-rungen, die sich aus der gottgestifteten Wesensstruktur der Kirche ergeben, sind zu abstrakt, um uns >unter die Haut zu gehen<. Der Christ handelt immer in der Kirche der jeweiligen Gegenwart, in der durch wandelbare soziologi-

⁹⁰ Ebd. 8.

⁹¹ Ebd. 9.

⁹² Ebd. 11.

⁹³ Ebd. 12/13.

sche Strukturen geprägten Ortskirche⁹⁴. « R. Egenter entwickelt den sozial-ethischen Aspekt der neutestamentlichen Freiheitsbotschaft, der auch in freiheitsfördernden Strukturen der Ortskirche zum Vorschein kommen muß. »Darum bedarf das Leben der Ortskirche ständig der begleitenden kritischen Reflexion, damit die Wesensstruktur christlichen Gemeinschaftslebens von der Last überholter, hemmend gewordener Strukturen befreit und vor voreiliger Anpassung an Tagesparolen bewahrt wird. Freiheit wird also dann am besten ermöglicht und gefördert, wenn die Ortskirche sich als Gemeinde von Glaubenden verwirklicht, die aus der Kelchgabe des Bundes (Lk 22, 20; 1 Kor 11, 25) und aus der Geistgabe liebenden Dienstes (1 Kor 12, 27–13, 13) lebt⁹⁵.«

In dieser Aufgabenbeschreibung der Ortskirche können wir deutlich die beiden Elemente der Wesensstruktur der Kirche als Wurzelsakrament wiedererkennen, die »innigste Vereinigung mit Gott« hier »Kelchgabe des Bundes« und »Einheit der ganzen Menschheit« hier »Geistgabe liebenden Dienstes«. Gerade von dieser Wesensstruktur der Kirche ist ihre funktionale Ausformung zu betrachten und zu kritisieren. Die Gemeinde muß deshalb immer stärker zu einer »Gemeinde von Glaubenden« werden. Konkret heißt dies auch, daß »das äußere Erscheinungsbild des kirchlichen Lebens von allem zu befreien (ist), was der grundlegenden Gleichheit aller Erlösten und dem geistlichen Amt einer sich zur Armut bekennenden Kirche nicht entspricht«⁹⁶. R. Egenter hat in seinen beiden Aufsätzen gezeigt, wie von einem umfassenden Kirchenverständnis heraus durchaus konkrete Impulse für eine veränderte Lebenspraxis der Christen und der Kirche gegeben werden können.

3. 3. REFLEXIONEN ÜBER DAS II. VATIKANISCHE KONZIL NACH EINEM JAHRZEHNT

Wenn wir uns jetzt mit zwei Aufsätzen beschäftigen, die die ekklesiologische Wirkungsgeschichte des II. Vatikanischen Konzils betrachten, dann geht es uns zum einen darum, die Bedeutung des II. Vatikanischen Konzils, besonders sein Kirchenverständnis zu unterstreichen⁹⁷, zum anderen wollen wir damit auch einen Maßstab finden, um das Kirchenverständnis innerhalb der Moraltheologie zu orten.

⁹⁴ »*Ihr seid nämlich ...*«. A.a.O. 395/396.

⁹⁵ Ebd. 399.

⁹⁶ Ebd. 405.

⁹⁷ Sicher hat das II. Vatikanische Konzil in seinem Kirchenverständnis einige Fragen offengelassen, z. B. die Frage nach dem genauen Verhältnis von Papst und Bischöfen – vgl. dazu: A. GANOCZY, *Wie kann die Kollegialität dem päpstlichen Primat gegenüber aufgewertet werden?* in: Conc 7 (1971) 267–273. Uns geht es hier um den Grundansatz.

3. 3.1. Die Kritik von J. Ratzinger⁹⁸

J. Ratzinger geht davon aus, daß die Pastoralkonstitution »Gaudium et Spes« als »eigentliches Vermächtnis« des Konzils betrachtet werde.

Er fragt: »Muß man das ganze Konzil als eine progressive Bewegung lesen, die von einem noch kaum aus dem Traditionalismus gelösten Anfang in der Kirchenkonstitution Schritt um Schritt vorwärts führt bis zur Pastoralkonstitution mit den sie flankierenden Texten über Religionsfreiheit und über die Offenheit zu den Weltreligionen hin, so daß diese Texte dann ihrerseits wie Wegzeiger einer weitergehenden Wanderung dastünden, die kein Stehenbleiben duldet, sondern beharrliches Fortsetzen der einmal gefundenen Richtung verlangt? Oder muß man die Texte des Konzils als eine Ganzheit sehen, in der die nach außen gewandten Stücke der letzten Phase zurückbezogen bleiben auf die eigentliche Mitte des Glaubens, die sich in den dogmatischen Verlautbarungen über Kirche und Offenbarung ausdrückt⁹⁹?«

Um diese Frage zu beantworten, muß nach dem eigentlich Neuen dieses Textes gefragt werden. In der Wirkungsgeschichte hat weniger der Inhalt eine so große Rolle gespielt, »es war vielmehr die allgemeine Intention des Aufbruchs, die sich hauptsächlich im ‚Vorwort‘ niedergeschlagen hatte¹⁰⁰.«

Ein erster Punkt liegt in dem Begriff Welt. Man kann feststellen, »daß die Verfasser, die sich selbst als die Sprecher der Kirche wissen, von dem Gefühl ausgehen, selber nicht Welt, sondern ihr gegenüber und bisher auch in einem unbefriedigenden Verhältnis oder in noch gar keinem Verhältnis zu ihr zu stehen¹⁰¹.« Zu diesem Welt-Verständnis, das im Gegenüber der Kirche konstruiert ist, kommt ein weiteres Charakteristikum des Textes: der Begriff des Dialogs als formaler Grundkategorie. Als nächstes Charakteristikum des Dokumentes nennt J. Ratzinger den »erstaunlichen Optimismus¹⁰².« Diesem Optimismus entsprang der Wunsch, nach den theologischen Leistungen nun auch Konkretes für die Menschheit zu leisten. »Der grundlegende Sachverhalt am Ganzen scheint mir in der Relation Ziel – Mittel zu liegen: Die Kirche kooperiert mit der Welt zum Aufbau der Gesellschaft. Sie erhofft sich, daß auf diese Weise ‚das Werk Christi fortgesetzt werde‘: Zeugnis für die Wahrheit; dienen, nicht bedient werden (letzter Absatz des Vorworts)¹⁰³.« »Gaudium et spes« spielt die Rolle eines »Gegensyrrabus«, der die Kirche mit der Welt versöhnen sollte. »Mit ‚Welt‘ ist im Grunde der Geist der Neuzeit gemeint, dem gegenüber sich das kirchliche Gruppenbewußtsein als ein getrenntes Subjekt erfuhr, das nun nach heißem und kaltem Krieg auf Dialog und Kooperation drängte¹⁰⁴.« J. Ratzinger kennzeichnet die seitherige Ent-

⁹⁸ Siehe Anm. 43.

⁹⁹ Ebd. 439.

¹⁰⁰ Ebd. 440.

¹⁰¹ Ebd.

¹⁰² Ebd. 441.

¹⁰³ Ebd.

¹⁰⁴ Ebd. 443.

wicklung als »Euphorie des Aufbruches«, in der jedweder Dualismus von Kirche und Welt überwunden werden sollte. Auf die »Phase der Euphorie« folgte eine »Phase der Ernüchterung und Krise«. Die Fortschrittsidee, die in der »Phase der Euphorie« durchgängig sich bahnbrechen wollte, verblaßte immer mehr. »Was vielen vorher kaum bewußt geworden war, wurde nun unübersehbar: daß der ›Fortschritt‹ keine einheitliche Aussage mehr zu machen hatte und daß er sich vielfach vom Kern der christlichen Überlieferung abzulösen im Begriff stand¹⁰⁵.«

Fazit für J. Ratzinger nach diesen zehn Jahren: »Eine Auslegung des Konzils, die dessen dogmatische Texte nur als Präludien eines noch unfertigen Konzilsgestes versteht, das Ganze lediglich als Weg zu ‚Gaudium et spes‘ ansieht und diesen Text wiederum nur als Auftakt einer gradlinigen Fortführung zu immer weiterer Verschmelzung mit dem betrachtet, was sich Fortschritt nennt – eine solche Auslegung steht nicht nur im Widerspruch zu dem, was die Konzilsväter selbst wollten und meinten, sie wird durch den Gang der Ereignisse selbst *ad absurdum* geführt¹⁰⁶.« Es kommt jetzt darauf an, die Texte des II. Vatikanischen Konzils auf die theologischen Texte des Konzils hinzulesen. »Nicht die Pastoralkonstitution mißt die Kirchenkonstitution, schon gar nicht die isoliert genommene Intention der einleitenden Abschnitte, sondern umgekehrt: Nur das Ganze in der richtigen Zentrierung ist wirklich Geist des Konzils¹⁰⁷.« Es geht jetzt darum, das Konzil wirklich zu rezipieren, es geht um die »Entdeckung des wirklichen Konzils und Vertiefung seines wahren Wollens im Angesicht des jetzt Erfahrenen¹⁰⁸.« Die Standortbestimmung wird und muß heute anders aussehen als zur Zeit der konstantinischen Wende. »Sie mußte alte Bastionen schleifen und sich allein dem Schild des Glaubens anvertrauen, der Kraft des Wortes, das ihre einzige wahre und bleibende Macht ist. Aber eine Schleifung der Bastionen kann nicht heißen, daß sie nun nichts mehr zu verteidigen hat oder daß sie von anderen Kräften leben kann als von denen, die sie geboren haben: Blut und Wasser aus der geöffneten Seite des gekreuzigten Herrn (Joh 19, 31 bis 37)¹⁰⁹.«

Die Ausführungen J. Ratzingers zeigen, welche Probleme in der nachkonziiliaren Zeit aufgebrochen waren. Mir scheint zwar die Behauptung, die wirkliche Rezeption des Konzils habe noch gar nicht begonnen, für übertrieben¹¹⁰, aber eine Neubeschäftigung mit den Texten des II. Vatikanischen

¹⁰⁵ Ebd. 449.

¹⁰⁶ Ebd. 450/451.

¹⁰⁷ Ebd. 451.

¹⁰⁸ Ebd.

¹⁰⁹ Ebd. 452.

¹¹⁰ Denken wir in der Bundesrepublik Deutschland vor allem an den insgesamt befriedigenden Abschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland.

Konzils angesichts unseres Themas durchaus fruchtbringend. Die Schwierigkeit liegt in den von J. Ratzinger angegebenen Vorgehensweisen. Es handelt sich um eine inhaltliche Vorgabe und eine formale Betrachtungsweise. Inhaltlich geht es in erster Linie um die Kirchen- und Pastoralkonstitution. Methodisch: »Nicht die Pastoralkonstitution mißt die Kirchenkonstitution ..., sondern umgekehrt. Nur das Ganze in der richtigen Zentrierung ist wirklich Geist des Konzils.« Was ist hier die richtige Zentrierung? J. Ratzinger selbst hat in seinem Kommentar zu »*Gaudium et Spes*« auf Fortschritte gegenüber der Kirchenkonstitution hingewiesen¹¹¹. Ihm ist sicher „zustimmen, wenn er die dogmatischen Texte nicht »als Präludien eines noch unfertigen Konzilgeistes« versteht, aber die Frage nach der richtigen Zentrierung wird damit nur halb beantwortet. Das Problem wird noch dadurch verschärft, daß es um eine »Entdeckung des wirklichen Konzils und Vertiefung seines wahren Wollens im *Angesicht des jetzt Erfahrenen*«¹¹² geht. D. h. die jetzigen theologischen Kenntnisse, die z. B. in der Moraltheologie sicher umfassender und präziser sind als in der Zeit des Konzils, müssen bei einer heutigen Betrachtung des Konzils unbedingt mit eingebracht werden. Vielleicht hat J. Ratzinger die negativen Seiten der nachkonziliaren Entwicklung zu stark im Blick. Jedenfalls würdigt er die positiven Entwicklungen – zu denken ist hier etwa an das neue Selbstverständnis der Laien – zu wenig. Daraus ergibt sich als Aufgabe – auch für das Thema des Kirchenverständnisses in der Moraltheologie –, ob das II. Vatikanische Konzil dort nur selektiv rezipiert wurde oder ob die Fülle der Aussagen über das Wesen der Kirche genug zum Tragen gekommen ist. Dabei ist auch der Hinweis von K. Rahner zu beachten, der auf den engen Zusammenhang von Weisungen und Glaubenslehre in der Pastoralkonstitution aufmerksam macht¹¹³. »Auch die Weisungen einer pastoralen Konstitution müssen offenbar getragen sein von jenen Prinzipien ‚*de rebus fidei et morum*‘, die vom Lehramt der Kirche verkündet und autoritativ interpretiert werden¹¹⁴.« Das Problem liegt darin, daß die Weisung über das hinausgeht, was einfach hin aus den Prinzipien abzuleiten ist. »Immerhin, die Theologen, Soziologen, Futurologen und andere Fachleute müssen diese Konstitution in genauerster Weise daraufhin lesen und gewissermaßen abtasten, wo und wie die Konstitution die Grenzen doktinärer Darlegung überschreitet und zu dem wird, was wir ‚Weisung‘ unter charismatischem Anruf Gottes an die Kirche genannt haben¹¹⁵.«

¹¹¹ Siehe seine Bemerkung zu GS, Nr. 22 in: *LThK.E* III (1968) 350.

¹¹² Hervorhebung H. S.

¹¹³ A.a.O. (s. Anm. 28).

¹¹⁴ Ebd. 615.

¹¹⁵ Ebd. 635.

3. 3.2. Die Vertiefung der ekklesiologischen Anstöße des Konzils (W. Breuning)¹¹⁶

W. Breuning geht in seinem Aufsatz von der geschichtlichen Ekklesiologie des II. Vatikanischen Konzils aus, die es im Licht von »*Lumen Gentium*« und »*Gaudium et Spes*« zu reflektieren gilt. Es ist daher zuerst »nach Inhalten der ekklesiologischen Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils zu fragen, und zwar so, daß möglichst auch die Intentionen und zeitgeschichtlich bedingte Motivationen mit zur Sprache kommen¹¹⁷.« Schon die ekklesiologischen Überlegungen am Vorabend des II. Vatikanischen Konzils waren von einem Ungenügen über die ekklesiologischen Aussagen des I. Vatikanischen Konzils geprägt. Die Kirche als der mystische Leib Christi war der Begriff, der am ehesten die Defizienz des I. Vaticanums überwand. »*Mystici Corporis*« bot ebenfalls schon eine vor allem christologische und pneumatologisch reiche Theologie. Die Kirchenkonstitution nahm sie in vielfacher Form auf, besonders in der Überschrift über das I. Kapitel »*Das Mysterium der Kirche*«. Tragend wurde dann das Verständnis vom Volke Gottes.

»In der Mitte dieser Darstellung steht ein handelndes Subjekt: Jesus Christus, der eine Gemeinschaft um sich sammelt, die durch ihn Gestalt und Faßbarkeit gewinnt. Entsteht durch diese Tat schon ein Gegenüber an aktueller Beziehung zwischen Jesus Christus und dem neuen Volk, so geschieht dies noch einmal innerhalb einer dramatischeren Szenierung. Diese tritt uns als das dialogische Gegenüber von Gott und Jesus Christus entgegen. Die Erwerbung der Jesus zur Sammlung anvertrauten Menschen für Gott ist in trinitarisches Geschehen aufgenommen¹¹⁸.« Dieses Geschehen begann nun in der konkreten Geschichte Israels. »Aber auch die innere Dynamik des Tuns und Schicksals Jesu ist noch nicht abgegolten. Gerade der Neue Bund, der auch der ewige Bund ist, lässt das neue Gottesvolk in einem sehr viel dramatische Spannung enthaltenden Schicksal ›pilgerndes‹ Gottesvolk sein¹¹⁹.« Es erweist sich als unmöglich, von diesem Geschehen her die Kirche definitionsmäßig zu erfassen, weder als »mystischer Leib Christi« noch als »Volk Gottes«. »Die Kirche hat keinen Selbststand, wenn man sie abgrenzt, definiert: Sie gewinnt ihre Gestalt erst in dem Geschehen, das unser Heil als Gottes Geschichte durch Jesus Christus ist¹²⁰.«

Noch ein anderer Gedanke aus der Kirchenkonstitution hatte eine beachtliche Wirkungsgeschichte: die Kirche als Wurzelsakrament, wie sie sich in *LG* (Nr. 1) findet. »Die Sakamente sind die Begegnungen, in deren Vollzug die Kirche am eindringlichsten die Selbstmitteilung ihres Herrn erfährt¹²¹.« Die

¹¹⁶ Siehe Anm. 44.

¹¹⁷ Ebd. 26.

¹¹⁸ Ebd. 29.

¹¹⁹ Ebd. 29/30.

¹²⁰ Ebd. 30.

¹²¹ Ebd. 31.

ganze Wirklichkeit der Kirche soll sakramental gedeutet werden. »Aus der schon geschehenen *Communio* mit Christus heraus sollen die gläubig wendenden Menschen in den Bund mit Gott hineingenommen werden, und die Gemeinschaft der Menschen selbst soll als Reich Gottes heraufkommen¹²².« Es handelt sich hier um eine eschatologische Fragestellung, die in »*Lumen Gentium*« gründend, sich dann in »*Gaudium et Spes*« auswirkt. Alles Tun der Kirche hat dieser *Communio* mit Christus zu dienen. Die Überzeugungskraft der Kirche liegt darin, »wieweit in ihrem Verhalten die Zuwendung Jesu Christi als das entscheidende Sakrament der Liebe Gottes aufleuchtet¹²³.«

Die »qualitative Unterschiedenheit« vom Heilsdienst Jesu und dem Dienst der Kirche darf nicht verwischt werden. Von daher kann man sicher zu Recht sagen, »daß gerade die tieferen Anstöße der Kirchentheologie des Zweiten Vatikanums noch nicht abgegolten sind. In ihnen selbst liegt auch Orientierungshilfe für die Aufgabe der heutigen Theologie in der Kirche¹²⁴.«

3. 4. ZUSAMMENFASSUNG

Gerade aufgrund der beiden zuletzt skizzierten Ansätze von J. Ratzinger und W. Breuning können wir versuchen, die ekklesiologischen Aussagen in den Grundlagendiskussionen der Moraltheologen daraufhin zu befragen, inwieweit dort das II. Vatikanische Konzil rezipiert wurde. Da J. Ratzinger ausdrücklich von der »Entdeckung des wirklichen Konzils im Angesicht des jetzt Erfahrenen« spricht, wird es vor allem darum gehen, den jeweiligen Fragepunkt genau zu eruieren und das gewonnene Ergebnis mit den Aussagen und Absichten des Konzils, vor allem der Kirchen- und Pastoralkonstitution in Verbindung zu bringen. Die »Vertiefung des wahren Wollens« des Konzils kann heute ja nur von der gegenwärtigen Fragestellung auf die Texte des Konzils hin gesehen werden. Wenn das von J. Ratzinger geforderte »Ganze« in der Betrachtung des Konzils im Blick gehalten werden soll, dann ist es angebracht, auch die seit dem Konzil und durch das Konzil wie aber auch durch die »Welt«-Situation entstandenen Fragen mitaufzunehmen, die ja ihrerseits auch Anfragen an die Antworten des Konzils sind.

Im nächsten Kapitel werden wir uns mit einigen Aussagen über die Art und Weise befassen, wie die ersten Christen versuchen, das jesuanische Ethos in ihrer Zeitsituation zu verwirklichen.

Die Rückbindung an die Heilige Schrift wird vom Konzil, besonders von der

¹²² Ebd. 31.

¹²³ Ebd. 34.

¹²⁴ Ebd. 38.

dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung »*Dei Verbum*«¹²⁵ wie aber auch von der Liturgiekonstitution »*Sacrosanctum Concilium*«¹²⁶ betont. Sie liegt auch in der Linie von »*Lumen Gentium*«, die mit der Überschrift des ersten Kapitels »*De mysterio ecclesiae*« sich einer biblisch-fundierten Redewendung bedient. Gerade im Blick auf den Beginn der Kirche können wir in unserer heutigen Situation neue Impulse erhalten.

¹²⁵ Siehe hierzu besonders Nr. 24: »Die heilige Theologie ruht auf dem geschriebenen Wort Gottes, zusammen mit der Heiligen Überlieferung, wie auf einem bleibenden Fundament. In ihm gewinnt sie sichere Kraft und verjüngt sich ständig, wenn sie alle im Geheimnis Christi beschlossene Wahrheit im Lichte des Glaubens durchforscht. Die Heiligen Schriften enthalten das Wort Gottes und weil inspiriert, sind sie wahrhaft Worte Gottes: Deshalb sei das Studium des heiligen Buches gleichsam die Seele der heiligen Theologie.«

¹²⁶ So z. B. Nr. 51: »Auf daß den Gläubigen der Tisch des Gotteswortes reicher bereitet werde, soll die Schatzkammer der Bibel weiter aufgetan werden ...«.

4. DIE GEMEINDE DES NEUEN BUNDES ALS ORT SITTLICHEN ERKENNENS

Wie bereits in der Einleitung angedeutet, geht es in diesem kurzen Kapitel darum, die biblische Fundierung für unsere Fragestellung sichtbar zu machen. Dieser Aspekt bietet sich gerade nach der Betrachtung der wichtigsten ekklesiologischen Aussagen des II. Vatikanischen Konzils an, da dieses Konzil die biblische Sicht theologischer Probleme wiederholt forderte und anregte.

Wir gehen zuerst auf die verschiedenen Beiträge von H. Schürmann zur Gemeinde des Neuen Bundes als Ort sittlichen Erkennens ein, um dann mit B. Fraling und F. Böckle zwei moraltheologische Beiträge zu diesem Thema aufzugreifen.

4. 1. DIE ÜBERLEGUNGEN VON H. SCHÜRMANN¹

H. Schürmann geht in seinen Überlegungen davon aus, daß durch den Durchbruch des geschichtlichen Denkens im Glauben die Zeitbedingtheit vieler Aussagen der Schrift und der Tradition wie auch des natürlichen Sitten gesetzes zum Vorschein kam. Beides kommt »hermeneutisch ›gefiltert‹« zu uns.

Für Paulus ist die »Kläranlage«, die diese Filterung durchführt, die »Kirche als ›Gemeinde des Neuen Bundes‹«. Sie ist der »eigentliche ›Quellort‹ sittlicher Erkenntnis, der alle ›Quellen‹ in sich versammelt«². Paulus bietet sich in diesem Rahmen deshalb besonders an, weil bei ihm in der Auseinandersetzung mit der Gesetzesproblematik die Fragen nach der sittlichen Erkenntnis

¹ H. SCHÜRMANN hat sich an verschiedenen Stellen zu diesem Themenkomplex geäußert: *Die Gemeinde des Neuen Bundes als der Quellort der sittlichen Erkenntnis nach Paulus*, in: *Cath* 26 (1972) 15–37. Dieser Aufsatz besitzt für unsere Fragestellung herausragende Bedeutung; ders., »Das Gesetz des Christus« (*Gal* 6, 2). Jesu Verhalten und Wort als letztgültige sittliche Norm nach Paulus, in: Ders., *Jesu ureigner Tod. Exegetische Besinnungen und Ausblicke*. Freiburg Basel Wien 1974. 97–120; ders., *Haben die paulinischen Wertungen und Weisungen Modellcharakter?* Beobachtungen und Anmerkungen zur Frage nach ihrer formalen Eigenart und inhaltlichen Verbindlichkeit, in: *Gr* 56 (1975) 237–271; ders., *Die Frage nach der Verbindlichkeit der neutestamentlichen Wertungen und Weisungen*, in: J. RATZINGER, *Prinzipien christlicher Moral*. Einsiedeln 1975. 9–39. Wir werden uns in unserer Darstellung auf den ersten Beitrag beziehen.

² *Die Gemeinde des Neuen Bundes*. Ebd. 15.

schon sehr ausgeprägt reflektiert worden sind. Das, was bei Jeremias (31, 33) angekündigt wurde: »Ich lege mein Gesetz in ihr Inneres und schreibe es in ihr Herz«, erfüllte sich in der Gemeinde derer, »in deren Herz der Geist des lebendigen Gottes das Gesetz geschrieben hat und die selbst durch und durch ein Werk des Geistes sind³.«

»Ins Herz geschrieben«, das ist mehr als eine Belehrung, es ist ein Eingetauchtsein in Jesus Christus durch den Heiligen Geist.

Der Neue Bund hat eschatologischen Charakter. Er steht in der Spannung zwischen dem Schon und dem Noch-Nicht. Wir sind zwar schon »auf Grund des Glaubens gerechtfertigt« (Röm 5, 1), sollen aber noch »aus der gegenwärtigen bösen Weltzeit herausgerissen« werden (Gal 1, 4). »Vollendet ist der Geist nur Jesus ›ins Herz gegeben‹ (vgl. Ez 36, 26) und das Gesetz nur ihm so ›ins Herz geschrieben‹, daß ihn ›niemand belehren braucht: Erkenne doch Jahwe!‹ (vgl. Jer 31, 33f.)⁴.«

Allein die Mahnung des Paulus (Phil 2, 5) ist das Maß: »Das sinnet untereinander, was auch in Christus Jesus ist.« Das Wort des Herrn wird so zum letztverbindlichen Maßstab sittlichen Erkennens. Diesem Jesus Christus begegnen wir in der »Gemeinde des Neuen Bundes«, die gleichsam der Brief Christi ist. »Euch sieht man es ja an, daß ihr ein Brief Christi seid, von uns besorgt, geschrieben nicht mit Tinte, sondern mit dem Geist des lebendigen Gottes, nicht auf steinerne Tafeln, sondern auf Herzenstafeln von Fleisch« (2 Kor 3, 3). »Wenn wir also fragen, wie nach dem Zeugnis des Paulus die urchristlichen Gemeinden zu sittlicher Erkenntnis kommen, sind wir grundlegend an die Kirche als ›Gemeinde des Neuen Bundes‹ verwiesen. Sie ist der geistliche Raum, in dem der *Kyrios* durch sein *Pneuma* seinen Willen zu erkennen gibt. In diesem Sinn ist die Kirche der ›Quellort‹ allen sittlichen Erkennens⁵.« Alle anderen Quellen der sittlichen Erkenntnis werden hier »geprüft und geläutert«. In der Gemeinde des Neuen Bundes gibt es eine »doppelte Belehrung«: »Der erhöhte Herr belehrt jeden einzelnen innerlich im *Pneuma* selbst, spricht ihm aber auch die Forderung Gottes als äußere Weisung zu durch das Wort der ›Apostel, Propheten und Lehrer‹ (1 Kor 12, 28; vgl. Eph 4, 11) über und in den Gemeinden.

Weil das Gesetz in vollendet Weise nur Jesus ›ins Herz geschrieben‹ ist, gibt es neben dem *verbum internum* auch die äußere Belehrung, in der die sittliche Weisung Jesu in Vollmacht als *verbum externum* zugesprochen und wirkmächtig vorgelegt wird⁶.«

Diese unlösliche Verbindung von innerer und äußerer Belehrung hat sich auch im II. Vatikanischen Konzil, wie wir gesehen haben, niedergeschlagen.

³ Ebd. 16.

⁴ Ebd. 17.

⁵ Ebd. 18.

⁶ Ebd. 19.

H. Schürmann weist ausdrücklich in diesem Zusammenhang auf die Vorordnung des II. Kapitels von »*Lumen Gentium*« »*Das Volk Gottes*« vor dem III. Kapitel »*Die hierarchische Verfassung der Kirche, insbesondere das Bischofsamt*« hin.

Sicher hat hier auch der Hinweis J. Ratzingers, die Texte des Konzils seien auf die theologischen Texte hin zu lesen, seine Berechtigung.

»Dabei soll der das Verhältnis zwischen innerer und äußerer Belehrung tangierende Unterschied nicht übersehen werden, auch nicht der zwischen der ›werdenden Kirche‹ (die noch Offenbarungsempfängerin war) und der ›gewordenen Kirche‹ (die aus der Schrift und der objektiv und subjektiv tradierten Offenbarung lebt)⁷.« Jeder Christ lebt seinen Glauben nicht für sich allein, sondern er wird, wie wir 1 Kor 12, 12–27 entnehmen, Glied des Leibes Christi. »Auch die Erkenntnis, die dem einzelnen im Geist geschenkt wird, wird ihm als Glied der Gemeinde des ›Neuen Bundes‹ zuteil, weil ja die ›innere Belehrung‹ eben gerade den Neuen Bund und die Gemeinde des Neuen Bundes zur Voraussetzung hat⁸.« Auch hier darf beides nicht voneinander getrennt werden: »die Erkenntnis, die dem Einzelnen geschenkt wird«, die aber nur im Gliedsein am Leibe Christi möglich ist.

Paulus sieht im *voūc* das Organ, mit dem der Mensch die Belehrung Gottes empfängt. Dieses Erkenntnisorgan, der *voūc*, muß immer mehr für Gottes Willen geöffnet und dadurch immer stärker von der Macht der Sünde befreit werden.

»Das Wachsen an ›Erkenntnis‹ des Willens Gottes vollzieht sich in der Liebe, die mehr und mehr ›feinfühlig‹ werden kann, ›das, worauf es ankommt, zu prüfen‹ (Phil 1, 9f.) ... Dabei ist immer zu bedenken, daß es nicht nur um die theoretische Erkenntnis des Gotteswillens geht, sondern auch um ein existentielles Erkennen des hier und jetzt konkret Gewollten⁹.« Paulus verbleibt aber nicht bei diesem individuellen Erkennen, sondern er spricht auch davon, »einander zu ermahnen« (Röm 15, 14). Das Suchen dessen, was Gott will, ist ein gemeinsames, muß von der ganzen Gemeinde getragen sein. »Deshalb hören auch wir seit dem Tage, da wir das erfahren haben, nicht auf, für euch zu beten und zu flehen, ihr möchtet erfüllt werden mit der klaren Erkenntnis seines Willens in aller geistgewirkten Weisheit und Einsicht, damit ihr des Herren würdig wandelt« (Kol 1, 9f.). Paulus, der, wie wir gesehen haben, sich durchaus bewußt ist, in der Spannung des schon Erfüllten aber noch nicht Vollendeten zu leben, kennt deshalb nicht nur die »innere Belehrung«, sondern auch die »äußere Lehrvollmacht«. Beides kommt »vom Kyrios her«, ist christologisch begründet und geschieht im Wort. »Alles horizontale Zureden in der Kirche hat seinen vertikalen Ursprung¹⁰.« Auch hier finden wir

⁷ Ebd.

⁸ Ebd. 20.

⁹ Ebd. 21.

¹⁰ Ebd. 24.

bei Paulus das Zueinander beider Komponenten. Das apostolische Wort hat eine größere Bedeutung wie das nachapostolische, wie wir aus 1 Kor 3, 5–10 sehen. Innerhalb der charismatischen Gabe in 1 Kor 12, 8 ff. werden als erste die Apostel genannt. »Das Apostelwort hat also offenbar – soweit es vom *Kyrios* im *Pneuma* als Offenbarung zugesprochen ist – eine andere Verbindlichkeit als andere Stimmen in der Urkirche, die mitformen an dem, was τύπος διδαχῆς (Röm 6, 17b) genannt werden kann und was vermutlich in den Gemeinden besonders von den ›Propheten und Lehrern‹, später von letzteren allein, gepflegt wurde¹¹.«

Wir müssen von daher deutlich unterscheiden zwischen dem Apostelwort und der Gestalt der Lehre.

Der Apostel mahnt im Auftrag des Herrn, er spricht, wie 1 Thess 4, 1 sagt, »im *Kyrios*«. Sein Wort ergeht »in Kraft und heiligem Geist und ist voll erfüllter Zuversicht« (1 Thess 1, 5). Paulus mahnt, ordnet an und erwartet auch Gehorsam. Des Apostels Wort ist für die Kirche von grundlegender Bedeutung, seinen Weisungen ist ein »hoher Grad an Verbindlichkeit« zuzusprechen. »Dabei ist freilich immer zu beachten, daß Paulus in konkrete Situationen hineinspricht, so daß die Frage bleibt, ob er im Einzelfall ethische Forderungen grundsätzlich für sittlich verbindlich erklären will oder ob er nur praktisch das Leben der Gemeinden und der Christen situationsgerecht ordnen möchte¹².« Dem »Wort« und dem »Gebot des Herrn« spricht er unbedingte Verbindlichkeit zu. In diesen Rahmen gehören auch die Mahnungen des Apostels. Bei den allgemeinen sittlichen Weisungen wie den konkreten Regeln des Verhaltens muß im Einzelfall geprüft werden, was hier verbindlich ist. Dabei ist davon auszugehen, »daß die formale Verbindlichkeit der apostolischen Weisungsvollmacht auch inhaltlichen Kriterien unterliegt«¹³. Jesus Christus spricht in verschiedener Weise in die Gemeinde, nicht nur durch die Apostel. Das wird bei Paulus in Röm 6, 17b τύπος διδαχῆς genannt. Dieser τύπος διδαχῆς umfaßt die Lehre wie den damit verbundenen sittlichen Lebensvollzug. Im τύπος διδαχῆς begegnet die *Paradosis*, die Paulus theoretisch reflektiert (vgl. 1 Thess 2, 13; 1 Kor 15, 2). »In der kirchlichen *Paradosis* wird Christus Jesus der ›Kyrios‹ selbst ›aufgenommen‹; wer sich an sie hält, wandelt ›in ihm‹ (Kol 2, 6). Nicht nur im kirchlichen ›Zeugnis‹ (vgl. 1, 10) lebt das ›Evangelium unseres Herrn Jesus Christus‹ (2 Thess 1, 8) weiter; auch im christlichen Lebensvollzug wird letztlich die Lebensweise Jesu weitergetragen ...¹⁴.«

Paulus weiß sich auch in seiner Verkündigung auf die »Apostel vor ihm« (Gal 1, 17) verwiesen. Das, was er selbst empfangen hat, gibt er an die Gemeinden

¹¹ Ebd. 25.

¹² Ebd. 27.

¹³ Ebd. 29.

¹⁴ Ebd. 30.

weiter, wie die Bekenntnissätze (1 Kor 15, 3 ff.) und die Weisungen für das christliche Leben (1 Thess 4, 1 f.) zeigen.

»Paulus beruft sich als sittliche Erkenntnisquelle also durchaus nicht nur auf seine innere pneumatische Einsicht, sondern besonders betont auch auf das, was in der Gemeinde üblich ist ...¹⁵.« Er verkündet die Botschaft von Christus dem Gekreuzigten auf dem Hintergrund einer überzeugenden Lebensführung; er verlangt von seiner Gemeinde: »Werdet meine Nachahmer, so wie ich Christi (Nachahmer bin). Ich erkenne es lobend an euch an, daß ihr in allem meiner eingedenk seid und an den Überlieferungen festhaltet, wie ich sie euch übermittelt habe« (1 Kor 11, 1 f.). Die Gemeinden, die vom τύπος διδαχῆς der Apostel ganz durchdrungen sind, werden ihrerseits »ein Vorbild ... für alle Gläubigen in Mazedonien und Achaia« (1 Thess 1, 7). Die christliche Lebensweise der einen Gemeinde wird so für die anderen Gemeinden tradiert. Die späteren Schriften des Neuen Testamentes zeigen, »daß den Gemeindevorstehern ... die Pflicht zur Wachsamkeit und Weisungsaufgaben in den Gemeinden zugeschrieben werden ...«¹⁶. Paulus selbst mahnt seine Gemeinde, sich an den zu halten, den er gesandt hat, z. B. 1 Thess 3, 2: »und entsandten Timotheus, unseren Bruder und Gottes Mitarbeiter am Evangelium Christi, damit er euch stärke und ermuntere in eurem Glauben«. »Wir erfahren ... aus den Spätschriften des Neuen Testamentes, daß die apostolische Lebensform über die ›Hegoumenoi‹ und die Apostelschüler weiter maßgeblich gelebt und gelehrt und so weitergetragen wird für die nachfolgende Generation¹⁷.«

Zusammenfassend kann man sagen, daß wir in den paulinischen Briefen eine dreifach zu unterscheidende formale Weisungsvollmacht finden: »die Offenbarungswahrheit des Herrn, die der Apostel und Propheten, die sich auf Offenbarung und andere Erkenntnisquellen stützen können, und die Urteile neben- und nachapostolischer Autoritäten¹⁸.«

H. Schürmann weitet zum Abschluß seine Überlegungen über das Neue Testament, indem er nach der Verbindlichkeit von Weisungen »für alle Zeiten« fragt und welche Rolle in diesem Zusammenhang die »Autorität der Anweisenden« spielt. Er selbst kommt zu dem Urteil: »In den Gemeinden des Neuen Testamentes hat man jedenfalls nach Ausweis der paulinischen Briefe dem Urteil des Herrn, dem der Apostel und Propheten, dem τύπος διδαχῆς der Gemeindetradition offensichtlich viel zugetraut, wenn es um die praktische Erkenntnis des Willens des Herrn ging. Wenn hohe sittliche Weisungen grundsätzlich schwer einsichtig zu machen sind und die Forderung der konkreten Situation oft schwierig zu durchschauen ist, wird man dem in der Ge-

¹⁵ Ebd. 31.

¹⁶ Ebd. 33.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Ebd. 34.

meinde des Neuen Bundes – innerlich und von außen – ›belehrenden‹ Geist des Herrn vertrauen müssen, daß er den Willen Gottes auch dann noch verständlich machen kann, wenn die sittliche Erkenntniskraft einer Zeit – die auch in ihren theoretischen Bemühungen von Kollektivwertungen selten unabhängig ist – nicht ausreicht, ihn theoretisch mit letzter Gewißheit zu erkennen¹⁹.«

Gerade in dieser letzten Formulierung kommt ein Problem zur Sprache, das in der Moraltheologie in vielfacher Form behandelt wurde und wird: Ist das rational Einsichtige in der christlichen Erkenntnis von so hoher Bedeutung, daß das, was nicht rational einsichtig für das Einzelgewissen zu machen ist, auch nicht zu tun ist? Oder anders gefragt: Hat die Kirche ein »Mehr« an sittlicher Erkenntnis, daß auch dann etwas zu tun ist, wenn es theoretisch nicht mit letzter Gewißheit erfaßt werden kann? H. Schürmann bekennt sich vom NT her zur letzten Auffassung²⁰. Auf die von ihm – wie auch anderen Moraltheologen – aufgeworfene Frage werden wir im Zusammenhang mit der Propriumsdiskussion noch zu sprechen kommen²¹.

Wir haben H. Schürmanns Beitrag, der nach der Veröffentlichung der Enzyklika »Humanae Vitae« diese Form bekommen hat, hier deshalb so ausführlich dargestellt, weil er die Bedeutung der Gemeinde für die Findung der sittlichen Erkenntnis herausstellt. Das Ergebnis von H. Schürmann wird, wie wir sehen werden, von seiten der Moraltheologen bestätigt.

4. 2. DIE BEDEUTUNG DER GEMEINDE ALS ORT SITTLICHER ERKENNTNIS IN DEN DARSTELLUNGEN EINIGER MORALTHEOLOGEN

4. 2.1. Normfindung in der Gemeinschaft der Gläubigen²² (B. Fraling)

Der Ausgangspunkt der Überlegungen B. Fralings liegt in der Frage: »Wie hat die Gemeinde des Neuen Testamentes ethische Erkenntnis vollzogen²³?«

¹⁹ Ebd. 36.

²⁰ Ebd.

²¹ Die Meinung H. SCHÜRMANNS hat sich im wesentlichen in den darauffolgenden Veröffentlichungen durchgehalten. In seinem Beitrag: *Die Frage nach der Verbindlichkeit neutestamentlicher Wertungen und Weisungen*. A.a.O. (s. Anm. 1) stellt er abschließend fest: »Freilich wird man nur im Hören auf das Wort Gottes (*Dei Verbum audiens*) die heutigen kritischen Erkenntnisse als Zeichen der Zeit, in denen der Geist Gottes wirkt, gefahrlos richtig deuten. Das aber muß in der Gemeinschaft des Gottesvolkes geschehen – in der Einheit des *sensus fidelium* und des Lehramtes mit Hilfe der Gesamtheologie« (39).

²² In zwei Aufsätzen hat sich B. FRALING mit diesem Thema beschäftigt: *Glaube und Ethos. Normfindung in der Gemeinschaft der Gläubigen*, in: *ThGl* 63 (1973) 81–105; ders., *Die Moraltheologie im Dienst der Erneuerung der Kirche*, in: *LebZeug* (1974) 47–67. Wir halten uns vor allem an den erstgenannten Aufsatz.

²³ Ebd. 81/82.

Seine Grundthese: »Normen sittlichen Verhaltens werden nicht primär als Inhalt der Heilsbotschaft entgegengenommen; vielmehr werden vorgegebene Ethosformen durch die Gemeinde übernommen und in den Glauben integriert²⁴.«

Als Modell einer sittlichen Meinungsbildung stellt B. Fraling das Apostelkonzil vor. Das Problem war offensichtlich dies, ob Heiden zum Christentum kommen könnten, ohne zugleich auf das Gesetz des Mose verpflichtet zu sein.

Es stehen hier verschiedene Formen des Glaubens gegeneinander. Der entscheidende Punkt, der eine Lösung ermöglicht, liegt im gemeinsamen Willen zur Einheit. Das Einende ist die Bezogenheit auf Christus. Unter welchen zumutbaren Bedingungen kann einer Christ werden? Die Methode der Beschlüffassung ist in diesem Zusammenhang von besonderem Interesse: »Das wechselseitige Ernsthnehmen der Glaubenserfahrung des oder der anderen ... Es besteht ein gemeinsamer Wille zur Einheit im Geiste Christi ... Beides zusammen bestimmt die Erfahrung einer konkreten Glaubensgemeinschaft: hier handelt es sich nicht um den Austausch von Privatoffenbarungen und rein subjektiven Erkenntnissen, sondern um das gemeinsame glaubende Hören auf das, ›worauf es eigentlich ankommt‹ und was darauf hin jetzt zu tun ist, wie sich dieser Glaube äußern kann, ohne sich selbst zu verlieren²⁵.« Daraus folgt, daß die Praxis des Glaubens durch die vom Heiligen Geist erleuchteten Glaubenserfahrungen der Gemeinde bestimmt werden muß. »Insofern die Gemeinschaft der Glaubenden bei diesem Prozeß eine unverzichtbare Rolle spielt, ist ein eigenchristliches Ethos dann und insoweit zu postulieren, als die Kommunikation in diesem Glauben dieses aus sich heraus setzt²⁶.« Bei der Rezeption der Popularphilosophie bei Paulus ist darauf zu achten, daß Paulus immer erst die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen vor Augen hat. Der Modus der Rezeption geschieht auf folgende Weise: »Es gibt eine Umwertung bestimmter Begriffe im Vorgang der Rezeption²⁷.« Bei der Rezeption geht Paulus auswählend vor, d. h. er bedient sich manchmal nur der Form, um einen Inhalt maßgeblich anders zu bestimmen. Auch werden die Beziehungen der Menschen zueinander anders bestimmt. »Die entscheidende Beziehung für den Menschen ist die zu Gott, und hier gibt es keine Unterschiede mehr wie bisher ...²⁸.« Der Ort, an dem das Prüfen des sittlichen Weges alleine stattfindet, ist die Gemeinde. Dabei erweist sich, wie schon eingangs festgestellt, die Beziehung zu Jesus Christus als das Entscheidende. »Außer der in Lieben und Glauben realisierten Bindung an Christus wäre bei

²⁴ Ebd. 82.

²⁵ Ebd. 84.

²⁶ Ebd. 85.

²⁷ Ebd. 88.

²⁸ Ebd. 91.

den Vollzugskriterien auch die Realisierung der Glaubensgemeinschaft ... zu nennen²⁹.« Diese Glaubensgemeinschaft realisiert sich zwar in der Gegenwart, in ihr ist aber an der Verbindung mit der Glaubenstradition des Volkes festzuhalten. »Auch in der Wahrung der Kontinuität ist somit eine spezifische Weise des Glaubenvollzuges gemeint, die als Kriterium wirksam werden kann³⁰.«

B. Fraling weitet – wie schon H. Schürmann – seine exegetischen Erkenntnisse auf die heutige Situation aus und stellt einige Thesen für die gegenwärtige Diskussion auf:

1. Beim Wandel der Normen geht es immer darum, den Ursprung des Christlichen intensiver zu finden.
2. B. Fraling nimmt ein Wort F. Böckles auf, wenn er bei der Normfindung durch die Gläubigen von einer normativen Kraft faktisch gelebter Überzeugung spricht. Im Blick auf die Urkirche bemerkt er: »Aus der Praxis des gemeinsam vollzogenen Glaubens erwuchs ein neues Ethos, in das sich der Glaube inkarnierte; das geschah in einer Korrespondenz zur Umwelt wie auch zum gemeinsamen Ursprung des Glaubens³¹.«
3. Dieser gelebte Glaube im Handeln des Menschen kann nicht durch rationales Argumentieren ersetzt werden. »Die Erhebung des *Proprium Christianum* ... wird weder einlinig in einer Exegese der Bergpredigt gefunden werden können noch in rein systematischen Überlegungen, die von den Grundtaten von Menschwerdung und Erlösung ausgehen. Ohne die Reflexion auf in der Praxis vollzogenes Zeugnis des Glaubens wird sie nicht auskommen³².« Gläubige Reflexion der Glaubenserfahrungen der Gläubigen wie rationale Argumentation persönlichen Handelns bedingen sich gegenseitig. »Träger legitimer Neuentwicklung verbindlicher Verhaltensnormen im Bereich gläubiger Existenz ist die Kirche als Ganze³³.« In der Formulierung des Ethos der Kirche kommt dem Lehramt dann eine unverzichtbare Bedeutung zu.

4. 2.2. *Das Ethos der Urkirche (F. Böckle)*³⁴

Wenn wir hier zum Abschluß dieses biblisch-orientierten Abschnittes F. Böckle zu Wort kommen lassen, dann deshalb, weil F. Böckle in seiner Fun-

²⁹ Ebd. 98.

³⁰ Ebd. 99.

³¹ Ebd. 100.

³² Ebd. 101.

³³ Ebd. 102.

³⁴ F. BÖCKLE, a.a.O. (s. Kap. 3, Anm. 40) 218–234. F. BÖCKLE hat in seine Ausführungen auch die Ergebnisse der Arbeit seines Schülers H. HALTER, *Taufe und Ethos. Paulinische Kriterien für das Proprium christlicher Moral*. Freiburg Basel Wien (FThSt 106) 1977, einbezogen.

damentalmoral ausführlich auf diesen Punkt eingeht und eine präzise Zusammenfassung der Forschungslage zu diesem Punkt bietet. Ausgangspunkt für die apostolische Verkündigung und für das Leben der ersten Christen ist nicht »die Überlieferung historischer Sätze«, sondern die »gegenwärtige und in der Gegenwart anfordernde Botschaft des erhöhten Christus ... Der fundamental-ethische Anspruch ergibt sich aus dem eschatologischen Heilshandeln Gottes in Jesus Christus³⁵.«

Die »in Christus begründete neue Existenz« bildet das Fundament des urkirchlichen Ethos. Mit Blick auf H. Schürmann stellt F. Böckle fest: »Jesu Verhalten und Wort geben der Urkirche den entscheidenden und verpflichtenden Maßstab³⁶.« Allerdings geht es gerade Paulus darum, die Intention des Verpflichtungscharakters der Weisung Jesu herauszuheben. »Die Herrenworte haben in der Urgemeinde offenbar den gleichen Sitz im Leben wie die Gottes-Worte (Dekalog) im Bundesvolk des Alten Testaments. Sie sind eine Art ethisches *Credo*; sie verkünden unverzichtbare Werteinsichten, aber sie geben keine unmittelbare praktische Weisung³⁷.« Paulus bezieht sich meist auf die Liebesforderung des Herrn. Um ihre konkrete Gestalt unter neuen Anforderungen geht es.

Durch die Taufe ist der Christ in diese Liebe Christi hineingenommen. »Wie Gott den Menschen in der Taufe durch Wort und Zeichen ganzmenschlich eingeholt hat in die Liebe Christi, so soll nun der Mensch mit Leib und Seele dieser neuen Wirklichkeit entsprechend seine Existenz vollziehen³⁸.« Dies beinhaltet die Nachfolge des Herrn auch in seinem Kreuz und seinem Leiden. Die Grundgestalt der Liebe, wie sie der Herr vorgelebt hat, ist die Grundgestalt christlichen Ethos. Dieses »vollzieht sich aus dem Glauben an das Beschenkt-Sein durch Christus in der Hoffnung auf die Vollendung. Daher ist auch der Existenzvollzug aus dem Glauben und der Hoffnung in der Liebe das Proprium christlicher Existenz³⁹.« Unsere Liebe liegt allein in der Liebe Gottes zu uns durch Jesus Christus begründet und diese Liebe sollen wir weiterschenken, indem wir andere lieben. Dieses »Beschenkt-Sein durch Christus« ist das eigentlich Neue der Existenz der Getauften und des daraus resultierenden Anspruchs. »Jene Liebe, welche zutiefst die Grundgestalt des christlichen Ethos ist, prägt somit nicht allein die Motivstruktur, sondern auch den Inhalt des konkreten sittlichen Anspruchs in der Weise einer in der Nachahmung Christi miteingeschlossenen materialen ‚Unbeliebigkeit‘⁴⁰.« Dies geschieht vor allem in Werteinsichten, die daraus gewonnen werden können.

³⁵ Ebd. 218.

³⁶ Ebd. 220.

³⁷ Ebd. 222.

³⁸ Ebd. 224.

³⁹ Ebd. 225.

⁴⁰ Ebd. 226.

Bei all dem darf die Dimension des Zukünftigen nicht vernachlässigt werden. »Jesu Wort und Verhalten istfordernde Verheißung, die ihre Stringenz aber nur aus dem Glauben an Gottes gnädiges Handeln in Christus und in der Hoffnung an die in ihm eröffnete Zukunft gewinnt⁴¹.« Im konkreten Leben muß die Verheißung immer wieder realisiert werden. »Hierbei wirkt sich der christologische Anspruch an die neue Existenz als spezifisch christliches Kriterium des Handelns im Hinblick auf die Herausbildung konkreter Weisungen ›mehr oder weniger direkt einenteils normschöpferisch, andernteils – das ist zumindest quantitativ gesehen das Bedeutendere – integrationskritisch‹ aus⁴².« Normschöpferisch geschieht dies vor allem in der Weise, wie die Liebe Gottes zu uns durch Jesus Christus sich realisierte und Welch konkrete Handlungsimpulse sich daraus ergaben und auch heute noch ergeben: »Seid gütig zueinander, seid barmherzig, vergebt einander, weil auch Gott euch durch Christus vergeben hat« (Eph 4, 32); »Ertragt euch und vergebt einander, wenn einer dem anderen etwas vorzuwerfen hat! Wie der Herr euch vergeben hat, so vergebt auch ihr« (Kol 3, 13)!

Wichtiger als die normschöpferische Weise ist die integrations-kritische, da aus dem eschatologischen Heilshandeln in Christus nicht einfach eine Wertordnung deduziert werden kann. »Vielmehr muß der dem Heilsindikativ entstehende Anspruch von der im Glauben erleuchteten Vernunft auf die jeweilige Situation hin vermittelt und ausgelegt werden ... Entscheidend ist jedoch nicht die Tatsache der Rezeption als solche, sondern das Wie, die Art und Weise, wie man mit dem vorgefundenen ethischen Material umgegangen ist⁴³.« Die im Glauben erleuchtete Vernunft hat zu entscheiden, was nun als das »Gesetz des Christus« (Gal 6, 2) zu tun ist.

Wie schon die Autoren vorher, fragt F. Böckle zum Abschluß seiner Überlegungen über das Ethos der Urkirche, welche Bedeutung die apostolischen Weisungen »bei der je neu zu verwirklichenden Aufgabe haben, den aus dem Christusereignis ergehenden Anspruch in die jeweilige konkrete Situation umzusetzen«⁴⁴. Diese Weisungen zeigen ja gerade paradigmatisch, wie in der Urgemeinde mit dem Wort Jesu im Glauben an den auferstandenen Herrn umgegangen wurde. »Die urkirchliche Konkretisierung war keine beliebige Antwort. Sie läßt den genuinen Sinn der sittlichen Botschaft Jesu selbst deutlicher werden⁴⁵.« Dabei kommt ein spezifisches Moment christlicher Ethik zum Vorschein, der es nicht nur darum geht, vorgegebenes Ethos christlich zu durchdringen, sondern darum, »die spezifisch christlichen Wertungen und Weisungen in ihrem Sinnbezug auf die Heilwirklichkeit in der Welt verstehbar zu machen«⁴⁶.

⁴¹ Ebd. 227.

⁴² Ebd. 228 unter Hinweis auf ein Zitat von H. HALTER, a.a.O. (s. Anm. 34) 454.

⁴³ Ebd. 229.

⁴⁴ Ebd. 231.

⁴⁵ Ebd. 232.

⁴⁶ Ebd.

Die Bedeutung des Ethos der Urkirche für die gegenwärtige Suche nach der Normfindung ist in allen drei Beiträgen deutlich geworden. Man muß allerdings einräumen, daß dies nicht von allen Moraltheologen geteilt wird, weniger explizit, indem man sich ausdrücklich gegen die Ausführungen von H. Schürmann wendet, eher implizit, indem dieses Thema nicht näher behandelt wird.

Der in diesem Zusammenhang immer wieder genannte Aufsatz von J. Blank, »Zum Problem ›Ethischer Normen‹ im NT«⁴⁷ wie auch seine spätere Arbeit »Evangelium und Gesetz«⁴⁸. gehen auf diese Frage nicht ein.

Die Grundtendenz, die wir in den oben vorgestellten Beiträgen herausgearbeitet haben, scheint aber allgemein anerkannt, wie aus dem Bericht von F. Furger hervorgeht: »Neutestamentliche ethische Aussagen sind somit nicht einwandfrei verbindliche Gesetze, sondern Modellvorstellungen, wie aus den genannten Grundprinzipien, die in der Urkirche zu verbindlichen und christlichen Lösungen führten, auch heutige Situationen aus den gleichen Prinzipien genuin christlich bewältigt werden könnten⁴⁹.«

⁴⁷ In: *Conc* 3 (1967) 356–362.

⁴⁸ *Evangelium und Gesetz*. Zur theologischen Relativierung und Begründung ethischer Normen, in: *Diak.* 5 (1974) 363–375.

⁴⁹ F. FURGER, *Zur Begründung eines christlichen Ethos – Forschungstendenzen in der katholischen Moraltheologie*, in: *Theologische Berichte* IV. Zürich Einsiedeln Köln 1974. 11–87, hier 41.

5. DIE KOMPETENZ DES LEHRAMTES IN NATURRECHTSFRAGEN AUF DEM HINTERGRUND DER ENZYKLIKA »HUMANAE VITAE«

Die Herausforderung, die die Enzyklika »*Humanae Vitae*« an die Moraltheologie stellte, ist unbestritten.

Diese Enzyklika erschien zu einem Zeitpunkt, als die Kirche sich bemühte, die Ergebnisse des Konzils zu rezipieren.

Wie wir bereits bei der Betrachtung des II. Vatikanischen Konzils gesehen haben, war besonders die »Öffnung zur Welt« ein herausragendes Anliegen dieses Konzils. Diese Öffnung war keineswegs ohne Probleme, wie J. Ratzinger deutlich gemacht hat. Gestützt auf die ekklesiologischen Aussagen der Kirchen- und Pastoralkonstitution sollte dieser Dialog geführt werden.

Die universale Sendung der Kirche, »die das allumfassende Sakrament des Heils« (LG, Nr. 48) ist, beinhaltet den Auftrag, »die Einheit der Menschheit« zu fördern. Für das sittliche Handeln kommt in diesem Zusammenhang dem natürlichen Sittengesetz bzw. dem Naturrecht eine große Bedeutung zu, da gerade mit seiner Hilfe aus der »natürlichen« Einsicht die Normen für das sittliche Handeln gefunden werden können. Wir wollen und können hier nicht die umfangreiche neuere Naturrechtsdiskussion nachzeichnen¹. Bereits die genaue Abgrenzung von natürlichem Sittengesetz und Naturrecht ist nicht eindeutig. Die Kompetenz des Lehramtes, zu diesen Fragen Stellung zu nehmen, war, wie wir gesehen haben, bis zur Enzyklika kein größeres Problem. In diese Situation traf nun die Enzyklika, die, neben der engagierten Diskussion im moraltheologischen Bereich, H. Küng zum Anlaß für seine grundsätzliche Infragestellung der Unfehlbarkeit des Papstes nahm².

Im einzelnen werden wir zuerst die für unser Thema wichtigen Passagen der Enzyklika wie auch des Wortes der deutschen Bischöfe zur seelsorglichen Lage nach dem Erscheinen der Enzyklika »*Humanae Vitae*« in Erinnerung rufen. Dann sollen einige moraltheologische Beiträge zum Thema besprochen werden, um in einem dritten Punkt auf die Bedeutung des Lehramtes in Fragen der Sittlichkeit einzugehen³.

¹ Vgl. dazu F. BÖCKLE, Hrsg., *Das Naturrecht im Disput*. Düsseldorf 1966; *Naturrecht und christliche Ethik. Zur wissenschaftlichen Diskussion nach Humanae Vitae*. München 1970; F. BÖCKLE / E. W. BÖCKENFÖRDE, Hrsg., *Naturrecht in der Kritik*. Mainz 1973; B. SCHÜLLER, *Wieweit kann die Moraltheologie das Naturrecht entbehren?*, in: *LebZeug* (1965) 41–66; A. HERTZ, *Das Naturrecht*, in: Ders., u. a., Hrsg., *Handbuch der christlichen Ethik*. Bd. 1. Freiburg Basel Wien 1978. 317–338.

² H. KÜNG, *Unfehlbar? Eine Anfrage*. Zürich Einsiedeln Köln 1970.

³ Zum letztgenannten Problem hat A. RIEDL eine umfassende Begriffsstudie vorge-

Bei dieser Untersuchung wollen wir uns von mehreren Gesichtspunkten leiten lassen. Es gilt zu prüfen, welche Bedeutung dem Lehramt im Gesamt des Gottesvolkes, wie die Kirchenkonstitution aufgezeigt hat, zukommt. In diesen Zusammenhang gehört auch die Frage, nach welchen Maßstäben die Diskussion um H. Küng auch auf die Fragestellung der Kompetenz des Lehramtes im Bereich des natürlichen Sittengesetzes Einfluß genommen hat. Als Klammer der moraltheologischen und dogmatischen Einzeldiskussion soll zum Abschluß dieses Kapitels eine Betrachtung über die Erklärung der Glaubenskongregation »*Mysterium ecclesiae*« dienen.

5. 1. DAS LEHRAMTSVERSTÄNDNIS IN DER ENZYKLika »*HUMANAE VITAE*«⁴

In der Enzyklika wird die Zuständigkeit des Lehramtes wie folgt gekennzeichnet: »Diese Fragen⁵ erforderten vom Lehramt der Kirche neue und vertiefte Überlegungen über die Prinzipien der ehelichen Sittenlehre, einer Lehre, die sich auf das Naturgesetz gründet und durch die göttliche Offenbarung erleuchtet und bereichert wird. Es ist nämlich eine unangefochtene Tatsache, wie es Unsere Vorgänger mehrmals erklärt haben, daß Jesus Christus dem Petrus und den Aposteln seine göttliche Autorität mitgeteilt hat, sie ausgesandt hat, allen Völkern seine Gebote zu verkündigen, und sie so dazu bestellt hat, das gesamte Sittengesetz zu bewahren und authentisch auszulegen, das heißt nicht nur das Gesetz des Evangeliums, sondern auch das natürliche Sittengesetz, das ebenso Ausdruck des göttlichen Willens ist und dessen Erfüllung gleichermaßen zum Heile notwendig ist. In Übereinstimmung mit ihrer Sendung hat sich die Kirche zu aller Zeit – in jüngster Zeit in noch umfassenderer Weise – durch eine sich immer gleichbleibende Lehre über das Wesen der Ehe, über den vernünftigen Gebrauch der ehelichen Rechte und über die Pflichten der Ehegatten geäußert« (Nr. 4).

Es fällt auf, daß in Nr. 6 vom »Lehramt der Kirche« im folgenden – besonders in Nr. 18 – einfach von der Kirche gesprochen wird.

Trotz des Widerspruchs, den die Kirche erwartet, läßt sie sich »aber in keiner Weise davon abbringen, mit Demut und Festigkeit das ganze Sittengesetz,

legt: *Die kirchliche Lehrautorität in Fragen der Moral nach den Aussagen des I. Vatikanischen Konzil*. Freiburg Basel Wien (FTbSt 117) 1979. Besonders geht es A. RIEDL um die Frage, was die »*mores*« als Unfehlbarkeitsobjekt beinhalten.

⁴ Der Text der Enzyklika wie auch das Wort der deutschen Bischöfe ist verschiedentlich abgedruckt worden, wir haben ihn dem Buch entnommen: F. BÖCKLE / C. Hohenstein, Hrsg., *Die Enzyklika in der Diskussion*. Eine orientierende Dokumentation zu »*Humanae Vitae*«. Zürich Einsiedeln Köln 1968.

⁵ Gemeint sind hier die Probleme, die sich mit der Weitergabe des Lebens ergeben.

sowohl das natürliche wie das des Evangeliums, zu verkünden. Die Kirche ist weder die Urheberin des einen wie des andern und kann infolgedessen nicht darüber entscheiden; sie bewahrt das Gesetz lediglich und legt es aus, ohne dabei jemals für erlaubt erklären zu können, was wegen seines innersten und unwandelbaren Gegensatzes zum wahren Gut des Menschen niemals erlaubt ist ... In der Treue zur Lehre wie zum Beispiel des Erlösers erweist sich die Kirche als wahre und selbstlose Freundin der Menschen, die ihnen helfen will, von Anfang ihrer irdischen Pilgerschaft an »als Kinder am Leben des lebendigen Gottes, des Vaters aller Menschen, teilzuhaben.« Die Priester werden ermahnt, ein Beispiel »inneren und äußereren loyalen Gehorsams gegenüber dem Lehramt der Kirche (zu) geben. Dieser Gehorsam verpflichtet, wie ihr wohl weißt, nicht nur wegen der angeführten Beweise und Gründe, sondern vielmehr wegen der Erleuchtung des Heiligen Geistes, mit der in besonderer Weise die Hirten der Kirche zur klaren Auslegung der Wahrheit begnadet sind« (Nr. 28). Die deutschen Bischöfe gaben nach dem Erscheinen der Enzyklika eine Stellungnahme ab, in der sie darauf hinweisen, daß Enzykliken amtliche Lehräußerungen der Kirche seien, denen ein religiöser Gehorsam zu schulden sei. Sie präzisieren dies, wenn sie sagen: »In unserem Lehrschreiben an alle, die von der Kirche mit der Glaubensverkündigung beauftragt sind, haben wir letztes Jahr zur Begründung dieser Autorität gesagt, daß zur Wahrung der eigentlichen und letzten Glaubenssubstanz selbst auf die Gefahr des Irrtums im einzelnen hin, das Lehramt solche Lehrweisungen aussprechen kann. Anders kann die Kirche ihren Glauben als bestimmende Wirklichkeit des Lebens gar nicht verkündigen, auslegen und auf die je neue Situation des Menschen anwenden.«

Auf das Lehrschreiben der Bischöfe für alle, die mit der Glaubensverkündigung beauftragt sind, wird hingewiesen, wenn es heißt: »Wer glaubt, in seiner privaten Theorie und Praxis von einer nicht unfehlbaren Lehre des kirchlichen Amtes abweichen zu dürfen – ein solcher Fall ist grundsätzlich denkbar –, muß sich nüchtern und selbstkritisch in seinem Gewissen fragen, ob er dies vor Gott verantworten kann« (Nr. 3).

5. 2. ZUR DISKUSSION UM »HUMANAЕ VITAE«⁶

5. 2.1. Krise um »Humanae Vitae« (B. Häring)⁷

B. Häring beschreibt in seinem Buch zuerst den Wandel in der Beurteilung von »Casti Connubii« zu »Gaudium et Spes« im Umkreis von Naturrecht,

⁶ Die zahlreichen Beiträge zu dieser Enzyklika und dem damit verbundenen Lehr-
amtsverständnis sind aufgeführt bei A. RIEDL, a.a.O. 370. Anm. 18.

⁷ B. HÄRING, Krise um »Humanae Vitae«. Bergen-Enkheim 1968.

Evangelium und Lehramt. »*Casti Connubii*« war ausgesprochen pessimistisch in der Beurteilung der gegenwärtigen Weltsituation, aber ausgesprochen optimistisch in bezug auf die Sicherheit, mit der das Lehramt das natürliche Sittengesetz auslegt. Dagegen ist die Grundhaltung von »*Gaudium et Spes*« »die des Dialogs, in dem die Kirche – als Volk Gottes, nicht nur als Hierarchie verstanden – den übrigen Menschen gegenüber nicht nur spricht, sondern auch hört, nicht nur lehrt, sondern auch lernt. Das führt jedoch keineswegs zu einer Verharmlosung des spezifischen Beitrags der Kirche. Im Gegenteil: Die Kirche führt den Dialog in absoluter Ehrfurcht vor dem Gesprächspartner; sie sucht eine Sprache zu sprechen und Argumente zu gebrauchen, die dem Menschen von heute zugänglich sind; zugleich ist jedoch die Kirche auf ihre eigene Identität in diesem Dialog bedacht: Ihr Hauptbeitrag kommt aus dem Glauben⁸.«

Mit dem Hinweis auf das Volk Gottes, das nicht nur von der Hierarchie her verstanden wird in den Konzilsdokumenten, spricht B. Häring zu Recht einen Punkt an, der in der Enzyklika nicht beachtet wird. In dieses Bemühen des Dialogs ist selbstverständlich auch die naturrechtliche Auffassung der Kirche miteinzubeziehen. Das Naturrecht muß in den jeweiligen Zeitverhältnissen (»Zeichen der Zeit«) im Licht des Evangeliums interpretiert werden. »Eine gewisse Offenheit der Fragestellung, der Erkenntnisse und Normen ist Ausdruck der Pilgerschaft des Menschen und der Kirche⁹.« Bei der Abfassung der Enzyklika scheint diese Offenheit nicht voll zum Durchbruch gekommen zu sein. B. Häring äußert sich behutsam kritisch: »Die Gelehrigkeit des Christen gegenüber dem Lehramt, auch wo es nicht-unfehlbar spricht, ist fundamental im christlichen Leben. Aber dieses Lehramt darf nicht isoliert vom Glaubens- und Lebenssinn der Christen und nicht unabhängig von der gläubigen Erkenntnis der Gesamtkirche gesehen werden. In Zeiten dynamischer Entwicklungen und Umbrüche ist nicht nur Demut, sondern auch Unterscheidungsgabe notwendig. Ein solcher Fortschritt in der Unterscheidung steht im Dienste jener Werte, um deren Schutz es der Kirche zu allen Zeiten gegangen ist¹⁰.«

Mit der »Isoliertheit« des Lehramtes hat B. Häring zu Recht einen Punkt angesprochen, der auch von anderen Kritikern bemängelt wurde.

5. 2.2. Ergebnis der Diskussion (F. Böckle)¹¹

F. Böckle hat in einem zusammen mit C. Hohenstein herausgegebenen Band die Diskussion um »*Humanae Vitae*« zusammengefaßt.

⁸ Ebd. 28/29.

⁹ Ebd. 50.

¹⁰ Ebd. 61.

¹¹ Siehe den unter Anm. 4 genannten Diskussionsband.

In diesem Band ist eine Kritik von W. Schaab aufgenommen, in der es heißt: »Doch eine Kirche und ein Papst, die nicht bereit sind, Fehler und Irrtümer öffentlich einzugeben, also christliche Buße zu tun, machen sich unglaublich und sind mit dem Odium der Unbelehrbarkeit und der Uneinsichtigkeit behaftet. Und die konkreten Auswirkungen der Enzyklika im innerkirchlichen Raum werden in den verschiedenen Ländern unterschiedlich, aber durchweg verhängnisvoll sein ... Vielleicht aber lösen die mit der Enzyklika angesprochenen grundsätzlichen Fragen eine Diskussion um die Grundlagen der katholischen Moraltheologie überhaupt aus: um das vom Papst wiederholt zitierte ›Naturrecht‹ und damit um die Problematik einer autoritären Moral mit ihren unwandelbaren Normen und Prinzipien; man wird sich in der nächsten Zeit intensiv mit der Frage nach der Autorität des päpstlichen Lehramtes beschäftigen müssen. So werden die Theologen nun zeigen müssen, wie weit die Kompetenzen des päpstlichen Lehramtes reichen und daß der autoritative Machtmißbrauch beginnt, sobald theoretisch fehlbare Lehrmeinungen eines Papstes in der Praxis wie unfehlbare Entscheidungen gehandhabt werden¹².«

Diese Kritik gibt in ihrer Deutlichkeit einerseits das Empfinden vieler Christen damals wieder, andererseits zeigt sie, an welchen Punkten die Diskussion in der Moraltheologie anzusetzen hat: Natur – Naturrecht und Lehramt. F. Böckle greift im Nachwort diese beiden Punkte, die die Diskussion beherrschten, die Autoritätsfrage und den Naturbegriff, wieder auf. Dabei ist beachtenswert, so F. Böckle, daß die Autorität gerade für den Unterschied von natürlich und künstlich eingesetzt wird. F. Böckle fordert eine »selbstkritische Prüfung des Befehls durch die verantwortlichen Leiter der Kirche. Eine lehramtliche Entscheidung des Papstes bringt normalerweise die gefestigte Meinung der Gesamtkirche zum Ausdruck. Darin ruht nach fundamentaltheologischen Grundsätzen auch der weitgehende Grad ihrer Verbindlichkeit. Das ist nicht eine Frage ›demokratischer Wahrheitsfindung‹, sondern das ist die Konsequenz aus der rechtverstandenen Kollegialität zwischen dem Papst und dem Weltpatriarchat¹³.« Die Entscheidung des Papstes setzt im Grunde eine Übereinstimmung mit der Meinung der Gesamtkirche voraus. Genau das aber war in diesem Falle nicht gegeben. »Da innerhalb der Enzyklika ›Humanae vitae‹ immer nur vom Lehramt ohne nähere Präzisierung gesprochen wird, deutet alles darauf hin, daß Paul VI. damit exklusiv sein eigenes, ordentliches Lehramt meint. Und was ihm weder durch das Konzil noch durch die bischöflichen Mitglieder der Spezialkommission gelang, hat er nun in Ausübung seines persönlichen Amtes durch sein Gewissensurteil entschieden¹⁴.« Einerseits betont Paul VI. in der Enzyklika aus-

¹² Ebd. 44.

¹³ Ebd. 197/198.

¹⁴ Ebd. 199.

drücklich, daß seine Lehrauffassung in Kontinuität zur gesamten Lehrtradition steht, andererseits liegt das Problematische darin, daß er mit Berufung auf diese »*firma constantia*« nicht in Übereinstimmung mit den von ihm selbst berufenen und mehrfach erweiterten bischöflichen Mitgliedern der Spezialkommission stand.

Zum anderen Kritikpunkt – dem Naturbegriff – bezieht sich F. Böckle auf Thomas: »Der Verstand ist für Thomas nicht nur ein bloßes Ableseorgan einer im *Bios* vorgegebenen Naturordnung, er hat vielmehr selbstordnende Funktion ... Von einer Bindung an biologische Gesetzmäßigkeiten, die es den Menschen verbieten würden, diese Gesetzmäßigkeiten mit der Vernunft zu steuern und sittlichen Zielen des ganzen Menschen dienstbar zu machen, ist bei Thomas keine Rede¹⁵.«

5. 3. ZUR KOMPETENZ DES LEHRAMTES IN FRAGEN DER SITTLICHKEIT

Die Frage nach der Kompetenz des Lehramtes im Bereich der Sittlichkeit¹⁶ war schon vor dem Erscheinen der Enzyklika diskutiert worden. Selbstverständlich hat diese Diskussion durch die Enzyklika neue Nahrung erhalten. Als erster machte J. David neue Vorschläge.

5. 3.1. Zur Trennung von Lehr- und Hirtenamt in Fragen der Sittlichkeit¹⁷ (J. David)

J. David beginnt seine Überlegungen mit dem Gedanken, »mit welcher Autorität die Kirche nun im einzelnen erklärt, daß dies oder jenes vom Naturrecht gefordert oder verboten sei¹⁸. Seine These kleidet er in Frageform: »Wäre es denkbar, daß der Kirche auf Grund ihres Hirtenamtes Weisungsbefugnisse zustehen, die nicht ohne weiteres auch dem Lehramt zukommen und die deshalb theologisch ganz anders zu beurteilen wären¹⁹?« Gilt, so

¹⁵ Ebd. 201.

¹⁶ Wir verwenden hier den Begriff »Sittlichkeit« in Abgrenzung vom »Religiösen«. GS hat diese Unterscheidung in Nr. 21 zum Ausdruck gebracht, wenn von Mängel des »religiösen, sittlichen und gesellschaftlichen Lebens« gesprochen wird.

¹⁷ J. DAVID hat in verschiedenen Beiträgen seine These zu dieser Frage vorgetragen: *Kirche und Naturrecht*. Versuch einer neuen Grenzziehung, in: *Orien.* 30 (1966) 122–133; ders., *Das Naturrecht in Krise und Läuterung*. Eine kritische Neubesinnung. Köln 1967; ders., *Grenzen der kirchlichen Lehrautorität in Fragen des natürlichen Sittegesetzes*, in: *Echo der Zeit* vom 19. 2. 1967. 10; ders., *Kirche und Naturrecht*. Er-gänzungen und Bestätigungen, in: *Orien.* 33 (1969) 93–96; ders., *Glaube und Sitten: eine mißverständliche Formel*, in: *Orien.* 35 (1971) 32–34; ders., *Diskussion um »Glaube und Sitten»*, in: *Orien.* 35 (1971) 70–72.

¹⁸ *Kirche und Naturrecht*. Versuche einer neuen Grenzziehung. Ebd. 129.

¹⁹ Ebd. 129.

fragt er weiter, diese Lehrautorität der Kirche auch für Fragen der rein natürlichen Sittenlehre? J. David kommt zu dem Schluß, daß es nicht ersichtlich sei, »wie das kirchliche Lehramt in Fragen des reinen Naturrechtes, das heißt in Fragen, die sich nur mit den Mitteln der menschlichen Vernunft aus der ›Natur der Sache‹ erkennen lassen und durch die Offenbarung nicht einmal indirekt gedeckt sind, zu unfehlbaren Aussagen gelangen könnte²⁰.« Daher schlägt er vor, das Hirtenamt habe die Gläubigen in ihrer sittlichen Lebensführung zu begleiten.

Die Kirche habe den Auftrag zum Hirtenamt und dazu auch den Beistand des Heiligen Geistes. Sie muß aber in Fragen der Sittlichkeit den Rat der Fachleute einholen. Sollte ein Gläubiger zu einem anderen Urteil kommen als das Hirtenamt, so können ihn schwerwiegende Gründe wirklich dazu führen, seinem Urteil und nicht der Auffassung des Hirtenamtes zu folgen. Als Hauptargument für seine Auffassung führt J. David das II. Vatikanische Konzil, besonders in »Gaudium et Spes« die Nummern 74 und 89, und das Dekret über den Ökumenismus »Unitatis redintegratio« Nr. 14 an, das die Selbständigkeit (Autonomie) der irdischen Bereiche betont.

Das Problem, das bei dieser Art der Argumentation vorliegt, ist in der Beziehung einzelner Konzilsaussagen zum Ganzen zu sehen. Um ein Wort von J. Ratzinger wieder aufzugreifen, es geht um die richtige »Zentrierung«. Lehr- und Hirtenamt bilden eine Einheit, innerhalb der nicht nach dem Urteil des Erkenntnisprozesses »fehlbar – unfehlbar« unterschieden werden kann. Daß diese Einheit letztlich sogar sakramental begründet ist, wird von »Lumen Gentium« hervorgehoben: »Aufgrund der Überlieferung nämlich ... ist es klar, daß durch die Handauflegung und die Worte der Weihe die Gnade des Heiligen Geistes so übertragen und das heilige Prägemal so verliehen wird, daß die Bischöfe in hervorragender und sichtbarer Weise die Aufgabe Christi selbst, des Lehrers, Hirten und Priesters, innehaben und in seiner Person handeln« (Nr. 21).

J. Gründel greift das Thema auf und führt es auch in Auseinandersetzung mit dem Beitrag von J. David weiter.

5. 3.2. Lehramt und Naturrecht bei J. Gründel²¹

Das Thema Lehramt und Naturrecht behandelt J. Gründel innerhalb seiner Studie »Wandelbares und Unwandelbares in der Moraltheologie«, die dabei das philosophische Axiom »agere sequitur esse« berücksichtigen will.

²⁰ Ebd. 131.

²¹ J. GRÜNDEL, *Wandelbares und Unwandelbares in der Moraltheologie*. Erwägungen zur Moraltheologie an Hand des Axioms »agere sequitur esse«. Düsseldorf 1967; die Auffassung von J. GRÜNDEL blieb zu diesem Problem auch in späteren Veröffentlichungen konstant, so in seinem Buch: J. GRÜNDEL / H. VAN OYEN, *Ethik ohne Normen?*

J. Gründel skizziert die Vorgeschichte der Naturrechtslehre mit dem Ergebnis, »daß unter Naturrecht und Naturgesetz bisweilen sehr verschiedene Inhalte mit unterschiedlicher Stringenz verstanden wurden²².«

Bei der heutigen Diskussion muß das heilsgeschichtliche Verständnis des Menschen zum Tragen kommen. »Unter heilsgeschichtlichen Gesichtspunkten unterscheidet sich die christliche Ethik von der heidnischen wesentlich durch die ihr eigentümliche Lebendigkeit; christliche Ethik ist ›Interimsethik‹, Ethik einer Zwischenzeit, eines durch die Zeiten wandernden Volkes Gottes. Auf dem II. Vaticanum hat sich die Kirche als ›das neue Israel‹, das auf der Suche nach der kommenden und bleibenden Stadt (vgl. Hebr 13, 14) in der gegenwärtigen Weltzeit einherzieht, bezeichnet und damit sich selbst bereits den Charakter der Dynamik, des Wandels und der Entfaltung zugeschrieben. Dieses Kirchenverständnis dürfte sich auch auf die gesamte Theologie und auf die christliche Ethik auswirken; es ist aber in gewissem Sinne auch schon Niederschlag einer sich weiter entfaltenden lebendigen Theologie²³.« Wenn es darum geht, den zeitlos gültigen, unwandelbaren Kern der göttlichen Forderungen zu erheben, dann ist ein einfacher Rückgriff sowohl auf die Schrift wie das Lehramt nicht möglich.

»Dank der lebendigen Tradition der Kirche, die als die authentische Interpretin des Wortes Gottes in ihrer Verkündigung nicht bloß eine Wiederholung, sondern eine echte Weiterführung und -entfaltung der christlichen Glaubenswahrheiten entsprechend den jeweiligen Zeiterfordernissen vorzunehmen hat, wird auch die Dogmatik und erst recht die Moraltheologie tatsächlich noch mehr aussagen können und müssen, als die Schrift explizit enthält, ohne daß damit dieses ›Mehr‹ eine inhaltliche Zutat zur geoffenbarten Wahr-

Zu den Weisungen des Evangeliums. Freiburg Basel Wien (*Kleine ökumenische Schriften* 4) 1970, bes. 41–48; ders., *Naturgeschichtliche Voraussetzungen sittlichen Handelns*, in: *Conc* 12 (1976) 618–622, hier 621: »Selbst wenn die kirchliche Autorität mit Recht den Anspruch erhebt, in Fragen der Sittlichkeit ein entscheidendes Wort mitzusprechen, selbst wenn sie sich in den grundlegenden, mit der Offenbarung zusammenhängenden sittlichen Fragen auf den Beistand des Geistes Gottes beruft, so ist damit jedoch noch nicht ausgemacht, inwieweit das kirchliche Lehramt auch für eine Interpretation des sogenannten sittlichen Naturgesetzes hinsichtlich konkreter Normen eine ausreichende Legitimation besitzt.« Ders., *Die Erfahrung als konstitutives Element der Begründung sittlicher Normen*, in: J. SAUER, Hrsg., *Normen im Konflikt. Grundfragen einer erneuerten Ethik*. Freiburg Basel Wien 1977. 55–82, hier 78: »Sicherlich beansprucht die ordentliche Lehrverkündigung der Kirche Autorität – auch in Fragen sittlichen Verhaltens. Dies bedeutet aber noch nicht, daß bei ihren Aussagen zu zeitbedingten konkreten sittlichen Fragen ohne weiteres Unfehlbarkeit vorliegt, selbst wenn es sich um Aussagen des ordentlichen Lehramtes handelt. Zudem bleibt zu prüfen, ob und inwieweit gerade diese Aussagen stärker Ausdruck der Hirtenorgie, also eine pastoralen Maßnahme sind.«

²² *Wandelbares und Unwandelbares ...* Ebd. 31.

²³ Ebd. 87.

heit und ihrem normativen Zeugnis in der Schrift darstellt; vielmehr ist es nur eine Explikation und eine Anwendung ihres Inhalts²⁴.«

J. Gründel geht auch auf die von J. David vorgebrachte These ein. »Es ist nicht Aufgabe des Moraltheologen, die heute neu aufgeworfene Frage zu beantworten, ob die Kirche bzw. der Papst trotz der ihm zustehenden Unfehlbarkeit in Glaubens- und Sittenfragen zu jenen Problemen, die weder direkt noch indirekt mit dem Offenbarungsgut zusammenhängen (sondern nur Angelegenheiten der rein natürlichen Ordnung sind), überhaupt absolut geltende, unabdingbare (d. h. unfehlbare) Aussagen machen kann. Der von P. David vorgetragene Hinweis, daß derartige, die rein natürliche Ordnung betreffende Aussagen und Gebote der Kirche (z. B. hinsichtlich der Geburtenregelung) mehr oder weniger nur als Weisungen des Hirten-, nicht des Lehramtes der Kirche anzusehen seien, und seine Bemerkung, daß die Kirche in diesen rein naturrechtlichen Fragen der Sittenlehre keine Legitimation zu unfehlbaren Aussagen besitze, befriedigen nicht ... Zudem wäre zu fragen, ob es überhaupt einen solchen ›rein naturrechtlichen‹ sittlichen Bereich gibt, in dem die Kirche keine Zuständigkeit mehr besitzt²⁵.« Allerdings ist der Freiheitsraum des Christen, der dem Lehr- und Hirtenamt der Kirche nach wie vor untersteht, erweitert, wie »Gaudium et Spes« deutlich macht. »Er (der Christ) ist auch an die unfehlbaren Weisungen der Kirche äußerlich und innerlich gebunden. Das besagt aber nicht, daß ihn schwerwiegende Gegenstände von der Zustimmung zu letzteren nicht entbinden könnten²⁶.« J. Gründel befindet sich damit ganz auf der durch das II. Vatikanische Konzil vorgezeichneten Linie. Seiner Deutung des Kirchenverständnisses ist zuzustimmen, ebenso seiner Kritik an J. David. Er selbst ist wohl der Überzeugung – im Gegensatz zu J. David –, daß die natürliche Sittlichkeit immer im Licht der Offenbarung gesehen werden muß.

5. 3.3. *Zur authentischen Verkündigung des Lehramtes* (B. Schüller)²⁷

B. Schüllers Ausgangsfrage lautet: »Könnte man nicht ... der Meinung sein, indem Christus das von ihm gestiftete Lehramt nicht nur mit einer unfehlbaren, sondern auch mit einer bloß authentischen Verkündigung seines Evangeliums und Gesetzes beauftragt hat, habe er wenigstens einschlußweise zu verstehen gegeben, es werde auch denen, die auf die Verkündigung dieses Lehramtes hören, nicht beschieden sein, den sittlichen Willen Gottes in allem und jedem ohne Irrtum zu erkennen²⁸?«

²⁴ Ebd. 89.

²⁵ Ebd. 133.

²⁶ Ebd. 138/139.

²⁷ B. SCHÜLLER, *Bemerkungen zur authentischen Verkündigung des kirchlichen Lehramtes*, in: *ThPh* 42 (1967) 534–551.

²⁸ Ebd. 534/535.

Zu dieser Unterscheidung authentisch – unfehlbar bemerkt F. Böckle: »Die viel gebrauchten Begriffe ›authentisch‹ und ›unfehlbar‹ gehören verschiedenen Bereichen an. ›Authentisch‹ entstammt der Rechtssprache und meint die ›amtliche‹ Verkündigung der Kirche im Unterschied zu einer ›privaten‹. Das Begriffspaar ›fehlbar – unfehlbar‹ qualifiziert einen Urteilsprozeß: Es geht dabei nicht um Erkenntnis von Wahrheit, sondern um das Urteil, dieses Erkannte gehöre zum *Depositum fidei* (oder nicht)²⁹.« Dieser Hinweis F. Böckles ist wichtig. Trotzdem wollen wir auf die Ausführungen B. Schüllers eingehen, weil sie doch einen Strang der moraltheologischen Argumentation des Kirchenverständnisses wiedergeben. B. Schüller bezieht sich in seiner Arbeit auf einen Beitrag von J. Beumer³⁰.

»Authentische Lehrverkündigung ist gleichbedeutend mit nicht-unfehlbarer Verkündigung³¹.« Wenn das authentische Lehramt spricht, dann äußert es sich im Vertrauen auf den zugesicherten Heiligen Geist, »folglich aus einer überlegenen Einsicht in das Evangelium und Gesetz Christi, die es in besonderer Weise vor Irrtümern schützt³².« Da die Lehrautorität sich primär auf »überlegene Einsicht« stützt, muß die zu vermittelnde Wahrheit vom Vermittler bekannt sein. B. Schüller spricht hier dank der Zusage des Hl. Geistes vom »charismatischen Charakter« für »die überlegene Einsicht des kirchlichen Lehramtes«. Dieser »charismatische Charakter« verbürgt den Gläubigen die überlegene Einsicht in die Wahrheit Christi. Einschränkend fügt B. Schüller hinzu: »Da die kirchliche Lehrautorität kein Selbstzweck ist, sondern lediglich die Erkenntnis der Wahrheit vermitteln soll, darum ist man auf sie auch nur in dem Maße verpflichtet, als man zur Findung der Wahrheit solcher Vermittlung bedarf ... Das Lehramt ist bei seiner bloß authentischen Verkündigung nicht unfehlbar. Es kann demnach in seinen authentischen Urteilen und Entscheidungen auch einmal irren³³.« Damit ist sie fehlbare Autorität, wie jede menschliche Autorität fehlbar ist und sich irren kann.

Diese Darstellung des authentischen Lehramtes läßt m. E. zwei Fragen offen: 1. Bestimmt der Einzelne das Maß, wann er zur Wahrheitsfindung der Vermittlung bedarf? 2. Ist mit dieser funktionalen Betrachtungsweise nicht eine verkürzte Perspektive des Lehramtes zum Vorschein gekommen? Beide Fragen hängen eng zusammen. B. Schüller erklärt nicht deutlicher, wer dieses Maß bestimmt, so daß das Lehramt gleichsam im Gegenüber zum Handelnden steht. Der Bezug des Lehramtes zum Glaubenssinn aller Gläubigen findet hier keine Beachtung. B. Schüller ist zuzustimmen, wenn er von der Irrtumsfähigkeit des Lehramtes auch für Aussagen zum natürlichen Sittengesetz

²⁹ F. BÖCKLE, *Fundamentalmorale*. A.a.O. (s. Kap. 3 Anm. 40) 323. Anm. 2.

³⁰ J. BEUMER, *Das authentische Lehramt der Kirche*, in: *ThGl* 38 (1948) 273–289.

³¹ B. SCHÜLLER, a.a.O. 535.

³² Ebd. 535.

³³ Ebd. 537.

spricht. »So oft das kirchliche Lehramt autoritativ die Erkenntnisse sittlicher Forderungen vermittelt, kann es lediglich eine subsidiäre Aufgabe erfüllen³⁴.« Es bleibt im Zusammenhang unklar, was eine »subsidiäre Aufgabe« ist. Anschließend nennt B. Schüller zwei Beispiele, in denen das authentische Lehramt seine Haltung geändert hat: die Ehelehre und die Religionsfreiheit. Daraus ist die Konsequenz zu ziehen: »Wer durch Erfahrungen erkennen muß, nicht ganz in dem Ausmaß vor Irrtümern geschützt zu sein, wie er vorher annahm, sollte auch eher bereit sein, seine bisherigen Urteile erneut zu überprüfen³⁵.« Gerade wenn wir die Aussagen der Kirchenkonstitution als Maßstab unserer Überlegungen nehmen, dann müssen wir feststellen – bei aller Würdigung der Argumente B. Schüllers –, daß seine funktionale Betrachtungsweise des authentischen Lehramtes nicht recht überzeugen kann und, wie gezeigt, einige Fragen offenläßt.

5. 3.4. *Die Rolle des Lehramtes bei der Diskussion über die theologischen Gewißheitsgrade in der Moraltheologie (J.G. Ziegler)³⁶*

Der Beitrag von J.G. Ziegler will zu der durch »*Humanae Vitae*« angeregten Diskussion eine Hilfe anbieten. Er geht bei seinen Überlegungen von einer zweifachen Seinsordnung aus, der Schöpfungs- und der Erlösungsordnung. »Beide zusammen bilden die erlöste Schöpfungswirklichkeit³⁷.« Die Vernunft ist »die natürliche Erkenntnisquelle der obersten praktischen Prinzipien in der Schöpfungsordnung³⁸.« Hier hat das natürliche Sittengesetz seinen Platz. »Der Glaubenssinn der Kirche« ist »die unmittelbare theologische Erkenntnisquelle der obersten praktischen Prinzipien der Erlösungsordnung³⁹.« Das *sentire cum ecclesia* haben alle Glieder der Kirche als primäres Kriterium zu beachten. Dies ist auch der Ausgangspunkt für ihre Schriftinterpretation. »Zwischen dem Glaubensbewußtsein der Kirche, der Offenbarung und der kirchlichen Lehrverkündigung besteht ein Verhältnis der gegenseitigen Beziehung, der Rückkopplung⁴⁰.«

J.G. Ziegler nennt »die Heilige Schrift die erste« und »die kirchliche Lehrverkündigung die zweite mittelbare, durch den *sensus fidelium* vermittelte theologische Erkenntnisquelle der obersten praktischen Prinzipien der Erlö-

³⁴ Ebd. 540.

³⁵ Ebd. 551.

³⁶ J. G. ZIEGLER, *Theologische Gewißheitsgrade in der Moraltheologie*. Eine Anregung zu einer notwendigen Diskussion, in: TThZ 78 (1968) 65–94.

³⁷ Ebd. 68.

³⁸ Ebd. 69.

³⁹ Ebd. 70.

⁴⁰ Ebd. 71; vgl. dazu U. HORST, *Umstrittene Fragen der Ekklesiologie*. Regensburg 1971.

sungsordnung⁴¹. « Die kirchliche Lehrverkündigung enthält sowohl die infalliblen Lehraussagen des ordentlichen Lehramtes und die infalliblen Lehrentscheidungen des außerordentlichen Lehramtes. J.G. Ziegler faßt seine Überlegungen über die Normerhebung aus der Erlösungswirklichkeit zusammen: »Bei der Erhebung der obersten praktischen Prinzipien aus der Erlösungsordnung implizieren der Glaubenssinn des Gottesvolkes, die Heilige Schrift und die kirchliche Lehrverkündigung wegen der Kontingenz des Menschen ein korrekturfähiges Element ... Die kirchlichen Lehraussagen treffen zwar das Zentrum der Wahrheit, aber wegen der beschränkten Kapazität des menschlichen Geistes jeweils nur ... aus einer bestimmten Blickrichtung und in einer bestimmten Annäherung⁴². » Bei seinen Ausführungen über die theologischen Gewißheitsgrade benutzt J.G. Ziegler ebenfalls den Unterschied zwischen infallibel und authentisch. In der aktuellen Diskussion, wie wir sie bei J. David und J. Gründel kennengelernt haben, schlägt J.G. Ziegler zur theologischen Qualifikation des sittlichen Naturgesetzes vor: »Da es sich nicht um die Interpretation eines Offenbarungszeugnisses handelt, sondern um die Darlegung einer sogenannten philosophischen Wahrheit, ist einer diesbezüglichen kirchenamtlichen Lehräußerung ... der Gewißheitsgrad *theologice certum* zuzuerkennen ... Dabei bleibt unbestritten, daß die Kirche infallibel erklären kann, daß es ein sittliches Naturgesetz gibt. Sie ist weiterhin dafür zuständig, zu prüfen, ob im Einzelfall eine aus dem sittlichen Naturgesetz abgeleitete Norm mit der Offenbarung übereinstimmt oder nicht. Aber eine infallible Aussage darüber, welche absoluten Prinzipien zum sittlichen Naturgesetz gehören und welche nicht, überschreitet ihre infallible Lehrkompetenz⁴³. » Die Enzyklika »*Humanae Vitae*«, die »ausschließlich mit naturrechtlichen Argumenten agiert«, hat den Rang einer authentischen Erklärung, der ein religiöser Gehorsam zu schulden sei.

Bei J.G. Ziegler überzeugt die ekklesiologische Perspektive des Ansatzes, die stark vom Geist des II. Vatikanischen Konzils geprägt ist, bei der Beschreibung und Begriffserklärung des Naturrechts und der damit verbundenen Prinzipien führt der Beitrag von W. Kerber doch weiter.

5. 3.5. Zum Lehramtsverständnis innerhalb einer Hermeneutik der Moraltheologie (W. Kerber)⁴⁴

Ausgangspunkt der moraltheologischen Hermeneutik ist die Frage, »was wir hier und heute tun sollen⁴⁵. « Als besonders brennend wird diese Frage ange-

⁴¹ Ebd. 72/73.

⁴² Ebd. 75.

⁴³ Ebd. 89.

⁴⁴ W. KERBER, *Hermeneutik in der Moraltheologie*, in: *ThPh* 44 (1969) 42–66.

⁴⁵ Ebd. 42.

sichts der Aussagen des kirchlichen Lehramtes empfunden. Die Enzyklika *«Humanae Vitae»* hat diese Diskussion besonders herausgefordert. W. Kerber geht dann auf den Lösungsvorschlag von J. David ein, der ihn aber auch nicht überzeugt, zumal er »die innere Verflochtenheit von Offenbarungsmoral und natürlichem Sittengesetz ... nicht genügend berücksichtigt⁴⁶.« W. Kerber schließt sich der von B. Schüller vorgetragenen Theologie des authentischen Lehramtes an. B. Schüller ergänzend, fügt er hinzu, »daß eine kirchliche Lehräußerung um so mehr durch den Beistand des Heiligen Geistes vor Irrtum gesichert sein wird, je mehr sie die gemeinsame Überzeugung aller Bischöfe und Gläubigen zum Ausdruck bringt, da der Heilige Geist in erster Linie der Gesamtkirche verheißen ist und den kirchlichen Amtsträgern nur in dem Maße, als dies zur Leitung der Gesamtkirche erforderlich ist⁴⁷. Im Fall von »*Humanae Vitae*« haben ganze Bischofskonferenzen eine modifizierte Haltung eingenommen, da die in der Enzyklika vorgebrachten Gründe nicht voll überzeugten. Die Offenbarung muß in der Kirche bewahrt werden, sie gilt es in erster Linie zu schützen. »Je mehr sich das kirchliche Lehramt also auf solche Einzelanwendungen einläßt, als um so weniger gesichert werden sie zu gelten haben⁴⁸.«

W. Kerber entwickelt im folgenden einige Gedanken zur Hermeneutik der sittlichen Weisungen der Heiligen Schrift, die auch für lehramtliche Äußerungen von Bedeutung sind. »Stellt sich heraus, daß die sittlichen Weisungen der Heiligen Schrift nicht unmittelbar zur Grundlage einer ›neutestamentlichen Ethik‹ des 20. Jahrhunderts gemacht werden können, ohne eine hermeneutische Interpretation, dann leuchtet ein, daß Entsprechendes noch stärker für frühere Aussagen des kirchlichen Lehramtes zu gelten hat⁴⁹.« Nun zeigt es sich, daß eine biblische Hermeneutik aus dem Studium der Bibel »ein Grundverständnis dafür zu gewinnen« sucht, »was Jesus Christus gewollt hat und wie seine sittliche Botschaft für unsere Zeit angewendet werden muß⁵⁰.« Die christliche Moral weiß sich auf den Gottmenschen Jesus Christus hin verwiesen, der die Menschen erlöst hat und in das Reich seines Vaters führen will.

Inwieweit sich aus diesem Vorverständnis des Menschen Konsequenzen für den materialen Inhalt des Sittengesetzes im einzelnen ergeben, ist eine umstrittene Frage. »Vielleicht läuft das Ganze auf eine reine Definitionsfrage hinaus, wieweit man den ganzen sittlichen Verstehenshorizont mit hineinnehmen will in die Gegenstandsbestimmung des sittlichen Aktes. Der christliche Glaube fordert wohl eine größere Liebe als die der reinen Schöpfungs-

⁴⁶ Ebd. 50.

⁴⁷ Ebd. 51.

⁴⁸ Ebd. 51/52.

⁴⁹ Ebd. 52.

⁵⁰ Ebd. 57.

ordnung angemessene; aber es läßt sich nur schwer zeigen, daß sich inhaltliche Änderungen des Sittengesetzes daraus ergeben⁵¹.« Der Christ ist daher bei der Findung dessen, was er tun soll, auf seine Vernunft angewiesen. Da er aber Glied am Leib Christi ist, tut er es nicht alleine für sich, sondern in der Gemeinschaft der Gläubigen, der als Ganzer der Heilige Geist verheißen worden ist. Der Wandel im Selbstverständnis des Menschen, die sozialen Umweltbedingungen fordern andere Antworten, als sie in der Kirche zu anderen Zeiten unter anderen Voraussetzungen gegeben wurden. »Vertritt das authentische Lehramt heute eine andere Auffassung als früher, so hat sich die frühere (eben zeitgebundene) Lehre als wandelbar erwiesen, insbesondere darin, daß eine solche Lehre als unwandelbar behauptet wurde ... Was sich geändert hat, sind nicht so sehr die inhaltlichen Forderungen des Sittengesetzes, sondern einzelne geschichtlich bedingte Anwendungen, oder genauer: Die theoretische Auffassung, daß solche Anwendungen überzeitlich gelten, also die Theorie über diese Normen⁵².«

W. Kerber weist zu Recht darauf hin, daß die Kirche den Wandel in der Lebensauffassung nicht herbeigeführt hat, aber auf dem II. Vatikanischen Konzil sich darauf eingestellt hat und mit der Botschaft von Jesus Christus für vereinbar erklärt.

Der Beitrag von W. Kerber hat m. E. deutlicher als J.G. Ziegler die Beziehung von Offenbarungsmoral zum natürlichen Sittengesetz gezeigt, ebenso das Eingebundensein des authentischen Lehramtes in die Gesamtkirche.

5. 3.6. *Kirchliches Lehramt und Naturrecht* (K. Demmer)⁵³

K. Demmer skizziert die gegenwärtige Problematik des Naturrechtsverständnisses, die zwei Schwierigkeiten zu bewältigen hat: zum einen das Verhältnis von Bibel und Naturrecht, zum andern die Kompetenz des Lehramtes im Bereich des Naturrechts und der dort verwandten Argumentation. Es geht hier um den Aspekt, »in welchem Sinne, in welcher Wertigkeit und in welcher konkreter Erscheinungsweise im Raum der Kirche eine Autorität in Fragen sittlicher Erkenntnisbildung wie Entscheidungshilfe gibt⁵⁴.«

Dabei weiß die Moraltheologie, daß sie im biblischen Ethos geradezu ein *Paradigma* hat, wie im Licht des Offenbarungsgeschehens das sittlich Richtige in Kommunikation mit der umgebenden Weltwirklichkeit gefunden wurde.

⁵¹ Ebd. 59.

⁵² Ebd. 61.

⁵³ K. DEMMER, *Kirchliches Lehramt und Naturrecht*, in: *ThGl* 59 (1969) 191–213; ders., *Kirchlicher Gehorsam zwischen Autorität und Gewissen*, in: *ThGl* 59 (1969) 403–421.

⁵⁴ *Kirchliches Lehramt und Naturrecht*. Ebd. 192.

»Der eigentliche Akzent moraltheologischer Arbeit liegt auf dem Sicheinlassen auf den theologischen Erkenntnisprozeß des biblischen Autors selbst⁵⁵.« Darüber hinaus muß er eben den Glauben der Vergangenheit und den heutigen Glaubensvollzug zu integrieren versuchen, um die gesamte Wirklichkeit des Glaubens zu erfassen. »Der Einsatz des kirchlichen Lehramtes, der sich innerhalb des umfassenden Wirklichkeitsanspruchs des Glaubensvollzuges bewegt, folgt in seiner Verpflichtungskraft wie -art den hier aufgezeigten Strukturen⁵⁶.« Welcher Verbindlichkeitsgrad kommt nun dem Einsatz des kirchlichen Lehramtes in der authentischen Interpretation des sittlichen Naturrechts zu?

K. Demmer stellt zuerst die von B. Schüller vorgelegte Konzeption dar, die er auch grundsätzlich nicht bestreiten will. Doch arbeitet diese Konzeption mit zuerst einmal nicht sichtbaren Voraussetzungen, nämlich dem Offenbarungsverständnis und dem Nebeneinander von Offenbarungs- und Naturrechtsaussagen. Beim unterstellten Offenbarungsbegriff wird angenommen, »daß es sich bei Offenbarungswahrheiten, die nur im Glauben erfassbar sind, um gleichsam ‚von außen kommende‘ handelt, die als solche in ihrer begrifflich-satzenhaften Gestalt dem Glaubensvollzug objektivistisch vorgelagert sind. Dabei kommt nicht auf angemessene Weise zum Durchschein, daß Glauben und Verstehen ... eine konkrete analog strukturierte Vollzugseinheit bilden; Glaube als ungeschuldete Gabe ist zugleich das dem Menschen Innerste, stellt mithin die totale Ungeschuldetheit seines Daseinsvollzugs im partikularen Zeichen dar⁵⁷.«

Nur unschwer lassen sich hier Gedanken K. Rahners finden. Wenn Glaube und Verstehen »eine konkrete analog strukturierte Vollzugseinheit bilden«, dann kann es auch kein Nebeneinander von Naturrechts- und Offenbarungsaussagen geben, dann hat auch die Unterscheidung, hier authentisch – dort unfehlbar, beim Einsatz des kirchlichen Lehramtes in diesem Zusammenhang keine Bedeutung. Es geht um unterschiedliche Intensitätsgrade des Einsatzes des kirchlichen Lehramtes, welche der Art und Weise der sittlichen Erkenntnis im Gesamt des Glaubensvollzuges entspricht. »Es gibt darum auch keine Glaubensaussage des kirchlichen Lehramtes *in rebus morum*, die nicht immer schon eine naturrechtliche wäre, weil das Naturrecht die Form der Offenbarung ist; und es gibt auf der anderen Seite keine authentische Lehraussage, die nicht immer schon im erhellenden Horizont der unfehlbaren geschähe, weil innerhalb des konkret-geschichtlichen Erkenntnisvollzugs, und dementsprechend des konkret-geschichtlichen Einsatzes kirchlicher Lehrautorität, eine hypostasierende Abstraktion nicht möglich erscheint ... Das kirchliche Lehramt stellt mithin interpretierend den Intensi-

⁵⁵ Ebd. 193.

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ Ebd. 209.

tätsgrad sittlicher Überzeugung innerhalb der kirchlichen Glaubensgemeinschaft fest⁵⁸.« K. Demmer faßt sein Anliegen so zusammen: »Moralische Erkenntnis aus dem Glauben und Naturrechtserkenntnis stehen nicht unverbunden nebeneinander; beide Erkenntnisformen bedingen vielmehr einander. Das hat seine Konsequenzen für den authentischen Einsatz des kirchlichen Lehramtes in der Interpretation des natürlichen Sittengesetzes. Eine solche Interpretation wird nach Art einer formalen Glaubenszustimmung gegenüber dem Lehramt angenommen; letztere befreit zum weiteren kritischen Vorantreiben des materialen moralischen Erkenntnisprozesses⁵⁹.«

5. 3.7. *Zur Funktion des Lehramtes innerhalb des Ansatzes einer theonomen Autonomie (F. Böckle)*⁶⁰

Die Ausgangsfrage bei diesen Überlegungen lautet für F. Böckle: Gibt »es hinsichtlich der sittlichen Botschaft und ihrer normativen Ausprägung in der Glaubensgemeinschaft der Kirche eine irreversible Erkenntnis besonderer Art⁶¹?« Die Frage erweist sich als ausnehmend schwierig, zumal auch die traditionelle Argumentation hier wenig hergibt. Zur Lehr- und Entscheidungskompetenz in Naturrechtsfragen werden drei Argumente genannt: »1. weil das natürliche Sittengesetz von der übernatürlichen Offenbarung bestätigt wird, mit ihr organisch verbunden, ja in ihr enthalten ist und von ihr vervollkommenet wird, ist das kirchliche Lehramt auch dafür zuständig; 2. weil das übernatürliche Ziel auch die Erfüllung des natürlichen Sittengesetzes fordert, hat die Kirche als ›unfehlbare Wächterin der Sittlichkeit‹ und Verkünderin der ganzen Gotteswahrheit auch über das natürliche Sittengesetz zu befinden; 3. weil es der Heiligkeit der Kirche widersprechen würde, wenn sie lehren könnte, ›was nicht ehrenhaft ist‹, muß das gesamte ›Honestum‹ in ihre Kompetenz fallen.

Bei all diesen Untersuchungen fällt auf, daß sie sich fast ausschließlich ab-

⁵⁸ Ebd. 210.

⁵⁹ Ebd. 213. In seinem Beitrag »Kirchlicher Gehorsam zwischen Autorität und Gewissen« appliziert K. DEMMER seinen Ansatz auf die Frage nach dem kirchlichen Gehorsam. Im Lehramtsverständnis ergibt sich dabei gegenüber dem Vorhergehenden keine neue Perspektive. Ausführlich hat K. DEMMER seinen transzentalphilosophischen Ansatz, der auch den beiden Aufsätzen zugrundeliegt, in seiner Habilitationsschrift »Sein und Gebot«. Die Bedeutsamkeit des transzentalphilosophischen Denkansatzes in der Scholastik der Gegenwart für den formalen Aufriß der Fundamentalmoral. München Paderborn Wien 1971 dargestellt.

⁶⁰ F. BÖCKLE, *Theonome Autonomie. Zur Aufgabenstellung einer fundamentalen Moraltheologie*, in: J. GRÜNDEL u. a., Hrsg., *Humanum. Moraltheologie im Dienst des Menschen*. Düsseldorf 1972. 17–46; ders., *Unfehlbare Normen*, in: H. KÜNG, Hrsg., *Fehlbar? Eine Bilanz*. Zürich Einsiedeln Köln 1973. 280–304.

Auf den Ansatz F. BÖCKLES werden wir in Kapitel 6 noch näher eingehen.

⁶¹ *Theonome Autonomie*. Ebd. 43.

strakt und hypothetisch mit der Kompetenzfrage beschäftigen und kaum Beispiele für die *›quaestio facti‹* anbieten⁶².« Es ist angesichts dieser recht allgemeinen Aussagen notwendig, »daß die Kirche als Glaubensgemeinschaft ihren Gliedern und allen Menschen guten Willens bezeugt, was und woher sie mehr oder zuversichtlicher zur sittlichen Gestaltung des menschlichen Lebens zu sagen weiß⁶³.« Bei der Findung und Gestaltung von Normen hat die Kirche eine Aufgabe, und zwar durch alle ihre Glieder. Es gibt »eine normative Kraft der gelebten Überzeugung«⁶⁴. Daß dem authentischen Lehramt bei der »Vorlegung der Glaubenswahrheit« eine »unersetzbliche Bedeutung« zukommt, ist auch allgemein anerkannt. Gerade um die Anwendung des Glaubens, die *applicatio fidei* im Bereich der Moral geht es aber.

»Der Glaube eröffnet dem transzendental sittlichen Akt sein eigentliches und umfassendes Ziel ... Mit dem Ziel ist auch die theonome Beanspruchung des Menschen im Selbstvollzug seiner Freiheit glaubensmäßig gesichert. Die Kirche muß den theonomen Anspruch verteidigen gegen jeden Versuch, den Sollensanspruch ideologisch zu deuten und damit kontingente Werte zu verabsolutieren⁶⁵.« Diese *applicatio fidei* im Bereich des Sittlichen deutlich zu machen, bleibt stets eine Aufgabe der Kirche. F. Böckle hat die Diskussion vor allem durch die »normative Kraft der gelebten Überzeugung« erweitert. Hier scheint mir auch für die Zukunft ein Gesichtspunkt zu sein, der einerseits die Bedeutung aller Glieder des Leibes Christi ernst nimmt, andererseits aber die sogenannte »normative Kraft des Faktischen« überwindet, indem nämlich gerade hier dem authentischen Lehramt der Kirche die Aufgabe zufällt, dies auf die Offenbarung hin, die *applicatio fidei*, zu interpretieren⁶⁶. Welche Konsequenzen das auch für das Lehramt haben kann, werden wir am Schluß unserer Arbeit andeuten.

⁶² Ebd. 44.

⁶³ Ebd. 45.

⁶⁴ *Unfehlbare Normen*. A.a.O. (s. Anm. 60) 299.

⁶⁵ Ebd. 303.

⁶⁶ In diesem Zusammenhang sei auf einen Aufsatz von W. ERNST, *Moraltheologie und kirchliches Lehramt*, in: W. ERNST / K. FEIEREIS, Hrsg., *Einheit in Vielfalt (FG H. Aufderbeck)* Leipzig (EThSt 32) 1974, 170–191 hingewiesen. Da der Beitrag sich sehr stark historisch äußert, sei hier kurz seine These erwähnt: »Spezifisch christliche, absolute und allgemeingültige Grundforderungen und Weisungen können unter den unfehlbaren Einsatz des kirchlichen Lehramtes fallen.« (189) W. ERNST sagt allerdings nicht, um welche Grundforderungen es sich handelt. Dasselbe gilt für seine zweite Beschreibung der Kompetenz des Lehramtes. »Absolute und allgemeingültige sittliche Normen, die als Naturrechtsnormen zugleich geoffenbarte Wahrheiten sind, können (als sekundärer Teil der Offenbarung) unter den unfehlbaren Einsatz fallen.« (189).

5. 3.8. *Das Naturrecht und die Krise des kirchlichen Lehramtes* (S. Pförtner)⁶⁷

5. 3.8.1. Die Forderungen von S. Pförtner

Der Beitrag von S. Pförtner zeigt im einzelnen die Probleme auf, die zur Autoritätskrise des kirchlichen Lehramtes in Naturrechtsfragen geführt haben. Als Aufgabe seiner Ausführungen sieht S. Pförtner es an, »wie die Verstehensvoraussetzungen und -zusammenhänge des Naturrechts auf Seiten des kirchlichen Lehramtes als Institution in der römisch-katholischen Kirche sind und ob sie diesem Amt die angesprochene Lehr- und Autoritätskrise eingebracht haben. Es geht weiter um die Frage, welche Wege gesucht werden müssen, falls die Krise bereits zur Aporie geworden ist⁶⁸.« Wir werden seinen Gedankengang vor allem bei der zweiten Frage untersuchen. Für die beiden Begriffe Naturrecht und kirchliches Lehramt gibt S. Pförtner folgende Umschreibung: »Der Begriff Naturrecht wird gemäß dem Sprachgebrauch des Lehramtes wie auch der allgemeineren katholischen Lehrtradition undifferenziert für das Natürlich-Sittliche im allgemeinen (*lex naturalis ethica*) wie für dieses Sittliche in den zwischenmenschlichen Beziehungen, als das ›natürlich Gerechte (*ius naturale*), verwandt ... Der Begriff des kirchlichen Lehramtes wird im folgenden im institutionellen Verständnis der römisch-katholischen Kirche genommen, und zwar im engen Sinn für das Amt der Päpste, Bischöfe und Konzilien. Dabei wird sich die Untersuchung vor allem den Lehräußerungen der Päpste zuwenden. Das Erste und Zweite Vatikanische Konzil können nur kurz beachtet werden⁶⁹.«

Wenden wir uns nun wieder der Frage zu, »welche Wege gesucht werden müssen, falls die Krise bereits zur Aporie geworden ist«.

Die Probleme, die S. Pförtner im zweiten Teil seiner Ausführungen aufzeigt, und die besonders in »der Bindung des kirchlichen Lehramtes an die neothomistische Naturrechtshermeneutik« begründet sind, können alleine nicht, wie er selbst sagt, »die Krise der kirchlichen Lehrautorität⁷⁰ klären. Die Lösung kann keineswegs darin liegen, daß sich das kirchliche Lehramt aus den Naturrechtsfragen herauhält. Als Grund nennt S. Pförtner: »Wenn Gottes Botschaft sich inkarnieren soll im Menschen und in der konkreten Gesellschaftsgeschichte, muß sich Glaubensverkündigung im Weltethos auswirken⁷¹.« Folgende Forderungen stellt er für eine Überwindung der Krise auf: »Eine klare Differenzierung in der Zuständigkeit des kirchlichen Lehramtes (und der Theologie) ist herauszuarbeiten und ins kirchliche Bewußtsein zu

⁶⁷ S. PFÖRTNER, *Das Naturrecht und die Krise des kirchlichen Lehramtes*, in: F. BÖCKLE / E. W. BÖCKENFÖRDE, Hrsg., A.a.O. (s. Anm. 1) 189–221.

⁶⁸ Ebd. 193.

⁶⁹ Ebd. 194.

⁷⁰ Ebd. 211.

⁷¹ Ebd. 212.

bringen⁷².« Diese Differenzierung müßte den Unterschied »zwischen der Offenbarung im eigentlichen Sinn und den natürlich erkennbaren Inhalten«⁷³ sichtbar machen. Nur für die »Offenbarung im eigentlichen Sinn« kann das Lehramt »von den Kirchenmitgliedern« Gehorsam im Glauben fordern. Aber auch in allen Belangen der natürlichen Sittlichkeit könnte das Lehramt eine Weisungshilfe für ihre eigenen »Mitglieder« wie für die Gesellschaft anbieten. Gerade wenn sich das Lehramt hier auf die Kraft des Evangeliums besinnt, wird es seine Krise überwinden. Deshalb sollte das Lehramt selbst bemüht sein, den Unterschied zwischen seiner Kompetenz im Bereich der Offenbarung und im Bereich der natürlichen Sittlichkeit deutlich zu machen. »Die Sprechweise in lehramtlichen Verkündigungen der letzten Epoche hat keineswegs dazu beigetragen, im kirchlichen Bewußtsein diesen Unterschied von eigentlicher Glaubensverkündigung und dem, was den Lehramtsträgern gemäß ihrer eigenen vernünftigen Urteilsbildung als das Entsprechende erschien, zu verdeutlichen⁷⁴.« Das Bemühen des Lehramtes, seine Zuständigkeit wie Zuverlässigkeit auch im Bereich des natürlichen Sittengesetzes zu vertreten, führt offenkundig bei einem »Teil der Kirchenmitglieder« zu einer Verwischung in der Art der Glaubenzustimmung und führt konsequent zu einer Autoritätskrise.

Im Bereich der natürlichen Sittlichkeit wird ein hohes Maß an Sachgerechtigkeit gefordert. »Naturrecht wird uns nicht als ein System ewig wahrer und in sich abgeschlossen geltender Normen, sondern als Prozeß sittlicher und zugleich sachlich-wissenschaftlicher Vergewisserung gegenwärtig⁷⁵.« Dieser Prozeß ist ein Teil der Offenbarung Gottes in der Geschichte, der einen Austausch über die dabei gewonnene Erkenntnis fordert. »Hieraus erwächst für das kirchliche Lehramt in der Wahrnehmung seines Auftrages eine Forderung, deren Erfüllung als zweiter Weg zur Überwindung der Krisensituation dieses Amtes bezeichnet werden muß. Es ist die Forderung nach einem umfassend ökumenischen Austausch gewonnener (oder vermeintlich gewonnener) Erkenntnisse mit dem Ziel, eine möglichst universale Basis des Wahrheitsbewußtseins und der Sachkenntnis zu gewinnen und so aus den Voraussetzungen wahrer Katholizität konkrete Weisungen erlassen zu können⁷⁶.« Daher ist das Gespräch zwischen Lehramt und Theologie zu intensivieren, aber auch die Kommunikation des Lehramtes mit all den Menschen, die sich um die Bewältigung sittlicher Fragen sorgen. Daß hierbei gerade das Gespräch mit den getrennten Kirchen notwendig ist, hebt S. Pförtner besonders hervor.

⁷² Ebd. 213.

⁷³ Ebd.

⁷⁴ Ebd. 215.

⁷⁵ Ebd. 217.

⁷⁶ Ebd. 218.

Als weitere Aufgabe für die Zukunft im Zusammenhang des ökumenischen Austauschs ist der einende und versöhnende Dienst an der Gesellschaft zu sehen. »Ein solcher Dienst der Vermittlung wird aber nur dann redlicherweise möglich sein, wenn Theologen und Lehramtsträger bei aller Glaubensüberzeugung sich nicht zuerst als ›immer schon‹ Wissende, sondern auch als Suchende verstehen und dieses Bewußtsein solidarischer Erkenntnisbedingungen mit den übrigen Menschen bekennen⁷⁷.« Bei diesem Dienst braucht und soll die Kirche die »erleuchtende Kraft des Evangeliums« nicht verleugnen. Die beiden Forderungen, die S. Pförtner zur Überwindung der Krise des Lehramtes erhebt – »klare Differenzierung der Zuständigkeit des kirchlichen Lehramtes« und »umfassend ökumenischer Austausch gewonnener Erkenntnisse mit dem Ziel ..., konkrete Weisungen erlassen zu können« –, wirken auf den ersten Blick sehr überzeugend.

Mir scheint es aber notwendig, einige Fragen an diese vorgetragenen Forderungen anzuschließen, die ebenfalls von dem Bemühen getragen sind, die Krise des Lehramtes im Bereich der natürlichen Sittlichkeit zu überwinden.

5. 3.8.2. Fragen an die vorgebrachten Forderungen

1. Entgeht der selbstgewählten Beschränkung von S. Pförtner auf die Lehräußerungen der Päpste nicht die wesentliche ekklesiologische Aussage des II. Vatikanischen Konzils, die unter Hinweis auf das Volk Gottes, das Lehramt in das Gesamt dieses Volkes Gottes hineinstellt? Eine der Hauptschwierigkeiten, die durch »*Humanae Vitae*« entstanden sind, lag doch darin begründet, daß der Papst gegen die begründete Überzeugung nicht nur vieler Christen, sondern auch vieler Bischöfe in seiner Enzyklika sprach, und damit gerade nicht auf dem durch »*Lumen Gentium*« vorgezeichneten Weg lag. Auf das damit verbundene Problem hat F. Böckle zu Recht aufmerksam gemacht⁷⁸.

S. Pförtner spricht an verschiedenen Stellen von den »Kirchenmitgliedern«. Auch hier macht sich das Fehlen der ekklesiologischen Aussagen des II. Vatikanischen Konzils bemerkbar. Wird mit dieser wiederholten Charakterisierung nicht der Unterschied zwischen der Kirche und einer anderen gesellschaftlichen Gruppe verwischt? Das unvergleichlich Andere, das in der Sendung des Sohnes durch den Vater und die Sendung der Jünger durch den Sohn in der Kraft des Heiligen Geistes geschieht, kommt so nicht in den Blick. Diese eher vereinsgemäße Bezeichnung von S. Pförtner drückt das durch die Taufe begründete Glied-sein am Leib Christi nicht deutlich genug aus.

2. S. Pförtner spricht wiederholt von ökumenischer Kommunikation, Dialog und dem damit verbundenen Dienst an der Versöhnung. Woher nimmt

⁷⁷ Ebd. 221.

⁷⁸ Siehe 5. 2.2.

das Lehramt die Kraft – oder sollten wir vielleicht besser sagen den Mut –, um diese schier übermächtige Aufgabe zu bewältigen? Die Kirche – so S. Pförtner – »braucht ... nicht im entferntesten die erleuchtende Kraft des Evangeliums zu verleugnen«. Wie die Kirche zu dieser »erleuchtenden Kraft des Evangeliums« kommt und was sie beinhaltet, führt S. Pförtner nicht aus. Gerade das ist aber für einen Dialog wichtig, bei dem das Suchen nach Lösungen ja nur sinnvoll ist, wenn jeder Partner sagt, woher er sein Wissen nimmt, um an diesem Dialog teilzunehmen. Angesichts der zweiten Forderung von S. Pförtner kann man aber die Frage nicht unterdrücken, ob mit dieser Aufgabe sich die Krise des Lehramtes nicht verschärft. Würde unter diesen Voraussetzungen jeder Mißerfolg bei diesem Anspruch nicht gerade dem Lehramt angelastet werden? Um nicht mißverstanden zu werden: Selbstverständlich ist es die Aufgabe der ganzen Kirche und besonders des Lehramtes, im Dienst der Versöhnung zu stehen, Voraussetzungen für Dialog und Kommunikation zu schaffen. Jesus Christus selbst, der in der Kraft des Geistes in seiner Kirche gegenwärtig ist, aber kann allein die Versöhnung in dieser Menschheit bewirken. Die Kirche ist »Zeichen und Werkzeug« für das Wirken Gottes. Diese beiden unterschiedlichen Ebenen sichtbar zu machen, deren Verbindung nur durch den vom Vater gesandten Sohn besteht, scheint mir notwendig, denn die »erleuchtende Kraft des Evangeliums« strahlt nur von dem her, der Licht vom Licht ist.

Diese Fragen und Anmerkungen, die wir hier an S. Pförtner richten, werden uns im Rahmen der Propriumsdiskussion und des dort dargestellten Kirchenverständnisses weiter beschäftigen.

Gerade bei S. Pförtner scheint die »Zentrierung« auf die Mitte des Glaubens hin nicht genug ausgeführt zu sein.

5. 4. BEITRÄGE AUS DOGMATISCHER SICHT ZUR KOMPETENZ DES LEHRAMTES IM BEREICH DER SITTLICHKEIT

Wenn wir zu diesem Punkt dogmatische Beiträge zum Lehramt betrachten, stellt sich ein sehr schmaler Befund zu unserem Thema heraus. Die von J. Fuchs geforderte »befriedigende Lösung der Frage ‚Lehramt und Naturgesetz‘, die Moraltheologen und Dogmatiker leisten sollen⁷⁹, ist sicher noch nicht gefunden, wenn auch, wie die vorhergehenden Ansätze zeigen, gerade von Moraltheologen wichtige Beiträge zu diesem Thema geliefert wurden. J. Ratzinger ist hier wieder zu nennen, der sich dieses Themas im Rahmen

⁷⁹ J. FUCHS, a.a.O. (Einleitung. Anm. 1).

von »*Theologie und Ethos*«⁸⁰ widmet. Er sieht es als seine Aufgabe an, die Bedeutung des Ethos in den verschiedenen theologischen Überlieferungen herauszuarbeiten. Jesus selbst fragt nicht »zuerst nach dem Funktionieren, der durch das Ethos geschaffenen Ordnung ..., sondern vielmehr danach, wie es um den Menschen in seiner innersten Tiefe bestellt ist, die dann zum Vorschein kommt, wenn er vor Gott gestellt ist⁸¹.« Besonders in der Neuzeit, für die J. Ratzinger eine »zunehmende Uneinsichtigkeit der in der Verbindung von Glaube und Gesellschaft erhobenen Forderungen«⁸² konstatiert, versuchte die Kirche die Naturrechtsidee stärker in ihren Dienst zu nehmen. Negativ ist dabei die »Umwandlung des christlichen Ethos in ein abstraktes Naturrechtssystem« festzustellen. »Noch schwerwiegender ist der immer stärkere Positivismus des Lehramtsdenkens, das dieses ethische System in die Hand nimmt und reguliert⁸³.«

Das Positive des Naturrechtsgedankens liegt, wie J. Ratzinger hervorhebt, in der Ablehnung des Obrigkeitspositivismus und daraus folgend in einer Wertekommunikation. Bei der durch die Neuzeit eingeleiteten Entwicklung wird der Positivismus des Staates durch den Positivismus des Lehramtes abgelöst. Da die Möglichkeit der Metaphysik bei der Begründung von Werten nicht genügend berücksichtigt wird, gerät das Ganze in Gefahr »ins Unbegreifliche, Unreale, Fiktive zu entgleiten⁸⁴.« Für die Zeit nach dem II. Vatikanischen Konzil sieht J. Ratzinger drei Tendenzen:

1. Die Situations- und Personbestimmtheit des ethischen Handelns kommt wesentlich stärker in den Blick, in der auch die Bedeutung des Gewissens deutlicher hervortritt.
2. Die Versuche, den christologischen Ansatz zu erneuern und zu vertiefen, ist gerade auch in diesem Bereich notwendig.
3. Das Naturrecht wird dynamisch und geschichtlich bestimmt, da es um die jeweils geschichtlich erreichbare Form des Naturrechts geht⁸⁵.

Nähtere Konsequenzen für das Verhältnis Lehramt – Naturrecht deutet J. Ratzinger allerdings nicht an.

Die dogmatische Diskussion konzentrierte sich im Zusammenhang der Lehramtsfrage, vor allem durch H. Küngs »*Unfehlbar*«⁸⁶ angestoßen, auf das Problem der Unfehlbarkeit⁸⁷. Da H. Küng als Ausgangspunkt seiner Über-

⁸⁰ J. RATZINGER, *Theologie und Ethos*, in: K. ULMER, Hrsg., *Die Verantwortung der Wissenschaft*. Bonn 1975. 46–61.

⁸¹ Ebd. 48.

⁸² Ebd. 56.

⁸³ Ebd.

⁸⁴ Ebd. 57. ⁸⁵ Ebd. 57–60.

⁸⁶ H. KÜNG, *Unfehlbar?* Eine Anfrage. A.a.O. Anm. 2.

⁸⁷ K. RAHNER, Hrsg., *Zum Problem Unfehlbarkeit. Antworten auf die Anfrage von Hans Küng*. Freiburg Basel Wien (QD 54) 1971; H. KÜNG, Hrsg., *Fehlbar?* Eine Bilanz. Einsiedeln Zürich Köln 1973.

legungen davon ausgeht, daß »*Humanae Vitae*« Lehren enthalte, die nach römischen Prinzipien irreformabel oder infallibel seien, mußte sich die Diskussion auch um diesen Punkt drehen, der aber im Gesamt der Diskussion selbstverständlich keine dominierende Rolle spielte⁸⁸.

Von dogmatischer Seite wollen wir hier die Beiträge von K. Rahner und E. Klinger erwähnen.

K. Rahner hat sich in dem von ihm herausgegebenen Sammelband in drei Beiträgen mit H. Küng auseinandergesetzt. Dabei beschäftigt sich K. Rahner auch mit dem Verhältnis jener Dogmen, »in denen eine (im vulgären Sinn) ›transzendenten‹ ›metaphysischen‹ Wirklichkeit angezielt werde⁸⁹, und den Glaubenssätzen, die moraltheologischen Inhalts sind. Er kommt zu dem Ergebnis: »Es würde sich aber bei einer solchen Untersuchung zeigen, daß der Unterschied zwischen scheinbar handfesten und konkret in ihrem Sinn verifizierbaren moraltheologischen Sätzen einerseits und anderen, ›metaphysischen‹ Glaubenssätzen andererseits, nicht so groß und eindeutig ist, wie man zunächst zu denken geneigt sein mag. Denn auch solche moraltheologische Sätze wollen und müssen Sätze des Glaubens sein, implizieren einen Bezug auf Gott, sind erst sie selbst, wenn ihre Bezogenheit auf das absolute Mystrium mitrealisiert wird. Sie sind nie nur naturgesetzliche Normen; selbst als solche stehen sie nochmals in der Geschichte der Wahrheit⁹⁰.« Die Schwierigkeit, die sich bei dieser Betrachtung ergibt, liegt darin, daß nicht eindeutig ist, was das I. Vaticanum den »*mores*« zurechnet. K. Rahner sieht das wohl auch, wenn er sagt, »daß das kirchliche Lehramt zu vielen lebenswichtigen und moraltheologischen Fragen nie eine eindeutige und dabei sachlich höchst bedeutsame, Kontroversen bereinigende Stellungnahme eingenommen hat, daß es, wo es (ohne zu definieren) lehrte, oft Begriffe verwendete, die, ohne daß es dabei bemerkt wurde, gar keine wirklich eindeutige Wirklichkeit meinten ..., auf die es doch in der sittlichen Praxis angekommen wäre, daß das Lehramt in solchen Fragen kaum einmal definierte ...«⁹¹. K. Rahner erwähnt allerdings nicht, wo das Lehramt in solchen Fragen einmal definiert hat⁹².

E. Klinger stützt die Ausführungen K. Rahners, wenn er schreibt: »Es ist zwar nicht bestreitbar, daß Anweisungen für den sittlichen Bereich auch dort

⁸⁸ Ob H. KÜNG zum Einstieg für seine Anfrage zu Recht »*Humanae Vitae*« wählte, wurde in der Diskussion verschiedentlich angezweifelt.

⁸⁹ K. RAHNER, *Zum Begriff der Unfehlbarkeit in der katholischen Theologie*. Einige Bemerkungen anlässlich des 100-Jahr-Jubiläums des Unfehlbarkeitsdogmas vom 18. Juli 1870, in: K. RAHNER, Hrsg., a.a.O. (s. Anm. 87) 9–26, hier 25.

⁹⁰ Ebd.

⁹¹ Ebd. 25/26.

⁹² Vgl. zur Position Rahners in der Lehramtsfrage auch K. RAHNER, *Lehramt*, in: SM III (1969) 177–193; ders., *Grundkurs des Glaubens*. Einführung in den Begriff des Christentums. Freiburg Basel Wien 1977. 366–375.

definitiv festgehalten sein wollen – *definitive tenenda* im Sinne eines ›kategorischen‹ Imperativs –, wo nicht ausdrücklich von Unfehlbarkeit gesprochen wird; denn jede sittliche Norm hat, da hypothetische Anweisungen hier überhaupt keine Anweisungen sind, irgendwie immer definitiven Charakter und das unbeschadet ihrer Relativität in verschiedenster Hinsicht ... Eine solche Definititivität ist aber nicht identisch mit dem, was im Sinn der katholischen Dogmatik Unfehlbarkeit bedeutet. Denn diese bestimmt die Qualität einer Aussage nicht einfach nach dem Verpflichtungsgrad überhaupt, sondern nach dem Grad, in dem sie als zur Offenbarung selbst gehörig verpflichtend ist und deshalb als endgültig vorgetragen wird. Eine Lehre ist als definitive festzuhalten, nicht etwa umgekehrt als festzuhaltende definitiv⁹³.«

5. 5. ZUSAMMENFASSUNG

Bevor wir auf die die Einzeldiskussion von Dogmatik und Moraltheologie übergreifende Erklärung »*Mysterium ecclesiae*« eingehen, möchten wir ein vorläufiges Fazit der Diskussion Lehramt – Naturrecht geben, die zumindest in unserem Bereich die ekklesiologische Zentralfrage der Moraltheologie geblieben ist⁹⁴.

Von daher haben wir es bei den vorliegenden Beiträgen meist mit einer problematisierten ekklesiologischen Betrachtungsweise zu tun. Dabei sind drei Punkte von besonderer Bedeutung:

1. Es ist unbestritten, daß das kirchliche Lehramt sich zu sittlichen Fragen äußern kann und auch soll. Da die Moraltheologen sich zu Recht auf die Kompetenz des Lehramtes im Bereich des Naturrechts beschränken, findet die Gesamtdiskussion des Lehramtsverständnisses⁹⁵ nur begrenzt Beachtung. Dies erklärt sich dadurch, daß zahlreiche fundamentaltheologische bzw. dogmatische Beiträge sich diesem Themenkomplex innerhalb

⁹³ E. KLINGER, *Die Unfehlbarkeit des ordentlichen Lehramtes*, in: K. RAHNER, Hrsg., a.a.O. (s. Anm. 87) 274–288, hier 279.

⁹⁴ Im außereuropäischen Bereich hat die Enzyklika »*Humanae Vitae*« bei weitem nicht die Beachtung gefunden wie vor allem in Westeuropa und Nordamerika. Besonders in Lateinamerika hat die 1967 erschienene Enzyklika »*Populorum Progressio*« wie auch das apostolische Schreiben PAUL VI.. »*Evangelii nuntiandi*« (1975) nachhaltiger gewirkt.

⁹⁵ Vgl. zu dieser Diskussion u. a.: H. BACHT, *Vom Lehramt der Kirche und in der Kirche*, in: *Cath* 25 (1971) 144–167; W. BREUNING, *Persönlicher Glaube und kirchliches Lehramt*, in: *WiWei* 32 (1969) 185–197; W. KASPER, *Zum Problem der Rechtgläubigkeit in der Kirche von morgen*, in: *Kirchliche Lehre – Skepsis der Gläubigen*. Freiburg Basel Wien 1970. 37–96; E. SCHILLEBEECKX, *Zur Bedeutung des Lehramtes*, in: ders., *Gott – Die Zukunft des Menschen*. Mainz 1969. 119–141; N. SCHIFFERS, *Diskutiertes Lehramt: Kirchliche Autorität und Risiko der Gläubigen*, in: *TbPQ* 117 (1969) 22–38.

des Lehramtsverständnisses nicht zuwenden. Das hat sich auch durch die durch H. Küng angestoßene Unfehlbarkeitsdiskussion nicht entscheidend geändert. H. Küng wählt zwar als Ausgangspunkt seiner Anfrage die Enzyklika »*Humanae Vitae*«, die aber nach übereinstimmender Ansicht keine unfehlbare Lehräußerung darstellt. H. Küng bezweifelt in seiner Anfrage, daß es bei der Ausübung des kirchlichen Lehramtes *a priori* unfehlbare Sätze geben könne. Da bisher das Lehramt in Fragen des natürlichen Sittengesetzes keine eindeutige, im Sinne des Unfehlbarkeitsdogmas definierte Stellungnahme vorgelegt hat, hat es bisher auch keinen Anlaß gegeben, zu der von H. Küng vorgebrachten Anfrage aus moraltheologischer Sicht Stellung zu nehmen. Gerade der Beitrag von F. Böckle im Sammelband »*Fehlbar? Eine Bilanz*«⁹⁶ zeigt, daß das Problem bei der Deutung des »Offenbarungscharakters materialer sittlicher Normen« liegt. Erst im Anschluß daran kann geprüft werden, »was die Bezeichnung ›unfehlbar‹ im Zusammenhang mit ›Normen‹ überhaupt für einen Sinn hat⁹⁷.«

Die Antwort F. Böckles zielte, wie wir gesehen haben⁹⁸, auf die »*applicatio fidei*« im Bereich der Sittlichkeit, die das Lehramt zu gewährleisten habe.

Mit diesem Hinweis muß auch die Kritik an dem Lösungsvorschlag verbunden werden, der zwischen einer unfehlbaren und einer bloß authentischen Verkündigung des Lehramtes unterscheidet. Diese Kennzeichnung überzeugt nicht, da es sich hier um auf unterschiedlichen Ebenen liegende Begriffe handelt. Zu Recht bemerkt E. Klinger, »daß Anweisungen für den sittlichen Bereich auch dort definitiv festgehalten sein wollen ..., wo nicht ausdrücklich von Unfehlbarkeit gesprochen wird«⁹⁹. Allerdings müssen die Bedingungen, unter denen sie gegeben werden, deutlich gemacht werden.

Die fundamentaltheologische und dogmatische Unfehlbarkeitsdiskussion hatte deshalb nur sehr indirekt auf die Moraltheologie Einfluß. Dieser Einfluß erstreckt sich auf ein verstärktes Bemühen um die »*mores*« auf dem I. Vatikanischen Konzil¹⁰⁰.

2. Die Bedeutung des Lehramtes für die »*applicatio fidei*« im Bereich der Sittlichkeit implizierte die Frage nach dem Umfang dessen, was zur Sittlichkeit gehört.

⁹⁶ Siehe Anm. 60.

⁹⁷ Ebd. 280.

⁹⁸ Siehe 5. 3.7.

⁹⁹ Siehe Anm. 93.

¹⁰⁰ A. RIEDL, a.a.O. (s. Anm. 3); vgl. auch: J. DAVID, *Diskussion um »Glaube und Sitten«*, in: *Orien.* 35 (1971) 70–72; ders., *Glaube und Sitten: eine mißverständliche Formel*, in: *Orien.* 35 (1971) 32–34.

Für das I. Vatikanische Konzil stellt A. Riedl zusammenfassend fest: »Als Lehrgegenstand bezeichnen die ‚mores‘ in erster Linie das sittliche Verhalten. In der Zeit des Vatikanums haben sie unzweifelhaft diese Bedeutung, ohne daß sie allerdings darauf ausdrücklich und *per definitionem* eingeschränkt werden ...«

Wenn man damals aber – worin eine bedeutsame Feststellung liegt – unter ‚mores‘ gemeinhin ‚Moral‘ verstand, so steht der Ausdruck doch generell für alles, was im Bereich des kirchlichen Lebens und christlichen Handelns Gegenstand definitiver Lehrentscheidung zu werden vermag ... Vor allem sind die ‚mores‘ von ‚*fides*‘ her zu bestimmen. Sie stehen nicht einfach neben, sondern vielmehr unter ‚*fides*‘, als ein Teil, ein Ausdruck davon¹⁰¹.« Die von J. David vorgeschlagene Trennung von »Offenbarungsmoral« und »natürlichem Sittengesetz« lässt daher zu viele Gesichtspunkte außer acht, um befriedigen zu können. Das umgekehrte Problem liegt bei »*Humanae Vitae*« vor. Dort wird keinerlei Unterschied zwischen »Offenbarungsmoral« und »natürlichem Sittengesetz« angebracht. In diesem Zusammenhang ist der Hinweis von K. Rahner wichtig, daß es durchaus einen Unterschied zwischen moraltheologischen Sätzen einerseits und »metaphysischen« Glaubenssätzen andererseits gebe, auch wenn dieser »nicht so groß und eindeutig ist, wie man zunächst zu denken geneigt sein mag«¹⁰². K. Rahner kennzeichnet diesen Unterschied nicht näher.

3. Der entscheidende Beziehungspunkt liegt für das Lehramt in der Verkündigung des Glaubens. Unter diesem Gesichtspunkt ist dann auch das natürliche Sittengesetz zu betrachten und die Kompetenz des Lehramtes zu prüfen. F. Böckle hat dies mit dem Hinweis auf die »*applicatio fidei*« herausgestellt.

Diese Perspektive führt von der biblischen Verkündigungssituation her K. Demmer weiter: »Die moralische Kompetenz des kirchlichen Lehramts ist von den Strukturen wie Anforderungen der neutestamentlichen Verkündigungssituation vorbestimmt. Letztere zeichnet sich zu allererst durch ihre untrennbare Vollzugseinheit von Glaube und Verstehen aus. Das erscheint nur auf der Ebene eines strikt geschichtlichen Denkens verständlich, welches ein Operieren mit hypostasierten Abstraktionen konsequent vermeidet und die daraus erfließenden Antinomien immer neu auf ihren synthetischen Vermittlungsgrund hinterfragt; konkret bedeutet das: welches methodisch am subjektiven Einsichtsvollzug des Glaubenden ansetzt und nicht an einer ungeschichtlich-objektivistischen Diastase von ‚lex Christi‘ (Glaubenssätzen) und ‚lex naturalis‘ (Naturrechtssätzen). Der konkret-geschichtliche Einsichtsakt verschmilzt vielmehr immer schon ontologisch vorgängig zur genannten Untertrennung beide Dimensionen

¹⁰¹ A. RIEDL, a.a.O. 364/365.

¹⁰² Siehe Anm. 90.

der einen und unteilbaren Wirklichkeit miteinander; das geschieht auf der Ebene des Athematisch-Vorsatzhaften, was auf der Ebene des Thematich-Satzhaften, die sich durch geringere Dichte und Ursprünglichkeit auszeichnet, weil sie schon mit Abstraktionen arbeitet, nicht immer und überall explizit zutage tritt. Er ergreift im Akt der Verschmelzung das Ganze der im Glauben endgültig erschlossenen Wirklichkeit, in dessen Sinnzusammenhang jede Einzelaussage steht¹⁰³.«

Neben der fundamentaltheologisch-dogmatischen Diskussion über das Lehramt bildet auch die moraltheologische über die Kompetenz des Lehramtes im Bereich des Naturrechts ein wichtiges Stück Kirchenverständnis.

5. 6. DIE ERKLÄRUNG »MYSTERIUM ECCLESIAE«¹⁰⁴

Die Erklärung »*Mysterium ecclesiae*« soll deshalb zum Schluß dieses Kapitels zu Wort kommen, weil wir einerseits einen die dogmatische wie moraltheologische Diskussion übergreifenden Gesichtspunkt aufzuzeigen suchen, andererseits sehen wollen, wie das kirchliche Lehramt zur »Vertiefung des wahren Wollens« des Konzils beiträgt.

»*Mysterium ecclesiae*« ist, wie K. Lehmann in seinem Kommentar schreibt, eine »offizielle Verlautbarung der Kongregation für die Glaubenslehre und damit eine Äußerung des universalen Lehramtes¹⁰⁵.« Sie gibt den Willen des Papstes wieder.

»*Mysterium ecclesiae*«, die Anfangsworte der »*Declaratio*«¹⁰⁶, weisen auf die enge Verbindung mit der Kirchenkonstitution hin. In der Erklärung wird positiv von einer Vertiefung der nachkonziliaren Ekklesiologie durch viele ekklesiologische Darstellungen gesprochen¹⁰⁷.

¹⁰³ K. DEMMER, *Die Weisungskompetenz des kirchlichen Lehramts im Licht der spezifischen Perspektivierung neutestamentlicher Sittlichkeit*, in: K. DEMMER / B. SCHÜLLER, Hrsg., *Christlich glauben und handeln. Fragen einer fundamentalen Moraltheologie*. Düsseldorf 1977. 122–144, hier 128. Vgl. jetzt auch ders., *Sittlich handeln aus Verstehen. Strukturen hermeneutisch orientierter Fundamentalsmoral*. Düsseldorf 1980. 240–257.

¹⁰⁴ KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, *Erklärung »Mysterium ecclesiae« zur katholischen Lehre über die Kirche und ihre Verteidigung gegen einige Irrtümer von heute*. Übersetzt von O. SEMMELROTH. Erklärung vom 15. Februar 1975. Von den deutschen Bischöfen approbierte Übersetzungen. Herausgegeben, eingeleitet und kommentiert von K. LEHMANN. Trier (NKD 43) 1975.

¹⁰⁵ K. LEHMANN, ebd. 28.

¹⁰⁶ Die genaue theologische Qualifikation der *Declaratio* ist schwierig zu ermitteln. Die *Declaratio* bezieht sich mehr als andere literarische Genera des kirchlichen Lehramtes auf gegenwärtige Zeitverhältnisse.

¹⁰⁷ »Nicht wenige von ihnen haben zu seinem tieferen Verständnis beigetragen.« (Einleitung).

»Einige aber haben durch unklare oder auch irrige Aussagen die katholische Lehre verdunkelt und gingen zuweilen soweit, sich auch in grundlegenden Fragen in Gegensatz zum katholischen Glauben zu stellen¹⁰⁸.« Positiv wird von den »einander verwandten Erklärungen« der Bischöfe vieler Länder gesprochen. »Es bleibt jedoch überraschend und merkwürdig, daß in »Mysterium ecclesiae« diese »Erklärungen« der genannten Bischofskonferenzen an keiner Stelle konkret zitiert werden, obgleich in den sechzig Anmerkungen auch Dokumente von erheblich geringerer Bedeutung ... angeführt werden¹⁰⁹.«

Dieser Hinweis von K. Lehmann ist in unserem Zusammenhang deshalb wichtig, weil wir, wenn auch in anderer Form, dasselbe Problem bei »Humanae Vitae« feststellen konnten, das im Verhältnis des Papstes und den Bischöfen begründet ist.

Bei »Humanae Vitae« hat der Papst als Träger des universalen Lehramtes der Kirche sich nicht das Votum der Bischöfe zu eigen gemacht, hier werden zwar die Erklärungen der Bischöfe erwähnt, aber nicht berücksichtigt. Das damit verbundene theologische Problem der Kollegialität der Bischöfe untereinander, besonders aber mit dem Bischof von Rom, kommt damit verschärft in den Blick. Damit ist auch die Glaubwürdigkeit lehramtlicher Äußerungen angesprochen.

»Mysterium ecclesiae« versucht, ihren Maßstab ganz eindeutig vom I. und II. Vaticanum her zu gewinnen. Es bleibt im Einzelfall zu prüfen, ob das gelungen ist. Wie auch in anderem Zusammenhang J. Ratzinger und W. Breuning, betont auch K. Lehmann in seinem Kommentar: »Unbeschadet dieser Bedenken wird jede negative Beurteilung der Sachaussagen von »Mysterium ecclesiae« sich jedoch fragen lassen müssen, wie sie sich zum Inhalt der Konzilsaussagen stellt. Es hat wenig Sinn, sich auf den ›Geist‹ dieses Konzils zu berufen, wenn man seinen ›Buchstaben‹ nicht (mehr) kennt, geringschätzt oder gar verachtet. Eine theologische Entwicklung über die Konzilstexte hinaus ist durchaus möglich, aber diese kann nicht über die gelegten Fundamente einfach hinweggehen¹¹⁰.«

Beim Vergleich der Texte von »Mysterium ecclesiae« und der Texte des Konzils fällt auf, daß die zitierten Texte sich an ihrem Ursprungsort in den Konzilstexten »in einem reicherem, dynamischen und in vielfältigen Dimensionen stehenden Kontext befinden¹¹¹.« Zu bedauern bleibt sicher auch, daß dieses Dokument, das zuerst ein innerkatholisches Wort ist, die ökumenische Bedeutung des Textes nicht stark genug berücksichtigt hat.

¹⁰⁸ Einleitung.

¹⁰⁹ K. LEHMANN, a.a.O. 36. Anm. 37.

¹¹⁰ Ebd. 37.

¹¹¹ Ebd. 48.

In der Nr. 2 spricht die »*Declaratio*« über die Unfehlbarkeit der Kirche. »Zunächst muß anerkannt werden, daß *Mysterium ecclesiae* die Behandlung des unfehlbaren kirchlichen Lehramtes in den Kontext der Aussagen von der Unfehlbarkeit der ganzen Kirche einbettet. Ganz bewußt wird auch in diesem Punkt die Gedankenführung des *Vaticanum II* aufgenommen, denn das zweite Kapitel der Kirchenkonstitution, darin der Artikel 12, hatte zum Ziel, jede Rede von einer Amtsunfehlbarkeit in das Ganze des Gottesvolkes einzzuordnen und von dort her zu begründen¹¹².« Die Vieldimensionalität der Unfehlbarkeit wird beschrieben, auch die Grenzen der Indefektibilität der Kirche näher bestimmt. Das Hauptkriterium für die Infallibilität liegt im Konsens des ganzen Volkes »von den Bischöfen bis zu den letzten Laien« begründet. Die aktive Rolle des Gottesvolkes in Glauben und Bekenntnis ist deshalb sehr wichtig. »*Mysterium ecclesiae* fällt an dieser Stelle keineswegs hinter die Konzilsaussagen zurück, sondern umschreibt die aktive Rolle des Gottesvolkes in seinem vielfältigen Beitrag zum Wachsen des Glaubensverständnisses in der Kirche¹¹³.« Diese Ausführungen der »*Declaratio*« werden durch ein Wort Papst Paul VI. aus der apostolischen Mahnung »*Quinque iam anni*« aus dem Jahre 1971 ergänzt, »daß die Hirten der Kirche ihr Zeugnis ablegen, ›das in der heiligen Tradition und der Heiligen Schrift begründet und verankert und vom Leben des ganzen Gottesvolkes genährt ist‹«¹¹⁴. Das Wechselverhältnis der Gesamtheit des Episkopats und der christlichen Gemeinden kommt im Text nicht genügend zum Vorschein. Der Schwerpunkt liegt auf der eigenen Funktion des Lehramtes. »Die formale Betrachtung der lehramtlichen Kompetenz führt ungewollt zu einer wiederum isolierten Sicht der Funktion des Lehramtes, jedenfalls verglichen mit dem Kontext ›Unfehlbarkeit der ganzen Kirche‹. Die Autorität des Lehramtes wird so sehr in ihrer formaljuristischen Bevollmächtigung betrachtet, daß in manchen Formulierungen ungeachtet des aufgezeigten wechselseitigen Bedingungsverhältnisses zwischen der Unfehlbarkeit des Amtes und der ganzen Kirche ein einbahriges Verhältnis zu herrschen scheint¹¹⁵.« Dies kommt in der »*Declaratio*« besonders zum Ausdruck, wenn es heißt: »Kraft göttlicher Einrichtung ist es jedoch Sache einzig dieser Hirten, der Nachfolger des Petrus und der übrigen Apostel, authentisch, das heißt kraft verschiedenartiger Teilhabe an der Autorität Christi, die Gläubigen zu lehren¹¹⁶.« Ist damit die Vielschichtigkeit der konziliaren Aussagen wie des vorhergehenden Kontextes genügend zum Ausdruck gebracht, wenn hier einzig der Hierarchie die authentische Vermittlung des Evangeliums zugesprochen wird?

¹¹² Ebd. 58.

¹¹³ Ebd. 63.

¹¹⁴ *Declaratio* Nr. 2, siehe in der *Declaratio* auch Anm. 19.

¹¹⁵ K. LEHMANN, a.a.O. 65/66.

¹¹⁶ *Declaratio* Nr. 2.

Für unseren Zusammenhang ist noch die Nr. 5 der »*Declaratio*« »Keine Fälschung des Begriffes der Unfehlbarkeit der Kirche« von Bedeutung, die auf die geschichtliche Bedingtheit der Glaubensaussagen hinweist. Vier Prinzipien werden für diese Bedingtheit genannt:

1. Die Aussagekraft und Sprache einer bestimmten Zeit.
2. Die Möglichkeit der Entfaltung einer dogmatischen Wahrheit, die »zunächst in unvollständiger, aber deshalb nicht falscher Weise ausgedrückt wird¹¹⁷.«
3. Das, was in Schrift und Tradition enthalten ist, wird angesichts neuer Fragen oder Irrtümer bestätigt oder erhellt.
4. Die Wahrheiten, die das Lehramt vorträgt, unterscheiden sich zwar vom wandelbaren Denken einer Zeit, können aber vom Denken dieser Zeit beeinflußt sein.

Der Abschnitt bemüht sich, den positiven Sinn der Unfehlbarkeit in den Vordergrund zu rücken. »Mit ›Infallibilität‹ ist nicht nur ein unbestimmbarer Gehaltenbleiben in der Wahrheit Jesu Christi gemeint – trotz aller Irrtümer, –, sondern ›Unfehlbarkeit‹ ist eine unter gewissen Voraussetzungen durch aktivierbare, reale geschichtliche Bedeutung erlangende, geistgewirkte Befähigung der Kirche, die geoffenbare Wahrheit durch ihre Glaubensaussagen positiv treffen und konkret bestimmen zu können¹¹⁸.«

Gerade durch die Aufnahme des Themas Geschichtlichkeit dogmatischer Aussagen hat dieser Abschnitt Nr. 5 seine Bedeutung erhalten, der damit sicher der zukunftsweisende der »*Declaratio*« ist.

Für unsere Fragestellung bleibt von »*Mysterium ecclesiae*« festzuhalten:

1. Der durch den Titel schon angedeutete enge Bezug der »*Declaratio*« zu den Texten des II. Vatikanischen Konzils.
2. Das Problem der tatsächlichen Einbeziehungen bischöflicher Verlautbarungen in Texte des universalen Lehramtes.
3. Die Einbettung des Lehramtes in das Gesamt des Gottesvolkes, damit verbunden aber auch die Schwierigkeit, die Mehrdimensionalität der ekclesiologischen Aussagen des II. Vatikanischen Konzils nicht auf eine Eindimensionalität des Lehramtes im Bereich der Verkündigung zu reduzieren.
4. Die geschichtliche Bedingtheit der Offenbarung und damit dogmatischer Aussagen zu erkennen. Dies gilt analog auch für moraltheologische Aussagen des Lehramtes, zu denen auch Erklärungen naturrechtlichen Inhalts gehören.

Im nächsten Kapitel werden wir uns mit dem Kirchenverständnis in den Beiträgen zum *Proprium Christianum* auseinander setzen, da diese Frage die Grundlagendiskussion nach dem II. Vatikanischen Konzil ganz entscheidend prägte.

¹¹⁷ Ebd. Nr. 5.

¹¹⁸ K. LEHMANN, a.a.O. 95.

Es geht hier auch darum, wie schon bei der Skizzierung der Periode von 1930 bis zum II. Vatikanischen Konzil, nach dem gegenseitigen Bedingungsverhältnis von Kirchenverständnis und moraltheologischem Ansatz zu suchen. Die ekklesiologischen Aussagen des II. Vatikanischen Konzils sollen uns auch hier bewußt bleiben. In dem Forschungsbericht von J. Furger¹¹⁹, der sehr umfassend über die Tendenzen der katholischen Moraltheologie nach dem II. Vatikanischen Konzil informiert, werden ekklesiologische Themen nicht berührt. Das wird uns sicher davon abhalten, die Frage nach dem Kirchenverständnis in der Grundlagendiskussion der Moraltheologie zu einer Zentralfrage zu erheben. Mir scheint aber, daß dieser Punkt bei einer Bestandsaufnahme der Moraltheologie aufgrund der auch hier dargestellten Beiträge nicht außer acht gelassen werden kann.

Im nächsten Kapitel werden wir wieder auf das Verhältnis von Dogmatik und Moraltheologie stoßen, das ja besonders in der Zeit der Handbücher große Bedeutung fand.

¹¹⁹ Siehe Kapitel 4, Anm. 49.

6. ZUM KIRCHENVERSTÄNDNIS INNERHALB DER PROPRIUMSDISKUSSION IN DER KATHOLISCHEN MORALTHEOLOGIE

6. 0. EINLEITUNG

Eine Vielzahl der moraltheologischen Veröffentlichungen im nachkonziliaren Zeitraum beschäftigt sich mit der Frage nach dem Proprium der christlichen Ethik¹. Die Grundlagendiskussion in der Moraltheologie hat hier zweifellos ihren Hauptakzent gefunden. Als ein erstes Ergebnis dieser Überlegungen hat F. Böckle festgehalten: »Das unterscheidend Christliche liegt allein in Jesus Christus².« H. Halter, der als Eingangsüberlegung zu seiner Arbeit »Taufe und Ethos« die aktuelle moraltheologische Diskussion um das Proprium der christlichen Moral analysiert, kommt zu dem Schluß: »Über eines jedoch besteht jedenfalls kein Zweifel: das Proprium dieser Ethik liegt in ihrem Situiert-Sein in der Heilsgeschichte, im theologisch-christologisch-eschatologischen Begründungszusammenhang, in der Heilsgabe, die zur sittlichen Aufgabe wird, in der Ermöglichung und Forderung segensvollen, zukunftsgerichteten, echt menschlichen Handelns: ›in Christus‹ von Gott her und auf Gott hin³.«

Als Aufgabe aus dieser Propriumsdiskussion ergibt sich für H. Halter: »Soll also christliche Ethik ihr ›Plus‹ gegenüber einer rein säkularen Ethik bei gegebener Gelegenheit auch wirklich und wirksam anbringen können, dann wird die christliche Ethik ihren ›ureigenen‹ Ansatz ständig intensiv reflektieren müssen. Dieser ›Ansatz‹ ist das Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umgreifende Heilshandeln Gottes, des Schöpfers und atl Bundesherren durch Jesus Christus an Welt und Menschheit als Eröffnung einer neuen (!) menschlichen Existenz mit absoluter Zukunft⁴.«

Diese Aufgabe für die Zukunft hat natürlich auch eine ekklesiale Dimension, auf die H. Halter in seiner Untersuchung selbst hinweist⁵.

Nicht alle Teilnehmer an der Propriumsdiskussion und damit verbunden an der Grundlagendiskussion, wie sie den deutschen Sprachraum kennzeichnet, haben sich ausdrücklich mit der ekklesialen Dimension befaßt. Es sollen da-

¹ Siehe hierzu H. HALTER, a.a.O. (s. Kap. 4 Anm. 34) 13–29, bes. Anm. 5 (Lit.).

² F. BÖCKLE, *Was ist das Proprium einer christlichen Ethik?*, in: ZEE 11 (1967) 148–159, hier 152.

³ A.a.O. 27.

⁴ Ebd. 27/28.

⁵ Siehe § 28 seiner Arbeit.

her vornehmlich die Autoren zu Wort kommen, die ekklesiologische Fragestellungen in ihrem Ansatz eingearbeitet haben. Dabei interessieren uns vor allem zwei Fragen:

1. Welcher Art ist der Zusammenhang zwischen dem Grundansatz in der Propriumsdiskussion und dem geäußerten Kirchenverständnis? Besteht hier eine Beziehung derart, wie wir sie bei den Handbüchern in der Zeit von 1930 bis zum II. Vatikanum feststellen konnten?
2. Wie ist dieses Kirchenverständnis hinsichtlich der ekklesiologischen »Mehrdimensionalität« des II. Vatikanums zu orten?

Wir werden im folgenden auf die Autoren, die schon in anderen Kapiteln dargestellt wurden, nur dann noch einmal eingehen, wenn sich eine Veränderung ihrer Meinung ergeben hat oder sie explizit über das bisherige hinaus innerhalb dieses Zusammenhangs Stellung bezogen haben.

Beginnen wir mit A. Auer, der als einer der Exponenten innerhalb der Propriumsdiskussion gilt.

6. 1. ZUM KIRCHENVERSTÄNDNIS IN »AUTONOME MORAL UND CHRISTLICHER GLAUBE« (A. AUER)

A. Auer hat in verschiedenen Beiträgen seit nunmehr einem Jahrzehnt seine Konzeption von autonomer Moral und christlichem Glauben entwickelt⁶.

6. 1.1. *Die Autonomie des Sittlichen und ihre biblische Begründung*

A. Auer sieht sich in seinem Werk wesentlich vor zwei Probleme gestellt. Zum einen geht es um das Problem des Sittlichen überhaupt, zum andern um

⁶ A. AUER, *Nach dem Erscheinen der Enzyklika »Humanae Vitae«. Zehn Thesen über die Findung sittlicher Weisungen*, in: *ThQ* 149 (1969) 75–85; ausführlich und bis heute grundlegend: ders., *Autonome Moral und christlicher Glaube*. Düsseldorf 1971; ders., *Ein Modell theologisch-ethischer Argumentation: »Autonome Moral«*, in: A. AUER u. a., Hrsg., *Moralerziehung im Religionsunterricht*. Freiburg Basel Wien 1975. 27–57; ders., *Die ethische Relevanz der Botschaft Jesu*. Ebd. 58–90; ders., *Autonome Moral und christlicher Glaube*, in: *KatBl* 102 (1977) 60–70; ders., *Die Bedeutung des Christlichen bei der Normfindung*, in: J. SAUER, Hrsg., *Normen im Konflikt. Grundfragen einer erneuerten Ethik*. Freiburg Basel Wien 1977. 29–54; ders., *Die Autonomie des Sittlichen nach Thomas von Aquin*, in: K. DEMMER / B. SCHÜLLER, Hrsg., *Christlich glauben und handeln. Fragen einer fundamentalen Moraltheologie in der Diskussion*. Düsseldorf 1977. 31–54; ders., *Die Kirche – »moralische Anstalt«?*, in: W. SANDFUCHS, Hrsg., *Die Kirche. Fünfzehn Betrachtungen*. Würzburg 1978. 111–125. Da A. AUER in seinem Beitrag »Die Bedeutung des Christlichen bei der Normfindung« bemerkt, daß er die Grundzüge bereits in seinen früheren Veröffentlichungen dargelegt hat, werden wir zuerst auf sein für diese Frage grundlegendes Werk »Autonome

den Beitrag der christlichen Ethik innerhalb des Sittlichen. »Wenn das Sittliche mit der Entfaltung menschlicher Freiheit und Würde zu tun hat, muß es kommunikabel sein⁷.«

D. h. die Reflexion über das Sittliche muß so gestaltet werden, daß sie unabhängig vom jeweiligen Glaubenshorizont als sinnvoll verstanden werden kann. Da das Naturrecht gerade dazu dient, die Vernünftigkeit der sittlichen Normen für alle Menschen sichtbar zu machen, wie wir im vorhergehenden Kapitel aufgezeigt haben, handelt es sich hier um eine engverwandte Problematik, die mit den Stichworten »Kommunikabilität« und »Autonomie« zu kennzeichnen ist. »Die Autonomie des Sittlichen ist auch für den Theologen nicht nur ein möglicher, sondern, zumindest in der heutigen Gesellschaft, der einzige sinnvolle Ansatz⁸.« Die christliche Botschaft legt gegenüber einer autonom entwickelten Sittlichkeit im Bereich des Weltethos keine neuen materialen Normen vor, sondern sie stellt sie in einen neuen Begründungszusammenhang. »Indem die biblische Verkündigung das durch die Offenbarung vermittelte Menschen- und Weltbild vorlegt und die aus der Sachgesetzlichkeit der einzelnen weltlichen Bereiche sich ergebenden Normen im göttlichen Schöpferwillen begründet und im Mysterium des Heils integriert, bringt sie die volle Wahrheit über die Wirklichkeit in den Blick und ermöglicht damit auch die erfüllte Gestalt der Sittlichkeit⁹.«

A. Auer führt dann näher die Rationalität der Wirklichkeit als Grund der Sittlichkeit aus, um dann das Weltethos des Alten Testamentes zu betrachten: »Das Proprium alttestamentlicher Sittlichkeit liegt in der Übernahme des vorgefundenen Ethos in den alttestamentlichen Glauben, zunächst in den Bundesgedanken, dann in die Erwartung der eschatologischen Gottesherrschaft und schließlich in die theologische Weisheitsvorstellung¹⁰.«

Für das NT kommt A. Auer zu folgendem Ergebnis: »Neutestamentliche Sittlichkeit ... ist christozentrisch geprägt, insofern der Mensch durch Glaube und Taufe zum Nach- und Mitvollzug des Christusweges gerufen ist; sie ist gnadenhaft-pneumatisch geprägt, insofern das sittliche Bemühen des Christen von der Kraft des *Pneuma* getragen ist; sie ist schließlich heilsgeschichtlich-eschatologisch geprägt, insofern auch die ethischen Forderungen von der eschatologischen Botschaft Jesu umfangen sind und der sittlich handelnde Christ sich auf dem Wege zur Parusie weiß ... Paulus entwirft nicht aus seinem Glauben an das Christusmysterium heraus eine neue, spezifisch christliche Materialethik ... Seine Leistung besteht darin, daß er die von ihm

Moral und christlicher Glaube« (1971) zurückgreifen. Die folgenden Zitate entstammen diesem Werk.

⁷ Ebd. 12.

⁸ Ebd.

⁹ Ebd. 27.

¹⁰ Ebd. 78.

vorgefundene humane Sittlichkeit in den durch das Heilsgeschehen begründeten Sinnzusammenhang hineinstellt¹¹.« Als geschichtliches Beispiel für die Autonomie der Sittlichkeit weist A. Auer besonders auf Thomas von Aquin hin.

6. 1.2. *Die Stellung der Kirche innerhalb des christlichen Propriums des Sittlichen*

Wenn auch in der Enzyklika »*Ecclesiam suam*« Pauls VI. und in der Pastoralkonstitution »*Gaudium et Spes*« von einer Autonomie der Welt gesprochen wird, so hatte dies für die Kompetenz des Lehramtes bisher noch keine Bedeutung. Dabei ist festzuhalten: »Der Inhalt der christlichen Moral ist menschlich und nicht unterscheidend christlich, darum stammt das sittliche Bewußtsein der christlichen Gemeinde ›erkenntnismäßig aus *menschlichem* Verstehen«¹².«

Worin ist nun das christliche Proprium zu sehen? »Gott hat in Jesus Christus Menschheit und Welt endgültig in Liebe angenommen. Die Annahme geschah nicht durch eine innergöttliche Deklaration, sondern durch die Selbstvergegenwärtigung Gottes in der Geschichte und seine rückhaltlose Solidarisierung mit den Menschen und ihrer Welt. Die Kategorie der Heilsgeschichte gehört zur unverzichtbaren Substanz des Christentums¹³.«

Das Proprium des Christlichen will damit gerade nicht die Autonomie der weltlichen Wirklichkeiten aufheben, sondern es zeigt den tiefsten Grund für diese Autonomie und fordert den Christen auf, aus dem Glauben heraus sich für die menschliche Freiheit und Würde einzusetzen. Das christliche Proprium liegt somit nicht in neuen material-ethischen Weisungen, sondern »in dem ›neuen Sein in Christus und in dem damit erschlossenen neuen Sinnhorizont¹⁴.« Der Glaube an Christus und die Verbundenheit mit ihm schenken neue Motivationen, um sich für eine Verbesserung dieser Welt zu engagieren. »Das christliche Proprium des Sittlichen liegt also nicht in neuen, nur dem Gläubigen zugänglichen Verhaltensnormen, sondern in der Integrierung des natürlich-sittlichen (autonomen) Handelns in den Vollzug seiner religiösen Verbundenheit mit Gott¹⁵.« Für A. Auer ergibt sich als besonders wichtige Unterscheidung die von Weltethos und Heilsethos sowie zwischen den originären und subsidiären Funktionen von Kirche und Theologie. »Unter Weltethos verstehen wir das Gesamt der aus der Sachordnung der einzelnen

¹¹ Ebd. 120/121.

¹² Ebd. 161 unter Bezug auf J. FUCHS, *Gibt es eine spezifisch christliche Moral?* A.a.O. (s. Kap. 3. Anm. 59) 103.

¹³ Ebd. 165.

¹⁴ Ebd. 177.

¹⁵ Ebd. 178.

menschlichen Lebensbereiche sich ergebenden Verbindlichkeiten ... Unter Heilsethos fassen wir das Gesamt jener Verbindlichkeiten, durch die die Abhängigkeit des Menschen von Gott und seine Gemeinschaft mit Christus ausdrücklich verifiziert werden; es handelt sich hier also um Vollzüge, bei denen nicht die Hinwendung zur Welt, sondern die Unmittelbarkeit zu Gott im Vordergrund steht¹⁶.« Drei Schwerpunkte des Heilsethos, auf das sich die Moraltheologie konzentriert, werden genannt: Glaube, Hoffnung und Liebe¹⁷. Die Unterscheidung des Heilsethos und Weltethos muß vor jeder dualistischen Auffassung bewahrt werden. »Beide stehen zueinander im Verhältnis der Reziprozität und der Interdependenz, sie sind nur zwei Aspekte der einen christlichen Existenz¹⁸.«

Zum originären Bereich der Kirchen gehören die »Vermittlung des Heils durch Wort und Sakrament« wie auch die »Befähigung der einzelnen Gläubigen zu einem christlich motivierten sachgerechten Welteinsatz¹⁹.« Im Lauf der Geschichte hat sich die Kirche z. T. aus völlig berechtigten Gründen mit weltlichen Aufgaben befaßt, die nicht zu ihrem originären Bereich gehören. Durch den Säkularisierungsprozeß ist sie stärker wieder von diesem subsidiären Bereich (Ausübung politischer Macht, Wohlfahrtswesen usw.) weg auf ihren originären Sinn verwiesen.

Die Frage, die sich aus dieser Entwicklung ergibt, lautet, »ob die Aufstellung detaillierter weltethischer Weisungen, wie sie von Kirche und Theologie bislang praktiziert wurde, zu deren originären oder nur zu deren subsidiären Aufgaben gehört²⁰.«

Während die Kirche in der Verkündigung der Liebe Gottes durch Jesus Christus originäre Kompetenz hat, ist sie in allen anderen (weltlichen) Fragen auf die autonomen Gesetzmäßigkeiten verwiesen, die mit der menschlichen Vernunft zu eruieren sind. »Dafür ist nicht die Amtskirche, wohl aber der einzelne christliche Laie zuständig. Er muß zusammen mit den anderen Christen und den Nichtchristen herausfinden, mit welchen Mitteln und auf welchen Wegen in dieser oder jener konkreten Situation die menschlichen Grundrechte der Freiheit oder der Gerechtigkeit geschützt werden müssen. Nur für die Hierarchie, nicht für den gläubigen Laien gibt es hier eine Grenze²¹.« In-

¹⁶ Ebd. 185.

¹⁷ Ausführlich hat A. AUER dies entfaltet in seinem Beitrag: *Glaube, Hoffnung, Liebe*. Die Öffnung eines traditionell moraltheologischen Traktats in die Dimension des Gesellschaftlichen, in: J. HEPP u. a., Hrsg., *Funktion und Struktur christlicher Gemeinde*. Würzburg 1971. 91–114.

¹⁸ A.a.O. 186; ausgeführt in: *Interiorisierung der Transzendenz*. Zum Problem Identität oder Reziprozität von Heilsethos und Weltethos, in: J. GRÜNDL u. a., Hrsg., *Humanum. Moraltheologie im Dienst des Menschen*. Düsseldorf 1972. 47–65.

¹⁹ A.a.O. 187.

²⁰ Ebd. 188.

²¹ Ebd.

nerhalb der weltethischen Weisungen hat die Kirche drei unverzichtbare Funktionen wahrzunehmen: die integrierende, die stimulierende und die kritisierende Funktion. Die integrierende Funktion besteht im wesentlichen im Aufweis der sittlichen Implikationen des Mysteriums und der vertiefenden Motivation für das Handeln. »Integrierung beraubt autonomes Ethos nicht seiner Eigentlichkeit, sondern gibt ihm erst seine volle innere Wahrheit, seinen Sinn und seine Fülle. Ohne christliche Integrierung verschließt sich der Mensch mit seinem Ethos in der Endlichkeit²².«

Die stimulierende Funktion ist von der Hoffnung geprägt, daß durch die Kraft des Glaubens der Fortschritt des sittlichen Bewußtseins und der sozialen Strukturen gefördert werde. »Wenn die Kirche nicht selbst konkrete sittliche Programme aus sich hervorbringt, sondern innerweltlich entwickelte Verhaltensmodelle übernimmt, so kommt es ihr doch im Sinne einer originären Aufgabe zu, diese Modelle unter das Gericht des Gotteswortes zu stellen²³.«

Die Hauptaufgabe des Lehramtes ist zunächst eher negativ im Zurückweisen einer vorgetragenen Meinung, die der Glaubens- oder Sittenlehre der Kirche widerspricht. Es kann auch ein schöpferisch-kritischer Beitrag sein, der positiv eine anstehende Frage weiterführt.

6. 1.3. *Würdigung und Kritik der Position A. Auers*

Die von A. Auer vorgelegte Konzeption überzeugt durch ihre Geschlossenheit. Auch die zahlreichen Kritiken haben ihn deshalb nicht von dieser Konzeption abringen können, die er nur in wenigen Punkten modifiziert hat. Wenn wir die beiden zu Beginn des Kapitels zugrundegelegten Fragen wieder aufgreifen, dann werden wir feststellen können, daß die ekklesiiale Dimension in seinem Ansatz sich wesentlich von seinem Verständnis von Heils- und Weltethos und damit verbunden des christlichen Propriums her bestimmt²⁴. Die Kernfrage, die sich aus A. Auers Ansatz für die ekklesiologische Betrachtungsweise ergibt, liegt in der Unterscheidung von Heils- und Weltethos begründet. Wie dargelegt, geht es A. Auer hier nicht um eine dualistische Auffassung. Zu fragen aber bleibt, ob dieses Vorhaben gelingt. Die Charakteri-

²² Ebd. 192.

²³ Ebd. 194.

²⁴ Es ist bei solchen Feststellungen natürlich zu berücksichtigen, daß die nachkonziliaren Gesamtentürfe von wesentlich anderen Ansatzpunkten ausgehen als die Handbücher in der Zeit der Neukonzipierung von 1930 bis zum II. Vaticanum. Die mit den Stichworten »Zeichen der Zeit«, »Öffnung zur Welt« gegebene Charakterisierung als *loci theologici* –vgl. hierzu E. KLINGER, *Ekklesiologie der Neuzeit*. Grundlegung bei Melchior Cano und Entwicklung bis zum II. Vatikanischen Konzil. Freiburg Basel Wien 1978 – hat die Moraltheologie vor neue, damals in dem Umfang noch nicht gekannte Aufgaben gestellt.

sierung vom Inhalt der Moral als menschlich und nicht unterscheidend christlich resultiert aus dem Verständnis von Weltethos und Heilsethos. F. Böckle bemerkt zu dieser Unterscheidung, daß sie im gewissen Sinne zutreffe.

»Richtiger freilich müßte es heißen: der Inhalt der christlichen Moral ist menschlich und ohne ›erkenntnismäßig aus menschlichem Verstehen‹ herauszufallen, unterscheidend christlich²⁵.« Diese Trennung wird bei A. Auer immer dann deutlich, wenn er vom weltlichen Bereich spricht. »Dafür ist nicht die Amtskirche, wohl aber der einzelne christliche Laie zuständig.« Den Dialog mit der Welt hat der Laie zu führen. »Nur für die Hierarchie, nicht für den gläubigen Laien gibt es hier eine Grenze.« Relativ unvermittelt und unverbunden stehen sich hier das Lehramt und die Laien gegenüber. Die gegenseitige Durchdringung der gegenseitigen Aspekte kommt so nicht in den Blick, das, was F. Böckle mit dem Begriffspaar »menschlich und unterscheidend christlich« zum Ausdruck bringt.

Natürlich eignet dem Laien in besonderer Weise der Weltcharakter (*LG 32*), aber hat er damit nur etwas zum Weltethos und nicht zum Heilsethos beizutragen? Dieselbe Frage kann und muß natürlich auch umgekehrt gestellt werden. Das Begriffspaar »Weltethos – Heilsethos« scheint mir bei A. Auer zu statisch verwandt zu werden. Gerade eine Miteinbeziehung der »mehrdimensionalen Logik« der ekklesiologischen Aussagen des Konzils, in denen die Wechselbeziehung der Amtsträger und der Laien hervorgehoben wird, hätte vielleicht auch die Interdependenz von Weltethos und Heilsethos herausheben können.

In ähnliche Richtung verweist der Beschuß »*Laienverkündigung*« der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland: »Das Zweite Vatikanische Konzil hat gerade die Laien entschieden an ihre Weltaufgabe erinnert, d. h. vor allem: den Menschen den Sinn ihres Lebens vom Glauben her zu erschließen, sich für bessere soziale und gesellschaftliche Verhältnisse einzusetzen, bei der Lösung von Konflikten mitzuhelfen und Menschen in Frieden und Freiheit zueinander zu führen.

Dies alles dient in einem umfassenden Sinn der Bezeugung des Evangeliums mitten unter den Menschen. Gerade unsere Zeit läßt das Glaubenszeugnis der Christen, Amtsträger und Laien, der Einzelgemeinden und der Gesamtkirche gelten, wenn es sich in der Tat bewährt²⁶.« Von dieser Einbeziehung wäre auch die Unterscheidung von originärer und subsidiärer Kompetenz betroffen, und zwar gerade in der Hinsicht, wie K. Demmer sie gedeutet hat. Er weist unter Berufung auf die neutestamentliche Verkündigungssituation, wie

²⁵ F. BÖCKLE, a.a.O. (s. Kap. 3. Anm. 40) 297/298. Anm. 14.

²⁶ Beschuß: »*Laienverkündigung*«, in: *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland*. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe I. Freiburg Basel Wien 1976. 172 (im folgenden zitiert: Offizielle Gesamtausgabe I).

wir bereits gesehen haben, auf die »untrennbare Vollzugseinheit von Glaube und Verstehen« hin²⁷.

Da A. Auer in seinen letzten Veröffentlichungen sich weitgehend mit der Kritik an dem von ihm vorgelegten Autonomiemodell auseinandersetzt, hat er die hier angesprochenen Fragen nur indirekt behandelt. Die Begriffspaare »Weltethos – Heilsethos« und »originär – subsidiär« werden von ihm jedenfalls nicht mehr verwandt. Das, was er vorher unter die beiden Begriffe »Weltethos – Heilsethos« faßte, artikuliert er nun etwas anders: »Welt und menschliche Gesellschaft stehen autonom in sich selbst, aber dieses autonome ›In-sich-selbst-Stehen‹ ist nur möglich, weil sie in konstitutiver Relation zum Christus, zum *Kyrios* und zum *Logos* und damit zum göttlichen Urgrund stehen. Die Behauptung der Eigenständigkeit der Welt bringt noch nicht die volle Wahrheit zum Ausdruck. Diese Behauptung muß dahingehend integriert werden, daß die Welt in transzendenten Relationen eingegründet ist²⁸.« Das zweite Begriffspaar »originär – subsidiär« wird wohl jetzt am besten in folgendem Satz wiederzufinden sein: »Kein theologischer Ethiker bestreitet eine authentische Kompetenz der Kirche in Fragen der sittlichen Lebensführung. Aber sie kann nicht mehr so undifferenziert in Anspruch genommen werden wie früher²⁹.« A. Auer drückt sich ekklesiologisch sehr unterschiedlich aus. In seinem Hauptwerk »Autonome Moral und christlicher Glaube« (1971) hat er einen Abschnitt überschrieben: Einige Reflexionen über die Zuständigkeit des Lehramtes und der Moraltheologie bei der Statuierung weltethischer Weisungen. Dort spricht er einmal von Kirche und Theologie, ein anderes Mal von Kirchen und Theologien. Dort findet sich auch der Unterschied von Amtskirche bzw. Hierarchie und gläubigen Laien. 1975 im Beitrag »Ein Modell theologisch-ethischer Argumentation: ›Autonome Moral‹« entfällt jeder Hinweis auf das Lehramt oder die Laien und wird nur von Kirchen und Theologien gesprochen. Dabei hat sich der Sprachgebrauch von Kirche und Theologie auf Kirchen und Theologien hin entwickelt. »Kirche und Theologie müssen also die geistlich-sittlichen Implikationen aufweisen ...³⁰.« (1971). »Kirchen und Theologien müssen den transzententalen Sinnhorizont der Welt und ihrer Geschichte in Erinnerung halten ...³¹« (1975). Beide Zitate entstammen der Kennzeichnung der integrierenden Funktion. 1977 taucht das Begriffspaar »Kirche und Theologie« und »Kirchen und Theologien« nicht mehr auf.

²⁷ Siehe Kap. 5, Anm. 103.

²⁸ *Ein Modell theologisch-ethischer Argumentation: ›Autonome Moral‹*, A.a.O. (s. Anm. 6) 48.

²⁹ *Autonome Moral und christlicher Glaube* (1977), A.a.O. (s. Anm. 6) 69.

³⁰ A.a.O. 189 (1971).

³¹ A.a.O. 51 (1975).

Das vorher damit Gemeinte wird nun unter der christlichen Botschaft zusammengefaßt: »Für das konkrete sittliche Verhalten ergeben sich aus der christlichen Botschaft spezifische Motivationen (Glaube, Hoffnung, Liebe, Dankbarkeit, Wachsamkeit u. a.), für den Prozeß sittlicher Normenfindung erbringt sie einen integrierenden, kritisierenden und stimulierenden Effekt, d. h. die christliche Botschaft ordnet alle Bemühungen um besseres Menschsein auf das im Glauben einsichtige letzte Ziel hin, sie deckt die Irrwege dieser Bemühungen auf und drängt über das ethische Minimum und über jede Stufe ethischen Wachstums zu noch besseren Gestaltungen des Menschseins voran³².«

Um nicht vorschnell zu einer abschließenden Meinungsbildung über A. Auers Beitrag zu kommen, scheint es mir notwendig, erst andere Autoren darzustellen, damit vielleicht aus dem Gesamt der Ansatz A. Auers angemessen eingeordnet werden kann.

6. 2. ZUM KIRCHENVERSTÄNDNIS IN DER »AUTONOMEN MORAL IM CHRISTLICHEN KONTEXT« (D. MIETH)

D. Mieth hat in den Auseinandersetzungen mit mehreren Kritikern der autonomen Moral, so wie sie von A. Auer dargeboten wird, die Aufgabe dieses Ansatzes noch einmal deutlich gemacht. Um seine eigene Position in der Frage nach dem Kirchenverständnis besser verstehen zu können, scheint es mir sinnvoll, zuerst seine Unterscheidung von Moraltheologie und Theologischer Ethik zu betrachten.

6. 2.1. *Zur Unterscheidung von Moraltheologie und Theologischer Ethik*³³

Zur Definition der Moraltheologie bezieht sich D. Mieth auf K. Rahner: »Moraltheologie ist ›die auf der Offenbarung beruhende Lehre vom richti-

³² A.a.O. 61 (1977). In diesem Artikel verweist A. AUER zweimal auf das Lehramt: »Das undurchsichtige Neben- oder Ineinander von Offenbarungs- bzw. Lehramtspositivismus auf der einen und Naturrechtslehre auf der anderen Seite ist unerträglich geworden« (60). »Die bisher vom kirchlichen Lehramt urgirte Praxis der ›Zeitwahl‹ ist durch die neuen Erkenntnisse so massiv infrage gestellt worden, daß das Problem authentischen kirchlichen Sprechens in solchen Detailfragen nun nicht mehr nur von den Theologen diskutiert werden sollte« (75. Anm. 29).

³³ Diese Unterscheidung hat D. MIETH zu Beginn seiner Habilitationsschrift ausgeführt: *Dichtung, Glaube und Moral. Studien zur Begründung einer narrativen Ethik*. Mit einer Interpretation zum Tristanroman Gottfrieds von Strassburg. Mainz (TTS 7) 1976.

gen, gottgemäßen Handeln des Menschen³⁴. Demgegenüber ist die Theologische Ethik die Lehre vom sittlichen Handeln des Menschen im Kontext der Offenbarung Gottes³⁵.« In der Formulierung der Theologischen Ethik wird die »Eigenständigkeit des Ethischen« vertreten, die aber keineswegs mit der »Autarkie des Ethischen« zu verwechseln sei.

»Es ist etwas anderes, ob man von der ethischen Autonomie der menschlichen Vernunft im Kontext der Glaubensinterpretation spricht oder ob man sie als Argument für die absolute Selbstverfügung des Menschen gegen jeden Glauben geltend macht³⁶.« Nach dieser näheren Bestimmung des Autonomiedankens wird die Herausforderung der Ethik skizziert: »Die Position der Theologisierung der Moral scheint nun nicht einfach falsch zu sein; in einer Zeit, in der die Dimension des Ethischen überhaupt zu verschwinden droht, geht dieses Problem jedoch in der bedrängenden Frage unter, wie der Mensch überhaupt noch Handlungsträger, moralische Person, sein kann³⁷.« Die Theologische Ethik ist »die Lehre von der Verbindlichkeit der menschlichen Wirklichkeit im Kontext des Glaubens³⁸.« Insofern sind ethische Sätze von Glaubenssätzen zu unterscheiden. Eine wichtige Aufgabe für die Ethik besteht in der »Hermeneutik der Wirklichkeit³⁹.« Als Charakterisierung des Theologischen an der Theologischen Ethik nennt D. Mieth: »Die Unverfügbarkeit des Menschen wird aus dem bezeugten Willen Gottes abgeleitet; davon unterscheidet sich das Autonom-Ethische einer agnostischen Ethik: die Unverfügbarkeit des Menschen erscheint als negatives Kriterium aller moralischen Systembildungen⁴⁰.«

6. 2.2. Zur Klärung der »autonomen Moral im christlichen Kontext«⁴¹

Wie in seiner Habilitationsschrift fordert D. Mieth die Theologische Ethik auf, die Unterscheidbarkeit und Untrennbarkeit von Glaube und Moral zu bestimmen, die gerade für die autonome Moral von Bedeutung ist.

³⁴ Art. *Moraltheologie*, in: K. RAHNER / H. VORGRIMLER, *Kleines Theologisches Wörterbuch*. Freiburg Basel Wien 101976. 286. (D. MIETH zitiert nach der Auflage von 1961; die Haltung ist aber im Wörterbuch in der »völlig neu bearbeiteten« 10. Auflage unverändert geblieben.)

³⁵ A.a.O. 11.

³⁶ Ebd. 12.

³⁷ Ebd. Anm. 7.

³⁸ Ebd. 12.

³⁹ Ebd. 14.

⁴⁰ Ebd. 108.

⁴¹ Diese Klärung hat D. MIETH vorgetragen, in: *Autonome Moral im christlichen Kontext*. Zu einem Grundlagenstreit der theologischen Ethik, in: *Orien.* 40 (1976) 31–34. In seinem Buch »Auf dem Wege zu einer dynamischen Moral«. Graz Wien Köln hat sich D. MIETH schon mit dieser Thematik befaßt. Er schließt sich darin weitgehend den Überlegungen von A. AUER an (vgl. 22–26). Man muß allerdings sehen, daß diese

In Thesenform wird die Position dieser Moral skizziert. Die Erkenntnisthese geht davon aus, daß die Wirklichkeit rationalen Charakter hat und daher vernunftgemäß erkannt werden kann. Erkenntnis ist geschichtsbedingt und von daher bringt jede Zeit die Erkenntnis anders zu Wort. Das bedeutet keine Relativierung, »da Geschichte nicht nur als Ort des Wandels, sondern auch als Ort der Überlieferung begriffen wird⁴².«

Neben der Erkenntnisthese ist die ethische These von Bedeutung. Da ein rationaler Ausweis des Sittlichen möglich ist, ist Sittlichkeit »die Verbindlichkeit des erkannten Sinnes der Wirklichkeit⁴³.« Der Mensch ist von Gott so geschaffen – theologische These –, daß er die sittlichen Weisungen in geschichtlicher Erkenntnis in der geschaffenen Wirklichkeit finden kann. Die Erkenntnis wird durch die Sünde verdunkelt. Durch die »Wortoffenbarung« kommt der Weg zur Sittlichkeit deutlicher zu Bewußtsein.

»Die autonome Moral im christlichen Kontext vertritt also keine absolute Autonomie oder Autarkie der sittlichen Vernunft⁴⁴.« Die christliche Sittlichkeit ist nicht der Rationalität entzogen, sondern ihre Eigenart besteht in der »entscheidenden Bedrängnis«, die jede sittliche Weisung auf den Menschen ausübt. Der theologische Kontext liegt nicht in der Sonderethik, sondern in der Intentionalität des Sittlichen. Die Zuständigkeit des Lehramtes – so die abschließende These – für Fragen der Sitten wird von der Position der autonomen Moral nicht bestritten. Die Frage nach der Kompetenz ist in diesem Zusammenhang wichtig. »Vorgeschlagen wird, daß sie (die Zuständigkeit des Lehramtes) sich originär im ›geistlichen‹ Bereich des spezifisch christlichen guten Rates und subsidiär im ›ethischen‹ Bereich äußert. Eine lehramtliche Äußerung wird daher um so weniger nötig, je mehr die autonome Moral selbst die Argumente liefert, und um so mehr, als eine Defizienz des sittlichen Bewußtseins besteht ... Niemand wird behaupten, daß die Frage lehramtlichen Sprechens im Bereich der Sittlichkeit ausdiskutiert sei. Aber so ohne weiteres läßt sich nicht die Sittlichkeit unter dem Dach des Glaubens bergen; und die unterschiedslose Kompetenz des Lehramtes für Angelegenheiten der Sittlichkeit, die dogmatische Sprache im Bereich der Sittlichkeit, bedarf der Überprüfung. Eine Differenzierung von Glaubenssätzen und Sittensätzen im Kontext des Glaubens scheint durchaus am Platz. Man kann nicht die Moral

Thematik für D. MIETHS Beiträge nicht vorherrschend ist. In seinem Buch »Moral und Erfahrung«. Beiträge zur theologisch-ethischen Hermeneutik. Freiburg i. Ue. Freiburg i. Br. (Studien zur theologischen Ethik 2) 1977, das mehrere Aufsätze vereinigt, verweist D. MIETH auf zahlreiche seiner Publikationen, aber nicht auf die Klarstellung in der »Orientierung«.

⁴² Autonome Moral im christlichen Kontext. Ebd. 31.

⁴³ Ebd.

⁴⁴ Ebd.

in den Glauben hineinholen und zugleich die Eigenständigkeit des Glaubens gegenüber der Moral behaupten⁴⁵.«

6. 2.3. *Von der Moraltheologie zur Theologischen Ethik*

D. Mieth hat in seinen Beiträgen zur Autonomiediskussion und damit verbunden zur Propriumsfrage insofern eine wichtige Klärung eingebracht, als er einerseits eine klare Unterscheidung von Moraltheologie und Theologischer Ethik durchführt, andererseits – in Thesenform – die wesentlichen Elemente »der autonomen Moral im christlichen Kontext« zur Geltung bringt⁴⁶. Wenn wir die beiden eingangs zitierten Definitionen von Moraltheologie und Theologischer Ethik gegenüberstellen, dann werden wir den Unterschied deutlich erkennen können. Die Definition von Moraltheologie geht von der »Offenbarung Gottes«, die der Theologischen Ethik »vom sittlichen Handeln des Menschen« aus; die erste führt von dort zum »richtigen, gottgemäßen Handeln«, die zweite betrachtet das Handeln »im Kontext der Offenbarung Gottes«. Der Kurswechsel in der Betrachtungsweise wird durch das »demgegenüber« zum Ausdruck gebracht. Als einen Grund für seine Änderung nennt D. Mieth das Verschwinden »der Dimension des Ethischen überhaupt«. Wie kann der Mensch in einer solchen Zeit überhaupt noch »moralische Person« sein? Dieser Kurswechsel in der Betrachtungsweise kommt auch bei der näheren Skizzierung der autonomen Moral in den Blick. In fünf Thesen umreißt D. Mieth die autonome Moral im christlichen Kontext: die Erkenntnisthese, die ethische These, die theologische These, die These von der Eigenart des Sittlichen, die Lehramtsthese.

Deuten wir die Aussagen D. Mieths richtig, wenn wir das Schwergewicht seiner Überlegungen in den ersten beiden Thesen sehen? Diese Auffassung legt sich auch nahe, wenn er schreibt: »Die Grundgestalten der heutigen ethischen Erfahrung sind ›weltlich‹, auch dort, wo sie in der Motivation des Glaubens verankert sind⁴⁷.« Ähnlich, aber noch pointierter als bei A. Auer, wird auf die Intentionalität des Sittlichen im theologischen Kontext abgehoben, die nicht in einer Sonderethik liegt. Wenn wir auch bei D. Mieth auf unsere beiden zu Beginn dieses Kapitels gestellten Fragen zurückkommen, so können wir feststellen, daß in dieser Konzeption der Theologischen Ethik ekklesiale Fragen aufgrund des Vorranges der Erkenntnisthese und der ethi-

⁴⁵ Ebd. 32. Im folgenden setzt sich D. MIETH mit den Kritikern der »autonomen Moral im christlichen Kontext« auseinander, zeigt aber zugleich auch eine Basis zur Verständigung auf.

⁴⁶ D. MIETH hat durch viele andere Beiträge neue Elemente in die theologische Ethik eingeführt, die sicher für das weitere Vorangehen dieser Disziplin hilfreich sind; besonders ist hierbei an die Bedeutung der Dichtung und der Erfahrung in ihren vielfachen Dimensionen zu denken (s. Anm. 41).

⁴⁷ *Moral und Erfahrung*. A.a.O. (s. Anm. 41) 58.

schen These keine Rolle spielen. Wenn ich es recht sehe, ist nur in dem oben vorgestellten Beitrag vom Lehramtsverständnis die Rede⁴⁸.

Da bei D. Mieth die ekklésiale Dimension auf eine relevante Äußerung über das Lehramt beschränkt bleibt, ist es nicht möglich, über »ein« Kirchenverständnis zu reflektieren. D. Mieth fordert, »die Authentizität des Glaubens ist nicht gegen die Erfahrung, sondern in der Erfahrung zu sichern. Die Frage ist, ob nicht auch die Authentizität des Ethischen nicht gegen, sondern in der Erfahrung gesichert werden kann⁴⁹.« Als ein Beispiel, anhand dessen wir diese Aussage näher bestimmen können, wählen wir die Ausführungen für die Konstituierung eines ethischen Modells: die Sexualität.

Drei Erfahrungen auf diesem Gebiet werden genannt: »Erstens die Erfahrung der sexuellen Gestaltungsfreiheit des Menschen ... Zweitens eine eher inter-subjektive und interaktionelle Erfahrung der Sexualität als Faktor der Sensibilisierung des zwischenmenschlichen Kontakts ... Drittens eine eher institutionelle Integrierung der Sexualität als Ort der Zeugung von Nachkommenschaft und der Bildung von Familie, wobei die Familiengründung als vorrangige Sinneinsicht und die soziale Intaktheit der Beziehung als vorrangige Intention erscheint⁵⁰.« Bei diesen sich gegenseitig nicht ausschließenden Modellen »hat ein Integrierungsmodell mit der Dominanz der zweiten Erfahrung heute die Führung, weshalb zwar die Ehe weiterhin als zentrale Lebensform für die Artikulierung der Geschlechtlichkeit erscheint, jedoch mit spezifischen Veränderungen gegenüber früheren Erfahrungswirklichkeiten⁵¹.« Aus dieser Erfahrungswirklichkeit »stellt sich die Frage: ist der mehrheitliche Standard des Wertnehmenden in der Gesellschaft eine kompetente Werteinsicht oder ist er es nicht⁵²?« Bei der Antwort auf diese Frage spielt die eigene Wertvorstellung eine große Rolle. Wer für das dritte Modell als dominant optiert, wird zeigen müssen, daß er die beiden anderen Modelle integrieren kann. D. Mieth entwickelt dies kurz im einzelnen mit dem Resümee: »normative Artikulierungen erweisen sich nur dann als sinnvoll, wenn man sie nicht von Reflexion ihrer komplexen Basis in der Werteinsicht der Menschen ablöst, wenn man sie also der hermeneutischen Kontrolle an ethischen Modellen unterzieht⁵³.« Nach dieser Schlußfolgerung, der zuzustimmen ist, bleibt die Frage: Wie komme ich »als Interpret« zu der Überzeugung, daß eine Dominanz des dritten Modells mit der Integrierung der beiden anderen am sinnvollsten ist? Hier liegt m. E. der Ansatzpunkt für eine Begründung, die deshalb theologisch genannt werden muß, weil sie von der Liebe Gottes zu den

⁴⁸ In der inhaltlichen Auseinandersetzung gilt das unter 6. 1.3. Gesagte.

⁴⁹ *Moral und Erfahrung*. A.a.O. 38.

⁵⁰ Ebd. 129.

⁵¹ Ebd. 129/130.

⁵² Ebd. 130.

⁵³ Ebd. 131.

Menschen, wie sie von Jesus Christus gelebt wurde, zum Ausdruck gebracht wird. Hier können dann auch die Werte wie die Treue vertieft begründet werden, die ja in der Treue Gottes zu den Menschen gegründet ist⁵⁴. D. Mieth wird dies sicher nicht bestreiten. Er erwähnt auch einmal, »daß die Theologie in Jesus das konkreteste und allgemeinste Modell der menschlichen Förderungsgestalt proklamiert«⁵⁵, aber die Dominanz der Erkenntnisthese wie der ethischen These ist so stark vorhanden, daß die theologische These dagegen in den Hintergrund tritt.

6. 3. »SOZIALBEREICH KIRCHE« (V. EID)

V. Eid hat zusammen mit P. Hoffmann einen Beitrag vorgelegt⁵⁶, der auch eine ekklesiologische Zielrichtung hat. Die Themen werden als Gesprächsbeitrag angesehen in der Diskussion, »was christliche Gemeinde ist und soll«⁵⁷. Dabei soll gerade die politische Dimension christlichen Glaubens sichtbar gemacht werden. Gerade die Diskussion um die politische Theologie hat in unserem Sprachraum gleichzeitig mit der Auseinandersetzung um das Proprium der christlichen Ethik eingesetzt⁵⁸.

⁵⁴ Vgl. aus der jüngsten Literatur: W. KASPER, *Zur Theologie der christlichen Ehe*. Mainz 1977 und W. BEINERT, *Braucht Liebe (noch) die Ehe?*, in: *ThPQ* 126 (1978) 209–220 mit ausführlichen Literaturangaben; J. GRÜNDEL, *Die Zukunft der christlichen Ehe. Erwartungen – Konflikte – Orientierungshilfen*. München 1978; W. BREUNING, *Das wirkkräftige Zeichen der Gnade beim Ehesakrament*, in: H. ROSSMANN / J. RATZINGER, Hrsg., *Mysterium der Gnade*. Regensburg 1975. 20–38.

⁵⁵ *Moral und Erfahrung*. A.a.O. 82.

⁵⁶ P. HOFFMANN / V. EID, *Jesus von Nazareth und eine christliche Moral*. Sittliche Perspektiven der Verkündigung Jesu. Freiburg Basel Wien (QD 66) 1975. Wir beschränken uns in diesem Band auf die systematischen Beiträge von V. EID. V. EID hat die enge Verbundenheit seines Ansatzes mit dem Verständnis A. AUERS auch in seinem Beitrag zur Festschrift für B. HÄRING ausgedrückt: *Sakamente und christliches Ethos*. Skizze zu einem Thema des Problems Glaube und Moral, in: *StMor* XV (1977) 139–153. »Diese Überlegungen folgen im wesentlichen A. Auer (Autonome Moral und christlicher Glaube D. 1971, vgl. u. a. 114 ff.). Sein „Autonomiemodell“ für eine Ethik und ein Ethos im Kontext christlichen Glaubens dürfte der genuinen Bedeutung für das sittliche Denken und Handeln vor dem Hintergrund der Säkularisierung und zugleich intensiver Suche nach Sinnpotentialen am ehesten gerecht werden« (147. Anm. 8a).

⁵⁷ Ebd. 5.

⁵⁸ Dem Vermittlungsprozeß zwischen den Darstellungen der Hl. Schrift und den dort vorgestellten Weisungen und der gegenwärtigen Aufgabe als Christ sittlich zu handeln, soll der Begriff »Perspektive« dienen. Er ist geeignet, »beidem, sowohl dem historischen Befund über Jesus von Nazareth als auch seiner Wirkgeschichte, gerecht zu werden. Er vermag einerseits den für Jesus charakteristischen Akzent anzugeben, der das einzelne historische Faktum bzw. Diktum zum jesuanischen macht, ohne es auf das zeitgeschichtlich Bedingte positivistisch festzulegen; zum andern ist damit die Bedeutung des ›Jesuanischen‹ für die spätere und auch für unsere Jesusauslegung angegeben,

6. 3.1. *Der Gemeindebegriff*

Als Ausgangspunkt der Überlegungen, die sich mit der sittlichen Lebensgestaltung befassen, »ist vom genuinen Ort aller Theologie her« auszugehen: »vom Sozialbereich Kirche her«⁵⁹. Der Umgang und die Erfahrung Jesu hatte »sozialisierende Wirkung«, ließ Menschen sich zu Gruppen zusammenschließen. »Die Erfahrung mit Jesus und ihre sozialisierende Wirkung sind von wesentlicher sittlicher Relevanz. Diese ist damit gegeben, daß die Erfahrung Jesu in einem entsprechenden Milieu der Freiheit, der Gerechtigkeit und der Brüderlichkeit realisiert zu werden beansprucht. Das geschieht dadurch, daß sich die glaubende Gemeinde in ihren konkreten sittlichen Einstellungen unter das Maß Jesu begibt⁶⁰.« Es ist nun die Aufgabe, in der Gemeinde durch gemeinsames Nachdenken herauszufinden, was unter dem Maß Jesu in sittlichen Fragen zu tun sei. In der Gemeinde werden in diesem Prozeß »Wert- und Normkonzeptionen« erstellt. Aufgrund der pluralistischen Situation der Gesellschaft wird es auch in den Gemeinden verschiedene Wert- und Normkonzeptionen geben. Die Einheit unter den Christen wird so als eine »Spannungseinheit« wie schon im Neuen Testament sichtbar. »Die Aufgabe moraltheologischer Bemühung (besteht) darin, den Prozeß innerhalb der fortdauernden Sozialisierung von Jesus her durch Information und Reflexion aufrechtzuerhalten und voranzutreiben, durch den die Gemeinden – und natürlich der einzelne Glaubende in ihnen – ihre sittlich relevanten Probleme und Aufgaben unter das Maß Jesu stellen⁶¹.« Innerhalb dieses Prozesses liegt bei den Gemeinleitern die Initiative, immer wieder die Suche nach Lösung sittlich relevanter Fragen in Gang zu halten. Dabei werden der Umgang mit der Schrift, die Erfahrung mit Jesus schöpferisch für die gegenwärtigen Bemühungen wirken. »Die Eingebundenheit des sittlichen Anspruchs Jesu in konkrete Situationen ist keinesfalls als Anlaß zu abstrahierender Heraushebung normativer Sätze aus den erinnernden Berichten des Neuen Testaments aufzufassen. Vielmehr wird gerade durch diese Eingebundenheit das Spezifische der sittlich relevanten Verhaltensweisen Jesu in ihrem Zusammenhang und ihrem Hinzielen auf seine Gesamtsicht identisch bewahrt. Indem die Gemeinden das Erinnerte stets weiterdeuten, bringen sie sich selbst immerfort in Konfrontation zu Jesus. Auslegung der ver-

ohne diese in anachronistischer Gleichzeitigkeit auf eine Imitation Jesu zu reduzieren« (Ebd. 15).

⁵⁹ Ebd. 17.

⁶⁰ Ebd. 18. In Anm. 3 wird dieses Maß Jesu noch etwas näher präzisiert: »Maß Jesu soll hier auch nicht eine Art oberster sittlicher Norm darstellen. Denn es kann nicht als eine inhaltlich absolut feste Größe begriffen werden. Es erscheint vielmehr, wird wirksam und damit verbindlich erst im sozialen Prozeß von Annahme Jesu und Diskussion um die ihm gemäßigen Entwürfe sittlichen Verhaltens.«

⁶¹ Ebd. 20/21.

bindlichen Erinnerung und Deutung neutestamentlicher Gemeinden bedeutet damit nicht nur fortdauernde Aneignung Jesu, sie bedeutet auch Selbstdeutung: Selbstauslegung, also zur Erneuerung stets bereite Selbstkonzeption der späteren, auch der heutigen Gemeinden⁶².« Als Proprium ihres Handelns ergäbe sich daraus für die Christen, »daß sie sich bei aller Verschiedenheit ihrer Gesamteinstellungen bewußt gemeinsam der Herausforderung durch Jesus stellen«⁶³. In der Erinnerung an Jesus werden in der Gemeinde die sittlichen Perspektiven für die Gegenwart gefunden. Bei diesem Gestaltungsvorgang kommen soziale Prozesse in der Gemeinde in Gang, »wobei die Gemeinleiter, die Fachleute und die konkret sittlich Entscheidenden und Handelnden in differenzierter Weise Kompetenz besitzen. Die Entwicklung dieser Perspektiven ist ein gemeindegründender und gemeindeformender Vorgang⁶⁴.«

Anhand von zwei Grundperspektiven und drei Beispielen verdeutlichen V. Eid und P. Hoffmann ihr Anliegen. Das Gemeindeverständnis wird hier in einigen Punkten konkretisiert, so, wenn gefordert wird: »In christlichen Gemeinden und Gruppen, die sich unter dieser Voraussetzung engagieren, muß Raum gegeben sein – Spielraum! – für die freie, schöpferische, wegen ihrer Kompetenz geachtete Mitarbeit der einzelnen⁶⁵.« Nur in einer Gemeinde, in der das »Ethos schöpferischer Veränderungsbereitschaft ...« vorhanden ist, »... können kultische Feier und gelebte Wirklichkeit miteinander verbunden sein⁶⁶.« Unter der Überschrift »Zu einem Ethos befreiter Verantwortlichkeit« wird als Aufgabe an die Kirche formuliert, daß sie sich »nicht nur als Kultgemeinschaft, sondern viel stärker als Beziehungs- und Interaktionsfeld erweisen (muß), wo die gesellschaftlichen Verhältnisse und die Lebensbedingungen der einzelnen zur Sprache gebracht werden, wo die einzelnen selbst zum Sprechen und zum gemeinsamen Handeln gebracht werden. Hier eröffnet sich den Verantwortlichen in der Kirche ein weites Aufgabenfeld⁶⁷.« In Fragen der Ehe muß die Kirche »das vom II. Vatikanum auch innerkirchlich anerkannte Partnerschaftsverständnis der Ehe realisieren⁶⁸,« weiterhin »muß (sie) sich mit den ihr zur Verfügung stehenden Mitteln für eine ehefreundliche Änderung der gesellschaftlich-ökonomischen Bedingungen einsetzen⁶⁹,« dann »köönnte es eine wesentliche Aufgabe kirchlicher Gemeinde sein, der Ehe als Ehe ... in ihrem Bereich eine wesentliche Stellung zu geben⁷⁰.« Ähnliche Formulierungen und Aufgabenstellungen der christli-

⁶² Ebd. 23.

⁶³ Ebd. 25.

⁶⁴ Ebd.

⁶⁵ Ebd. 72.

⁶⁶ Ebd.

⁶⁷ Ebd. 105.

⁶⁸ Ebd. 142.

⁶⁹ Ebd. 143.

⁷⁰ Ebd.

chen Gemeinden finden wir auch im Zusammenhang mit dem Kapitel Feindesliebe und Herrschaftsverzicht. Auf einige mit diesem Gemeindeverständnis verbundene Schwierigkeiten soll im nächsten Punkt eingegangen werden.

6. 3.2. Anfragen an das Gemeindeverständnis

Wir können bei V. Eid sehr deutlich den Zusammenhang von Verständnis der Moraltheologie – auch vom Propriumansatz – und das dieser Konzeption entsprechende Gemeindeverständnis finden. Da die Moraltheologie wesentlich den Prozeß innerhalb der fortdauernden Sozialisierung von Jesus her durchführen muß, spielt für Gemeindeverständnis der Begriff »Sozialisierung« eine wichtige Rolle. Nun wird anders akzentuiert als bei A. Auer und D. Mieth »vom Sozialbereich Kirche« auf Gemeinde hin gedacht. Dabei wird das Schwergewicht der ekklesiologischen Aussagen deutlich: sie liegen eindeutig im Bereich der Funktionen. Die von V. Eid formulierten Aufgabenstellungen für die christliche Gemeinde – dieser Begriff und der Begriff Kirche werden nicht immer genau unterschieden – wird wohl schwerlich einer bestreiten wollen. Als Frage aber bleibt, ob mit dieser Akzentuierung nicht für ein Kirchenverständnis wesentliche Elemente unberücksichtigt bleiben bzw. nur knapp gestreift werden, was dann für das sittliche Verhalten natürlich auch von Bedeutung ist. Dabei entgeht V. Eid nicht der Versuchung, das eine gegenüber dem anderen abzuwerten. So wird z. B. mit der Forderung, die Sakramentalität der Ehe gleichsam zu operationalisieren, der Hinweis verbunden, daß »mit ›Sakrament‹ nicht nur eine Seinstatsache umschrieben« und es zweifelsohne auch nicht »als Fessel gegen die Gefahr des Scheiterns verstanden werden« soll⁷¹.

Wenn wir das Gemeindeverständnis der Gemeinsamen Synode, das der Kirchenkonstitution entsprechend formuliert wurde, zugrundelegen, werden wir stärker die verschiedene Gewichtigkeit spüren. »Die Gemeinde ist an einem bestimmten Ort oder innerhalb eines bestimmten Personenkreises die durch Wort und Sakamente begründete, durch den Dienst des Amtes geeinte und geleitete, zur Verherrlichung Gottes und zum Dienst an den Menschen berufene Gemeinschaft derer, die in Einheit mit der Gesamtkirche an Jesus Christus glauben und das durch ihn geschenkte Heil bezeugen. Durch die eine Taufe ... und durch die gemeinsame Teilhabe an dem einen Tisch des Herrn ... ist sie ein Leib in Jesus Christus⁷².«

Nun können selbstverständlich in einer moraltheologischen Untersuchung – auch wenn sie auf die Gemeinde immer wieder rekuriert – nicht alle Elemente dieser Charakterisierung gleich stark zur Sprache kommen. Da das

⁷¹ Ebd. 145.

⁷² Beschuß: *Dienste und Ämter*, in: *Offizielle Gesamtausgabe I.* 605.

sittliche Handeln in solch einer Betrachtung im Vordergrund des Interesses steht, wird notwendigerweise das Element »zum Dienst an den Menschen« analog zur Kennzeichnung der Kirchenkonstitution »Zeichen und Werkzeug ... für die Einheit der ganzen Menschheit« stärker berücksichtigt werden. Kommen aber mit dem Blick auf diesen Gesichtspunkt die anderen für das Gemeindeverständnis notwendigen Elemente genügend zum Tragen? Sicher, die »kultische Feier« wird erwähnt. Aber wenn diese Elemente einmal erwähnt werden, kommt ihr positiver Gehalt nicht genügend zum Vorschein⁷³. Das Fehlen des für den Glauben Zweckfreien, das sich besonders in der Anbetung und Verherrlichung artikuliert, wirkt sich auf das sittliche Handeln der Gemeinde aus. Der Forderungscharakter des Glaubens wird so konzentriert dargestellt, daß der Geschenkcharakter nicht mehr deutlich bleibt. Daraus folgt für die Aussagen für die Gemeinde, daß sie überwiegend eingeleitet werden wie »die Gemeinde muß«, »die Gemeinde hat die Aufgabe ...«. V. Eid kritisiert zu Recht »die Einschränkung der Sittlichkeit auf eine Erfüllungs- und Leistungsmoral⁷⁴.« Diese Einschätzung, die sich auf das sittliche Handeln des einzelnen bezieht, wird aber im »Sozialbereich Kirche« nicht durchgehalten, so daß der dort angeführte Katalog die zu erfüllenden Forderungen doch wieder zu einer »Erfüllungs- und Leistungsmoral« jetzt der »sozialisierenden« Gemeinde hin tendiert.

Eine weitere Frage, der hier aber im einzelnen nicht nachgegangen werden kann, da sie verstärkt die exegetischen Beiträge miteinbeziehen müßte, liegt im christologischen Ausgangspunkt der Arbeit: vom »Maß Jesu«. Ist dieser Begriff geeignet, die Person Jesu Christi, ihr Geschick und ihre Geschichte adäquat darzustellen? Diese Fragestellung zielt mitten in die Diskussion, wie sie im Anschluß an H. Küngs »Christ sein« geführt wurde⁷⁵. Das in der Arbeit von V. Eid enthaltene Kirchen- und Gemeindeverständnis bedarf wegen seiner zu ausschließlichen Konzentration auf den funktionalen Bereich einer Erweiterung durch die Charakterisierung der Gemeinde, wie sie im ange-

⁷³ »Die Nähe zum Reiche Gottes (hängt) nicht zu allererst von der Intensität religiösen Tuns (ab)« (A.a.O. 72). »Der paulinische Begriff des Leibes Christi drückt überzeugend aus, daß Kirche, daß Gemeinde sich auf Jesus Christus gründet und durch ihn als spannungsreiche Einheit besteht. Er besagt aber nicht irgendeine Verpflichtung zur Uniformität, zur unbedingten Gleichförmigkeit des Denkens und Handelns« (Ebd. 254).

⁷⁴ Ebd. 97.

⁷⁵ H. KÜNG, *Christ sein*. München Zürich 1974; H. U. v. BALTHASAR u. a., »Diskussion über Hans Küngs ›Christ sein‹. Mainz 1976; vgl. auch W. BREUNING, *Jesus Christus als universales Sakrament des Heils*, in: W. KASPER, Hrsg., *Absolutheit des Christentums*. Freiburg Basel Wien (QD 79) 1977. 105–130: »Bis zu einem gewissen Grad kann man das damit ausdrücken, daß man Jesus als den allein und ganz und gar Maß-Gebenden nennt. Nur muß man sehen, daß der Begriff des ›Maßes‹ in sich selbst verändert wird, wenn man ihn auf Jesus Christus anwendet. Es geht wie mit allen christologischen Titeln. Sie werden zu Eigennamen Jesu« (Ebd. 109/110).

führten Synodenbeschuß als einer Ausformung des Kirchenverständnisses der Kirchenkonstitution zum Ausdruck gebracht wurde.

6. 4. DIE GLAUBENSETHISCHE KRITIK AN DER »AUTONOMEN MORAL IM CHRISTLICHEN KONTEXT«

Nachdem wir bisher mit A. Auer und D. Mieth den Beitrag der »autonomen Moral im christlichen Kontext« besonders im Hinblick auf das Kirchenverständnis dargestellt haben – V. Eid folgte dem Grundausgangspunkt in der Propriumsfrage, um dies dann an Beispielen aufzuzeigen –, wollen wir uns mit den Kritikern dieser »autonomen Moral im christlichen Kontext« beschäftigen.

Als erstes wollen wir auf die Kritik B. Stoeckles⁷⁶ eingehen, der sich in mehreren Veröffentlichungen mit der »autonomen Moral« auseinandersetzt hat.

6. 4.1. Zu den Grenzen der autonomen Moral (B. Stoeckle)

Die Auseinandersetzung mit der autonomen Moral im christlichen Kontext ist von zwei Fragen her geprägt: die eine hat das Autonomieverständnis zur Grundlage und die damit verbundene Frage formuliert B. Stoeckle so: »ob der Offenbarungsglaube in materialer Hinsicht Anforderungen beinhaltet, die dem Erkenntnishorizont und der Fassungskraft einer ausschließlich dem *Humanum* sich verpflichtet wissenden Ethik entzogen bleiben?«⁷⁷

Was das von B. Stoeckle kritisierte Autonomieverständnis angeht, so haben sich A. Auer und D. Mieth zu Recht gegen die verzerrende Darstellung gewehrt⁷⁸. B. Stoeckle scheint mit der präzisierenden Darstellung des Autonomiebegriffes, wie sie A. Auer geleistet hat, nicht einverstanden zu sein, wenn er schreibt: »Auch die beste Mohrenwäsche, die man dem Begriff ›autonom‹ angedeihen läßt, kann nicht verhindern, daß seine Anwendung zur

⁷⁶ B. STOECKLE, *Autonome Moral*. Kritische Befragung des Versuchs zur Verselbständigung des Ethischen, in: *StZ* 98 (1973) 723–736; ders., *Grenzen der autonomen Moral*. München 1974; ders., Hrsg., *Wörterbuch Christlicher Ethik*. Freiburg Basel Wien 1975; ders., *Zum Ethos und zur Ethik*, in: H. U. v. BALTHASAR u. a., *Diskussion über Hans Küngs ›Christ sein‹*. A.a.O. (s. Anm. 75) 133–143; ders., *Handeln aus dem Glauben*. Moraltheologie konkret. Freiburg Basel Wien 1976; ders., *Flucht in das Humane?* Erwägungen zur Diskussion über die Frage nach dem Proprium christlicher Ethik, in: *IKaZ* 6 (1977) 312–325; ders., *Christlicher Glaube und Ethos der Zukunft*, in: J. SAUER, Hrsg., a.a.O. (s. Anm. 6) 125–144.

⁷⁷ *Grenzen der autonomen Moral*. Ebd. 34/35.

⁷⁸ A. AUER, *Autonome Moral und christlicher Glaube*. A.a.O. (s. Anm. 6) 65; D. MIETH, *Autonome Moral im christlichen Kontext*. A.a.O. (s. Anm. 41) 32/33.

Auslegung spezifischer Dimensionen christlicher Ethik ein ‚Sicherheitsrisiko‘ darstellt⁷⁹.« Mit der Kennzeichnung »Mohrenwäsche« und »Sicherheitsrisiko« wird dem von A. Auer eingebrachten Anliegen nicht in angemessener Weise Rechnung getragen, zumal der Begriff »Autonomie« in der Pastoralkonstitution schon verwendet wird.

Wie formuliert nun B. Stoeckle sein Anliegen der Glaubensethik? Zum einen hebt er auf die Überzeugung ab, »daß Humanität nicht ohne Verwiesensein auf eine jeder menschlichen Legitimation vorausliegende, absolute Gewährleistung, nicht ohne Transzendenzbezug, im letzten nicht ohne Religiosität zu verwirklichen ist ... Zum anderen soll deutlich werden, daß der für den Christen in Frage stehende Transzendenzbezug derjenige der biblischen Offenbarung ist. Das bedeutet aber: Die Transzendenz, der hier geglaubt wird und von der der sittliche Einsatz gläubiger Menschen Einweisung wie Dynamisierung empfängt, kann und darf nicht anders bestimmt werden als die in Jesus Christus ‚Fleisch‘ gewordene radikale Menschenliebe Gottes⁸⁰.« Während A. Auer seinen Ausgangspunkt bei der Autonomie des Sittlichen und deren biblischen Begründung nimmt, geht B. Stoeckle von der jeder Humanität vorausliegendem Transzendenzbezug aus. Die Transzendenz ist »die in Jesus Christus ‚Fleisch‘ gewordene radikale Menschenliebe Gottes«.

B. Stoeckle weist noch in einem anderen Zusammenhang auf die enge Verbindung von Heilsusage und dem daraus resultierenden Imperativ hin: »Theologische Ethik darf deshalb in ihrer Selbstdarstellung niemals den Eindruck erwecken wollen, als ginge es ihr in erster Linie und alleine um die Geltendmachung von besonders qualifizierten sittlichen Imperativen. Sie hat vielmehr im Sinne des augustinischen *Da quod iubes et iube quid vis* sichtbar zu machen, daß unter heilstheologischem Blickpunkt jeder sittliche Aufruf sich als etwas zu erkennen gibt, was dem Indikativ der Heilsusage erst nachfolgt⁸¹.« Auf eine nähere Bestimmung der Stellung der Kirche im Gesamt einer christlichen Ethik geht B. Stoeckle nicht ein.

Im »Wörterbuch Christlicher Ethik« kommen K. Hilpert / H. Oberhem in ihrem Grundsatzartikel »Ethik« zu der Anforderung an die christliche Ethik: an die Stelle einer bloßen Befehlsmoral »habe darum eine christliche Ethik zu treten, die in sich die Beiträge von theolog. Ethiken unterschiedl. (auch ökumen.) Traditionen, der Humanwissenschaften, des kirchl. Leitungsamtes und nicht zuletzt des gelebten und als solchen bewußten Ethos der Gläubigen vereinigt, um dadurch christl. Sittlichkeit ein reflexes Fundament des Sollens zu vermitteln⁸².«

⁷⁹ *Flucht in das Humane?* A.a.O. (s. Anm. 76) 316.

⁸⁰ *Wörterbuch Christlicher Ethik*. A.a.O. (s. Anm. 76) 13.

⁸¹ *Handeln aus dem Glauben*. A.a.O. (s. Anm. 76) 27.

⁸² *Wörterbuch Christlicher Ethik*. 70.

Innerhalb der verschiedenen Artikel des Wörterbuches werden durchaus eklektiologische Gesichtspunkte von verschiedenen Autoren miteingebracht⁸³. Dabei tritt an einem entscheidenden Punkt eine Divergenz von K. Hilpert und H. Oberhem zutage. Im Artikel »Autonomie« kritisiert K. Hilpert die Autonomie, wie sie von A. Auer dargestellt wird, u. a.: »Die Anerkennung der Autonomie der Moral und deren gleichzeitige Verweisung an die sie in ihrer ‚religiösen Tiefendimension‘ erschließende und deshalb verstärkt motivierende Theologie bezieht sich hierbei lediglich auf den dem Heilsethos gegenübergestellten Bereich des Weltethos. Der Kirche komme bezüglich des selben nicht autoritative, sondern bloß subsidiäre Lehrkompetenz zu⁸⁴.« Im Artikel »Norm« schildert K. Oberhem die geschichtliche Entwicklung der Norm des natürlichen Sittengesetzes. Als Ergebnis wird für die Neuscholastik u. a. festgehalten, daß für die Sollensforderungen des natürlichen Sittengesetzes »die authentische Interpretation durch das kirchliche Lehramt reklamiert«⁸⁵ wurde. Für die gegenwärtige Situation wird festgestellt: »Als zentrales Problem christlich normierenden Handelns erweist sich heute die Notwendigkeit, die innerkirchliche Integration divergierender Situationsdefinitionen und heterogener Deutungsmuster so zu organisieren, daß einerseits die ausschließlich subsidiären Funktionen, die Seelsorge, Theologie und kirchliches Lehramt innerhalb problemorientierter sittlicher Kommunikation gläubiger Akteure auszuüben haben, andererseits die historische Identität christlicher Sittlichkeit auch institutionell in Theorie und Praxis erhalten bleibt bzw. im Hinblick auf das Gesamt menschlicher Wirklichkeit wiederhergestellt wird⁸⁶.« Diese teilweise Differenz bei zwei Grundsatzartikeln zeigt, daß in diesem Punkt innerhalb des Wörterbuches keine Übereinstimmung herrscht.

Wir wollen zuerst noch einige andere Autoren zu Wort kommen lassen, bevor wir zusammenfassend auf das Kirchenverständnis der Glaubensethik eingehen.

⁸³ Z. B. J. GRÜNDEL, *Ehe*. oder A. ELSÄSSER, *Glaube*. Ein eigener Artikel Kirche ist nicht vorhanden.

⁸⁴ *Wörterbuch Christlicher Ethik*. 33. D. MIETH hat darauf hingewiesen, daß es sich nicht um eine autoritative, sondern um eine originäre Kompetenz handelt: *Autonome Moral im christlichen Kontext*. A.a.O. 33. AUER selbst verwendet dafür auch den Begriff »authentisch«.

⁸⁵ *Wörterbuch Christlicher Ethik*. 195.

⁸⁶ Ebd. 197/198 (Hervorhebung H. S.). Vgl. zum Verhältnis Glaube und Ethos auch: J. RIEF, *Zum theologischen Charakter der Moraltheologie*, in: *Theologie im Wandel*. München Freiburg 1967. 518–542; ders., *Moralverkündigung angesichts der Krise der Moral*, in: *ThPQ* 117 (1969) 124–137; ders., *Glauben und Ethos. Fragen zum Selbstverständnis der Moraltheologie*, in: H. ROSSMANN / J. RATZINGER, Hrsg., *Mysterium der Gnade*. Regensburg 1975. 20–38.

6. 4.2. Zur Kritik von dogmatischer Seite

J. Ratzinger⁸⁷ sieht in seinem »Umriß der Problemlage« zwei Strömungen in der gegenwärtigen Situation des Christentums: zum einen die Tendenz von der Orthodoxie zur Orthopraxie und zum anderen damit verbunden die Verdächtigung der Wahrheit. Das Lehramt hat in dieser Konzeption keinen Platz. Der Strömung von der Orthodoxie zur Orthopraxie ist auch die Position zuzurechnen, die davon ausgeht, daß es keine spezifisch christliche Moral gebe.

Das mit all diesen Fragen verbundene grundsätzliche Problem liegt darin, »wie das christliche Proprium gegenüber den wechselnden historischen Gestaltungen des Christlichen zu bestimmen ist⁸⁸.« Die Frage nach der Möglichkeit und der Grenze der Vernunft innerhalb des Glaubens ist damit ebenfalls angesprochen. Dabei ist es nicht entscheidend, ob Sätze der Bibel auch in anderen Kulturen und Religionen vorhanden sind. »Die christliche Originalität besteht vielmehr in der neuen Gesamtgestalt, in die das menschliche Suchen und Ringen von der orientierenden Mitte des Glaubens an den Gott Abrahams, an den Gott Jesu Christi eingeschmolzen worden ist⁸⁹.« J. Ratzinger weist das Zueinander von Glaube und Ethos am Dekalog, am Namen »Christ« und an der apostolischen Mahnung auf. Gerade beim letzten Punkt kommt auch das Lehramt ins Spiel, so wie es Paulus wie auch die Apostelschüler praktizierten. »Für das Neue Testament endet das kirchliche Lehramt nicht mit der Zeit der Apostel; es ist eine bleibende Gabe der Kirche, die in der nachapostolischen Zeit dadurch apostolische Kirche bleibt, daß die rechtmäßigen Nachfolger der Apostel für das Verbleiben bei der Lehre der Apostel Sorge tragen⁹⁰.« Zu dieser Lehre gehört immer auch der sittliche Anspruch des Evangeliums, oder anders gesagt: die Orthodoxie und die Orthopraxie sind beide aufeinander verwiesen, gegründet in der von Jesus Christus »im Sakrament der Kirche zugeeigneten Gnade⁹¹.« Da die Gnade immer auf Schöpfung und Geschöpf bezogen ist, hat sie es immer mit der Vernunft zu tun. »Aufgabe des Lehramtes ist es zunächst, die apostolische Ermahnung fortzuführen und gegen die Preisgabe der Vernunft an die Zeit wie gegen die Kapitulation der Vernunft vor der Allmacht der Praxis diese Grundsentscheide zu verteidigen⁹².« Die Auseinandersetzungen mit den verschiedenen Geistesströmungen werden für die Kirche immer eine Aufgabe sein. J. Ratzinger schließt seine Überlegungen mit der Feststellung: »Glaubenserfah-

⁸⁷ J. RATZINGER, *Kirchliches Lehramt – Glaube – Moral*, in: J. RATZINGER, *Prinzipien christlicher Moral*. A.a.O. (s. Kap. 4 Anm. 1) 43–66.

⁸⁸ Ebd. 47.

⁸⁹ Ebd. 48/49.

⁹⁰ Ebd. 62.

⁹¹ Ebd. 63.

⁹² A.a.O. 65.

rung mit der Gesamtkirche, gläubiges Forschen und Fragen der Gelehrten sind zwei Faktoren; das wachsame Zusehen, Zuhören und Entscheiden des Lehramts ein dritter: Daß sich die rechte Lehre nicht automatisch einspielt, sondern das ›Ermahnern und Zurechtweisen‹ der verantwortlichen Hirten der Kirche benötigt, hat schon die Kirche des ersten Jahrhunderts erfahren, und eben deshalb hat sie das Amt derer gebildet, die unter Gebet und Handauflelung in die Nachfolge der Apostel gerufen werden⁹³.«

H.U. v. Balthasar hat in dem von J. Ratzinger herausgegebenen Band »Prinzipien christlicher Moral« ›Neun Sätze zur christlichen Ethik‹ vorgelegt, die von der Internationalen Theologenkommission als »Orientierungshilfe« angenommen wurden⁹⁴. H.U. v. Balthasar geht in diesem Beitrag nicht auf die gegenwärtige Diskussion explizit ein, aber seine Grundrichtung, die von Christus als der konkreten Norm ausgeht, ist offensichtlich. Auch die ekcliale Dimension wird explizit zur Geltung gebracht⁹⁵.

L. Scheffczyk⁹⁶ sieht ein Auseinanderreißen von Glauben und Leben in der »autonomen Moral«, da dort »die Forderung naherückt, daß es in der modernen Welt keine ›Glaubensethik‹ mehr geben könne. Hier ist der katholischen Lebensgestaltung gleichsam die Seele ausgetrieben, und alle nachfolgenden Verbrämungen dieses wesentlichen Verlustes mit dem Verweis auf höhere Einsichten oder bessere christliche Motivationen vermögen den Unbedingtheitsanspruch, der aus dem Christusglauben kommt, nicht mehr einzuholen⁹⁷.« Unter der Überschrift »Aussichten des Katholischen« führt L. Scheffczyk seine Bedenken gegen die »autonome Moral« noch weiter aus: »Die Problematik spitzt sich auch sachlich auf die Frage zu, ob das Christentum (zumal in seiner katholischen Ausprägung) neben dem angeblich allein existierenden Weltethos den Menschen überhaupt noch eigene sittliche Normen und Werte vorhalten kann⁹⁸.« Die Normen kommen in dieser Moral »aus der Zusammenschau human- und sozialwissenschaftlicher Erkenntnisse und ihrer philosophischen Durchdringung.« Demgemäß »haben die Offenbarung und (nachfolgend) die Kirche keine eigentliche Relevanz für das Sittliche mehr. Sie können nur einen sogenannten neuen ›Sinnhorizont‹ erschließen und gewisse neue Motivationen für die zuvor gefundenen vernünf-

⁹³ Ebd. 66.

⁹⁴ Neun Sätze zur christlichen Ethik. Ebd. 69–93.

⁹⁵ »Die Kirche ist nichts anderes als die Fülle dieses Einen, sie ist sein ›Leib‹, den er belebt (Eph 1, 22 f.), seine ›Braut‹ soweit, als er mit ihr ›ein Fleisch‹ (Eph 5, 29) oder ›einen Geist‹ (1 Kor 6, 17) bildet; auch als ›Volk Gottes‹ ist sie nicht mehr viele, sondern ›ihr alle seid Einer in Christus Jesus‹ (Gal 3, 28)« (Ebd. 74/75).

⁹⁶ L. SCHEFFCZYK, *Die Theologie und das Ethos der Wissenschaften*, in: MThZ 25 (1974) 336–358; ders., *Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt*. Aschaffenburg 1978.

⁹⁷ *Katholische Glaubenswelt*. Ebd. 295.

⁹⁸ Ebd. 355/356.

tigen und bewährten Normen entwickeln⁹⁹.« Der Kirche werde praktisch eine »Gouvernantenrolle« zugemutet. »Eine Ethik, die keine ›Glaubensethik‹ sein will, kann nicht mehr klar machen, warum der Mensch als ethisches Wesen seine Selbstverwirklichung noch im katholischen Glaubensbereich suchen oder in ihm verbleiben soll¹⁰⁰.«

6. 4.3. Zusammenfassung der glaubensethischen Position

Die hier dargestellte glaubensethische Position ist gekennzeichnet von einer scharfen Frontstellung gegen die »autonome Moral im christlichen Kontext«, wie sie vor allem von A. Auer vertreten wird. Das kommt auch in einer sehr forcierten Sprechweise zum Ausdruck, die von »Mohrenwäsche«, »Sicherheitsrisiko«, »Verbrämung« u. ä. spricht. Stärker als bei den Vertetern der »autonomen Moral im christlichen Kontext« wird der Transzendenzbezug als Ausgangspunkt, wie ihn B. Stoeckle formuliert hat, zum Ausdruck gebracht. Gerade deshalb bleibt es aber erstaunlich, daß B. Stoeckle – als Hauptvertreter der Glaubensethik unter den Moraltheologen – die ekklesiale Dimension in seinen Ausführungen nicht zur Sprache bringt. Denn gerade die Kirche, verstanden als »Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit« (*LG 1*), kann die Vermittlung leisten zwischen Transzendenzbezug und dem konkreten sittlichen Handeln.

Nun könnte hier eingewendet werden, daß für einen Glaubensethiker wie B. Stoeckle die ekklesiale Dimension selbstverständlich sei. Nur scheint mir diese nicht ausgedrückte »Selbstverständlichkeit« genauso problematisch wie die von B. Schüller einer Rezension der Bemerkungen J. Ratzingers gegenüber: »Alle drei Verfasser (Schürmann, Ratzinger, Balthasar) tragen auf weite Strecken Gedanken vor, von denen ich fast sicher bin, daß sie für alle Moraltheologen theologische Selbstverständlichkeiten sind¹⁰¹.« Allerdings trägt B. Schüller dann zur Klärung seiner eigenen Position, die auch der autonomen Moral zugerechnet wird, einiges bei, was aus seinen Veröffentlichungen über die deontologische und teleologische Normierungstheorie¹⁰² nicht hervorgeht. So, wenn er z. B. zur Lehramtsfrage sagt: »Ich teile R.s Bedenken ge-

⁹⁹ Ebd. 357.

¹⁰⁰ Ebd. 358.

¹⁰¹ B. SCHÜLLER, Rezension zu: J. RATZINGER, *Prinzipien christlicher Moral*. A.a.O., in: *TbRv* 73 (1977) 143–145, hier 143.

¹⁰² B. SCHÜLLER, *Die Begründung sittlicher Urteile*. Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moraltheologie. Düsseldorf 1973; ders., *Neuere Beiträge zum Thema »Begründung sittlicher Normen»*, in: *Theologische Berichte* IV. Einsiedeln Zürich Köln 1974. 109–181; ders., *Typen der Begründung sittlicher Normen*, in: *Conc* 12 (1976) 648–654.

gen die Folgerung, die *res morum*, insofern und weil per se der natürlichen Vernunft zugänglich, gehörten nicht zu dem, was das kirchliche Lehramt verbindlich auszulegen habe¹⁰³.« Die Diskussion zwischen den Vertretern der »autonomen Moral im christlichen Kontext« und den Vertretern der »Glaubensethik« haben vor allem von Seiten der Erstgenannten eine Reihe von Präzisierungen gebracht. Diesem Diskussionsstand wird L. Scheffczyk nicht gerecht, wenn er z. B. unter Hinweis auf die »relative Autonomie« sagt, »daß man den Autonomiedenkern in seiner begrifflichen Reinheit und Strenge nicht durchhalten kann¹⁰⁴;« damit behauptet er indirekt, daß A. Auer, auf den er sich allein beruft, genau dies intendiert habe. Ebenso wird man für A. Auer nicht sagen können, »die Offenbarung ... (habe) keine eigentliche Relevanz für das Sittliche mehr¹⁰⁵.«

Weiterführend in dieser Diskussion ist die von B. Schüller eingebrachte Unterscheidung von Glaube als Gehorsam und Glaube als Erkenntnisweise¹⁰⁶. Der normativen Ethik geht es um letzteres. »Christliche Ethik, verstanden als systematische Reflexion des sittlichen Handelns eines Christen, ist nicht einfach dasselbe wie normative Ethik¹⁰⁷.«

Nun wird von den Vertretern der Glaubensethik zumeist mit der Haltung des Glaubens als Gehorsam argumentiert, um das Spezifisch-Christliche der

¹⁰³ Rezension. Ebd. 145; ähnlich auch ders., *Die Bedeutung der Erfahrung für die Rechtfertigung sittlicher Verhaltensweisen*, in: K. DEMMER / B. SCHÜLLER, Hrsg., *Christlich glauben und handeln*. A.a.O. (s. Kap. 5. Anm. 111) 261–286, hier 285 f: »Die Kompetenz des kirchlichen Lehramtes bezieht sich nicht nur auf die *res fidei*, sondern auch auf die *res morum*. Besagt das, die Kompetenz des Lehramtes erstrecke sich auch auf alle empirischen Urteile insoweit sie von Bedeutung sind für die inhaltliche Bestimmung sittlich richtigen Verhaltens? Das würde eine Kompetenz in bezug auf empirische Psychologie, Soziologie usw. bedeuten. Außerdem wäre der prekäre erkenntnistheoretische Status empirisch, d. h. induktiv begründeter Verallgemeinerung zu bedenken. Wie dem auch sei, eine genaue Bestimmung der Kompetenz des kirchlichen Lehramtes in *rebus morum* scheint nur dann möglich zu sein, wenn zuvor sauber geklärt ist, von welcher Art die Einsichten und Annahmen sind, die in die sittliche Beurteilung eines Tuns oder Lassens eingehen.«

¹⁰⁴ *Die katholische Glaubenswelt*. A.a.O. (s. Anm. 96) 356/357.

¹⁰⁵ Ebd. 357; auf S. 358. Anm. 10. weist L. SCHEFFCZYK auf verschiedene Kritiker an der autonomen Moral hin, u. a. auf J. RIEF. Es scheint mir aber erwähnenswert, daß J. RIEF in seinem Aufsatz »Moralverkündigung angesichts der Krise der Moral«. A.a.O. (Anm. 86) zwar sicher nicht eine »Autonome Moral im christlichen Kontext« wie A. AUER konzipiert, aber zum Abschluß seiner Überlegungen bemerkt: »Daß auch die Moraltheologie bei der Lösung dieses komplexen Problems den Gedanken von der *sittlichen Autonomie des Menschen* zum Mittelpunkt ihrer Darlegungen machen kann, ohne daß damit dem Subjektivismus das Wort geredet werden müßte, darauf hinzuweisen, war die Absicht dieser Ausführungen« (Ebd. 137. Hervorhebung H. S.). So weit ich sehe, ist diese Äußerung nirgends kritisiert worden.

¹⁰⁶ B. SCHÜLLER, *Zur Diskussion über das Proprium einer christlichen Ethik*, in: *ThPh* 51 (1976) 321–343.

¹⁰⁷ Rezension. A.a.O. 144.

normativen Ethik herauszuarbeiten¹⁰⁸; und nicht mit dem Glauben als Erkenntnisweise. Insoweit ist die Frage von B. Schüller an J. Ratzinger berechtigt, »wie denn genau der Glaube an Jahwe eine Orientierung und ein Richtmaß an die Hand gebe zur Beurteilung, was sittlich geboten, erlaubt oder unerlaubt ist«¹⁰⁹. Mir scheinen aber die verschiedenen Positionen nicht grundsätzlich unvermittelbar. Grundlage wäre auch hier ein Kirchenverständnis, wie es J. Ratzinger auch in diese Diskussion mit eingebracht hat, die auf der Kirchenkonstitution des II. Vatikanischen Konzils beruht. Die Gnade Gottes, die uns »im Sakrament der Kirche« geschenkt, bildet gleichsam den Boden, auf dem sich das sittliche Handeln des Christen entfaltet. Da der Christ in der »Welt« handelt, hat er es immer mit den Strukturen dieser Welt und damit auch den Strukturen der Vernunft zu tun. Die aus dem Christsein sich ergebenden Normen zu entwickeln, ist Aufgabe der normativen Ethik, die sich aber zugleich bewußt bleiben muß, daß sie den für den Christen heilsnotwendigen Transzendenzbezug im Auge behalten muß. Die Frage nach dem »Wie« der Beziehung zwischen der christlichen Ethik, wie B. Schüller sie formuliert¹¹⁰, und der normativen Ethik bleibt die immer gestellte Aufgabe. Insofern sind Glaube und Ethos, ohne ineinander aufzugehen, untrennbar aufeinander verwiesen. Bei A. Auer, D. Mieth und V. Eid liegt das Schwergewicht (auch bei ihnen gibt es Unterschiede) sehr stark auf dem normativen Bereich, so daß – besonders bei D. Mieth und V. Eid – der Transzendenzbezug und damit verbunden der Bezug zur Kirche relativ schwach ausgeprägt sind.

Auch bei A. Auer war hier eine Positionsveränderung festzustellen. Durch B. Stoeckle und J. Ratzinger wird der Transzendenzbezug der christlichen Ethik sehr stark miteingebracht. Das »Wie« des Spezifisch-Christlichen in der Vermittlung von christlicher Ethik als ganzer und normativer Ethik im besonderen wird dabei nicht ausreichend genug bedacht. Auch wenn die Ausführungen J. Ratzingers für dieses spezifische Problem keine Lösung darstellen, so bieten sie gerade dem dort angesprochenen Kirchenverständnis produktive Ansatzpunkte für die Diskussion. Von D. Mieth wurde als möglicher Punkt, an dem eine Verständigung möglich sei, in Anknüpfung an den biblischen Beitrag von H. Schürmann »die Bestimmung des Christlichen im Sinne einer radikalen Motivation im Bereich des Sittlichen« genannt¹¹¹. Vielleicht kann der von H. Oberhem verfaßte Artikel »Norm« im »glaubens-

¹⁰⁸ Z. B. J. RATZINGERS drei Beispiele für das Zueinander von Glaube und Ethos.

¹⁰⁹ Rezension. A.a.O. 145.

¹¹⁰ B. SCHÜLLER bietet an diesem Punkt keine Lösung an. Bei ihm liegt das Schwergewicht bei den Normierungstheorien. Der Bezug zur christlichen Ethik im umfassenden Sinn, innerhalb derer die normative Ethik nur ein Teil ist, wie er es selbst formuliert, kommt inhaltlich nicht zum Tragen.

¹¹¹ D. MIETH, *Autonome Moral im christlichen Kontext*. A.a.O. (s. Anm. 41) 34.

ethisch« angelegten »Wörterbuch Christlicher Ethik« ebenfalls für die Diskussion hilfreich sein. In diesem Artikel rekurriert H. Oberhem auf die Ergebnisse von J. Metz, A. Auer, F. Böckle und W. Korff bei der Interpretation des natürlichen Sittengesetzes bei Thomas von Aquin. Abschließend äußert er sich zum Proprium christlicher Normativität. »Das ›Proprium‹ christlicher Normativität besteht in dem histor. Gründungszusammenhang des Offenbarungsglaubens im Alten und Neuen Bund und seinen Urkunden, die, wie die konkrete, von der Erlösungstat Jesu Christi her gedeutete Praxis kirchl. Glaubens, als »Quellen« moral. und eth. Reflexion in die gegenwärtige christl. Sittlichkeit eingehen¹¹².« Diese »Propriums«-formulierung in diesem Punkt scheint offen genug, um in ihr die verschiedenen Ansatzpunkte integrieren zu können. Wie dies geschehen kann, bleibt als eine Aufgabe der an diesem Prozeß Beteiligten bestehen.

Nach dieser zusammenfassenden Darstellung und Auseinandersetzung der Exponenten der »autonomen Moral im christlichen Kontext« und der »Glaubensethik« werden wir nun weitere Ansätze auf ihr Kirchenverständnis hin befragen.

6. 5. CHRISTLICH GLAUBEN UND HANDELN (J. FUCHS U. A.)

J. Fuchs hat zu Beginn der Diskussion um das Proprium der christlichen Ethik durch zwei Aufsätze seinen Standpunkt erläutert¹¹³. Wir gehen hier deshalb noch einmal darauf ein, weil hier die Frage nach der Kirche in die Grundsatzüberlegungen eingebettet ist. In der Festschrift für J. Fuchs¹¹⁴ kommen verschiedene Beiträge auch auf den für uns entscheidenden Punkt nach dem Kirchenverständnis zu sprechen. Wir werden diese Beiträge im Anschluß daran erörtern, da sie verschiedene Anregungen von J. Fuchs fortführen.

6. 5.1. Zum Kirchenverständnis innerhalb der christlichen Intentionalität (J. Fuchs)

Der Ausgangspunkt dieser Überlegungen liegt in der Frage nach der Unterscheidung der christlichen von einer an der Würde des Menschen ausgerichteten Moral. Wie wird nun der Inhalt dieser christlichen Moral, soweit er sich auf die humane Erkenntnis bezieht, gefunden? »Hier gilt, daß weder die ein-

¹¹² Wörterbuch Christlicher Ethik. A.a.O. 197.

¹¹³ S. Kap. 3. Anm. 59.

¹¹⁴ K. DEMMER / B. SCHÜLLER, Hrsg., Christlich glauben und handeln. A.a.O. (s. Kap. 5. Anm. 3).

zernen Christen noch die Träger des Amts durch eine – wie auch immer geartete – Privatoffenbarung zur Erkenntnis der sittlichen Wahrheit gelangen. Wohl kann der Kontext der christlichen Offenbarung die Gläubigen und die Gemeinde in eine Richtung weisen, die ihnen die Erkenntnis der – humanen – Sittlichkeit in einzelnen Punkten erleichtert. Aus diesem Grund und wegen der steten Assistenz des Heiligen Geistes – auch wenn dieser nicht die Wahrheit in jeder einzelnen Frage punktuell garantiert – ist die christliche Gemeinde und Kirche in ihrer sittlichen Auffassung selbst ein ›Ort‹, an dem das Vorhandensein eines echten Bewußtseins ›humaner Sittlichkeit‹ irgendwie zu präsumieren ist. Hinsichtlich dieses sittlichen Bewußtseins der christlichen Gemeinde, soweit es nicht aus der Wortoffenbarung stammt, gilt darum 1. der Inhalt dieser Sittlichkeit ist ›menschlich‹, nicht unterscheidend christlich; 2. das sittliche Bewußtsein der Gemeinde stammt erkenntnismäßig aus ›menschlichem‹ Verstehen; 3. der Gläubige wird bei dem Versuch, zum Verstehen ›menschlicher Sittlichkeit‹ zu kommen, das sittliche Bewußtsein der christlichen Gemeinde gemäß dem theologischen Wert der Auffassungen dieser Gemeinde zu berücksichtigen haben¹¹⁵.«

Der von A. Auer aufgenommene Gedanke, der Inhalt dieser Sittlichkeit sei ››menschlich‹, nicht unterscheidend christlich‹¹¹⁶, wird hier – im Unterschied dazu – deutlich vom ›Ort‹ der Kirche aus geäußert. Die christliche Gemeinde bietet so das Fundament, auf dem auch die Frage nach dem sittlichen Handeln im humanen, vielleicht könnte man hier jetzt präziser sagen, zwischenmenschlichen Bereich, ihre Antwort finden kann. Zwei Elemente, die sich von diesem Grund her durchdringen, gehören zur christlichen Moral: das »kategoriale Verhalten« und die »transzendentalen Haltungen und Normen.« »Das eigentlich und entscheidend Christliche der christlichen Moral ... liegt in der grundlegenden christlichen Entschiedenheit des Glaubenden, die Liebe Gottes in Christus anzunehmen und zu erwidern, als Glaubender und Liebender in der Nachfolge Christi die Verantwortung des Lebens in dieser Welt auf sich zu nehmen, also als einer, der in Glauben und Sakrament mit Christus gestorben und auferstanden und so seine neue Schöpfung geworden ist¹¹⁷.« Diese transzendentalen Haltungen geben dem sittlichen Handeln eine christliche Intentionalität. Die Motivation, die aus dem Glauben entspringt, ist auch inhaltlich bestimmt. »Wer wirklich gläubig in der Gemeinschaft der Gläubigen und in der hierarchisch geführten Kirche lebt, wird in seiner Lebensgestaltung nicht ohne den Einfluß des Ethos der Gemeinschaft und der Kirche bleiben; es wird grundsätzlich ein Ethos des *Humanum christianum* sein¹¹⁸.«

¹¹⁵ J. FUCHS, *Gibt es eine spezifisch christliche Moral?* A.a.O. 110. Anm. 1.

¹¹⁶ Auf die Kritik von F. BÖCKLE haben wir im Zusammenhang von A. AUER schon hingewiesen.

¹¹⁷ *Gibt es eine spezifische Moral?* A.a.O. 101.

¹¹⁸ Ebd. 112.

Die Kirche hat die Aufgabe, in Glaubens- und Sittenfragen zu lehren. »Dem Bemühen der Kirche ist die Assistenz des Heiligen Geistes zugesagt. Insofern die Kirche weit mehr als die Schrift *in recto* und thetisch sich zu Moralfragen zu äußern begonnen hat, wird sie wegen der Assistenz des Geistes Christi in viel höherem Maße für die Moral konkret bedeutsam als die Schrift¹¹⁹.« Innerhalb der Kirche ist ein langer Prozeß des Wertens und Verstehens notwendig, der sich nicht nur »bei den Hierarchen«, »sondern im Gesamt der Kirche, in der Gemeinschaft der Gläubigen – wobei den Theologen nicht selten eine Sonderrolle zufällt«¹²⁰ vollzieht. Die Kirche ist als Lehrende immer zugleich auch Lernende und sie lebt im Glauben auf den Heiligen Geist, der dafür bürgt, »daß ein Irrtum, der in menschlichem Verstehen – Erfahren – Werten – Hören – Entscheiden nie absolut ausgeschlossen werden kann, nicht definitiv zu einer wesentlichen Komponente der Kirche wird¹²¹.« J. Fuchs weist mit allem Nachdruck darauf hin, daß die sittliche Erfahrung immer in Beziehung zum sittlichen Bewußtsein der Gemeinschaft steht. »In der christlichen, vom Geiste geführten Gemeinde bleibt das christliche Selbstverständnis des Menschen ein Mutterboden und ein mögliches Korrektiv sittlichen Verständnisses – auch wenn die christliche Botschaft als solche kaum ›operative‹ Handlungsnormen definitiv und universal vermittelt¹²².« J. Fuchs hat seine Darlegungen über das Proprium der christlichen Ethik auf dem Hintergrund der Kirche gezeichnet. Insofern ist eine Kontinuität zu früheren Aussagen¹²³ feststellbar. Mir scheinen aber die ekklesiologischen Aussagen präzisiert zu sein, wenn er von den »Hierarchen der kirchlichen Gemeinschaft«, »vom Gesamt der Kirche« und der Rolle der Theologen in der »Gemeinschaft der Gläubigen« spricht. Hier wird die Zuordnung innerhalb der Kirche deutlicher. Die gesamte Kirche wird somit auch als die geschen, die auf das Wort Gottes hört¹²⁴. Für die Propriumsdiskussion kann eine so verstandene Kirche gerade als die Vermittlungsebene von »transzendentalen Haltungen« und »kategorialem Verhalten« ihrer Sendung entsprechen.

6. 5.2. Zum Christlichen einer christlichen Ethik (F. Furger)¹²⁵

F. Furger will bewußt eine »christologische Rückfrage« mit seinem Beitrag einleiten.

¹¹⁹ Der Absolutheitscharakter sittlicher Handlungsnormen. A.a.O. (s. Anm. 113) 218.

¹²⁰ Ebd.

¹²¹ Ebd.

¹²² Ebd. 237.

¹²³ S. 3. 2.2.

¹²⁴ *Dei Verbum*, Nr. 1.

¹²⁵ F. FURGER, *Kenosis und das Christliche einer christlichen Ethik*. Eine christologische Rückfrage, in: K. DEMMER / B. SCHÜLLER, Hrsg., *Christlich glauben und handeln*. A.a.O. 96–111.

Gerade, weil er damit auch die Beziehung zur Dogmatik hin knüpft, gehen wir auf seine Überlegungen ein, obgleich er diese nicht ekklesiologisch ausweitet. Für F. Furger »gilt es, auf die Verwiesenheit jeder Moraltheologie auf ihre dogmatischen Grundlagen zurückzudenken und von daher die moral-theologische Fragestellung wie die verschiedenen Versuche zu ihrer Beantwortung aufzurollen¹²⁶.« Zur Kennzeichnung der gegenwärtigen Lage bezieht er sich auf die Unterscheidung von »Weltethos und Heilsethos« (A. Auer) und auf den Unterschied zwischen »material-inhaltlich« und »formalen-intentionalen« Gesichtspunkten (F. Böckle)¹²⁷. Diese Erklärungsmodelle zeigen für ihn zu wenig, »wie diese christliche Intentionalität oder Motivation die ethischen Inhalte formt und prägt, bzw. was davon allenfalls innerweltlich-geschichtlich erfahrbar wird, oder ob diese spezifisch christliche Form sich jeder allgemeinmenschlichen Erkenntnis prinzipiell entzieht«. F. Furger bedient sich dann der von J. Fuchs in die Moraltheologie eingeführten terminologischen Unterscheidung, um den Sachverhalt klarer umschreiben zu können. »»Kategorial« umschreibt dann (offensichtlich im Kantschen Sinn) die begrifflich faßbaren und in der menschlichen Kommunikation eindeutigen (= wissenschaftlich verifizierbaren) Aussagen über die Sittlichkeit¹²⁸.«

Die »transzendentale« Dimension betrifft ebenfalls im Kantschen Sinn »nicht den isoliert betrachteten, einzelnen sittlichen Akt oder ein einzelnes Verhalten, sondern den Menschen als ganzen, insofern er sich einem Ideal ganz hingibt, also, christlich gesprochen, sich in Glaube, Hoffnung und Liebe auf Jesus als den Christus einläßt und aus der gnadenhaften Kraft dieser personalen Beziehung sein ganzes sittliches wie religiöses Leben gestaltet ... Dies bedeutet aber nichts anderes, als daß der Mensch zwar durch und durch (=transzental) von seiner Glaubensbindung an Christus geprägt ist, daß er diese Bindung aber nur in innerweltlichen Kategorien auszudrücken und zu bekennen vermag, in Kategorien also, die von dieser Bindung davon zwar geprägt werden, diese Prägung aber nicht eindeutig und allgemein beweisbar auszuweisen vermögen¹²⁹.« Dem wird nun entgegengehalten, diese Sicht könne die Tiefe des in der biblischen Botschaft angelegten christlichen Lebensvollzuges nicht ausreichend wiedergeben. Allerdings sind mit den Einwänden nicht neue kategoriale Elemente genannt, sondern wiederum ein transzendentales Moment. Der Sinn der genannten Unterscheidung einer transzendentalen und kategorialen Dimension liegt ja gerade darin, »durch die Unterscheidung der beiden, in der vollzogenen Wirklichkeit wesenhaft

¹²⁶ Ebd. 97/98.

¹²⁷ In seinen letzten Veröffentlichungen gebraucht F. BÖCKLE die Unterscheidung in dieser Form nicht mehr, ebenso finden wir bei A. AUER das Begriffspaar »Weltethos und Heilsethos« nicht mehr.

¹²⁸ Ebd. 100.

¹²⁹ Ebd.

(also untrennbar) verbundenen Dimensionen deren ganzheitlich prägende christliche Eigenart in einem allgemein sich zu humanistischen Idealen bekennenden Ethos hervorzuheben«¹³⁰. Das Eigene des Christlichen liegt in der »als ganzheitliche(n) Gnade bezeichnete(n) und reflex theologisch ‚transzendentale‘ genannte(n) Dimension«¹³¹ begründet. Damit sind wir auf das Geschehen der Heilszuwendung Gottes in Jesus Christus verwiesen. Diese Heilszuwendung vollzieht sich nicht in einer triumphalen Weise, sondern in der »*Kenosis*«, der Erniedrigung des Sohnes in die Strukturen dieser Welt. »Er ist nicht von dieser Struktur abhebbar, als ob die Weltstruktur gleichsam nur zeitweilig sein ‚Kleid‘ wäre, sondern er ist gänzlich (›ungetrennt und unvermischt‹, wie die chalcedonische Formel es ausdrückt) in ihr, er ist sie als zugleich Gott und Mensch¹³².« Unter ethischer Hinsicht bedeutet dies, daß Jesus sich unter das humane Ethos seiner Zeit stellte, ihm auch konkret kritisch begegnete, nicht aber, um es abzuschaffen, sondern es in seiner Bedeutung zu vertiefen.

Dabei geht es diesem Ethos darum, menschliche Werte zu verwirklichen. »So sehr sich also die ganze christologische Wahrheit, ihr gesamter ‚transzentaler‘ Gehalt im menschlich-weltlichen, also ‚kategorialen‘ Leben Christi ankündigt, so sehr darauf als Zeichen zur freien Zustimmung einladend hingewiesen wird, so wenig ist die Einsicht in die kategoriale Verwirklichung intellektuell zwingend mit dieser transzentalen Wirklichkeit verbunden¹³³.« Wenn dies für Jesus Christus gilt, dann gilt dies konsequenterweise auch für das Leben des Christen und damit auch der christlichen Ethik. Mit der Verwiesenheit auf Jesus Christus selbst weiß sich auch die Moraltheologie wieder auf die Dogmatik hin orientiert, die die Grundlagen des Glaubens immer wieder neu zu reflektieren hat. »Daß auch christliche Ethik, so sehr sie sich theonom in Christus getragen und gebunden weiß, weltlich autonom zu wirken hat, ergibt sich dann aus innerer Konsequenz¹³⁴.« Diese gegenseitige Angewiesenheit bewahrt die Moraltheologie vor einem Humanismus, der nicht mehr das Zueinander von transzentaler und kategorialer Dimension kennt. Diese begriffliche Unterscheidung soll »nicht der Einebnung des spezifisch Christlichen, sondern seiner Verwirklichung in den geschichtlichen Strukturen der Welt und der Gesellschaft von heute ... dienen, nicht einer Trennung von Natur und Übernatur, sondern der oft unscheinbaren, aber menschlich wirksamen Verwirklichung der einen Erlösungsgnade in der Natur¹³⁵.«

¹³⁰ Ebd. 101.

¹³¹ Ebd. 102.

¹³² Ebd. 104.

¹³³ Ebd. 105.

¹³⁴ Ebd. 107.

¹³⁵ Ebd. 111.

F. Furger hat nicht nur zur Begriffsklärung in diesem Artikel Entscheidendes beigetragen. Mir scheint, daß er durch die Hervorhebung des Zueinander von transzendentaler und kategorialer Dimension auch dem Verhältnis von Dogmatik und Moraltheologie innerhalb der Diskussion einen neuen Akzent gegeben hat. Wenn D. Mieth bei der Unterscheidung von Moraltheologie und Theologischer Ethik ein deutlich unterscheidendes »demgegenüber« setzt, verwendet F. Furger diese Begriffe nicht nur synonym, sondern das theologische Moment, in diesem Zusammenhang, die transzendentale Dimension, bekommt bei ihm wesentlich stärkere Konturen als bei D. Mieth, bei dem das theologische Moment doch in den Hintergrund tritt. Von dem christologischen Ansatzpunkt, der das chalcedonische Dogma impliziert, wäre auch eine ekklesiologische Erweiterung möglich. Diese Verbindung von Welt und Kirche, von Natur und Gnade, war ja auch, wie wir gesehen haben, für das II. Vatikanische Konzil leitend, besonders in der Pastoralkonstitution, in der bei der Rede von der Welt in ihrer vielfachen Dimension gerade auf das Geheimnis der Kirche verwiesen wird (GS 2).

6. 5.3. *Zum Kirchenverständnis in »Grenzen der biblischen Moral« (W. Kerber)¹³⁶*

W. Kerber greift die Diskussion um die theologische Bedeutung der Naturrechtslehre wieder auf. »Unter ‚Naturrecht‘ soll dabei ganz allgemein die Sitzenordnung verstanden werden, insofern sie vom Menschen auf philosophischem Wege ohne logische Abhängigkeit von der christlichen Offenbarung erkannt werden kann¹³⁷.« W. Kerber formuliert nach einer kurzen Darstellung über die Kritik am Naturrecht das Ziel seiner Überlegungen: »Positiv soll gezeigt werden, daß die Moraltheologie nur dann ihrer Aufgabe gerecht werden kann, den Menschen unserer Zeit zuverlässige Hilfen und Weisungen für ihr sittliches Handeln zu bieten, wenn sie sich noch klarer als bisher ihrer methodologischen Grundlagen im Sinne von Fuchs bewußt wird¹³⁸.« Hinter der Diskussion um das Proprium der christlichen Ethik sieht W. Kerber als Hauptpunkt die Frage nach der Bedeutung der Wortoffenbarung für die inhaltliche Bestimmung des sittlich Gesollten. Das Proprium wird in einem völlig neuen Horizont des sittlichen Handelns gesehen in der Heilsgeschichte.

Neben diesem Punkt kann man noch in anderer Hinsicht von einer spezifisch christlichen Moral sprechen, »auch wenn ihre materialen Inhalte durch Vernunfterkenntnis vermittelt werden, weil und insofern sich die Vernunft-

¹³⁶ *Grenzen der biblischen Moral*. Ebd. 112–123.

¹³⁷ Ebd. 112.

¹³⁸ Ebd. 114.

kenntnis innerhalb der Kirche und durch sie vollzieht. Die Kirche als die Gemeinschaft der Gläubigen vertraut darauf, daß der ihr versprochene Geist Christi sie in die Wahrheit einführen und darin erhalten wird. Durch diese Verheißung gewinnen die Aussagen der Kirche in sittlichen Fragen, auch wenn sie logisch gesehen durch Vernunftüberlegungen zustande gekommen sind, ihre theologische verbindliche Kraft. Der Christ befolgt sie nicht allein wegen ihrer philosophischen Einsichtigkeit, sondern im Glauben an den in der Kirche wirksamen Geist Jesu Christi¹³⁹.«

Die Kirche wird hier neben der Heilsgeschichte als das zweite konstitutive Merkmal für das Proprium der christlichen Ethik gesehen. Dabei wird von der »Kirche als der Gemeinschaft der Gläubigen« gesprochen. W. Kerber fordert selbst, daß »im Anschluß an das Kirchenverständnis des II. Vatikanischen Konzils und im Rückgriff auf biblische Grundlagen ein vertieftes Verständnis dessen zu entwickeln (ist), wie man sich die sittliche Wahrheitsfindung in der Kirche streng theologisch wird denken müssen¹⁴⁰.«

Gerade die Rück- und Neubesinnung auf die Verbindung von Kirchen- und Pastoralkonstitution, wie sie z. B. im Proemium von »Gaudium et Spes« oder in der Kennzeichnung der Kirche als das »allumfassende Sakrament des Heils« (LG 48) dargestellt wird, lassen die Zuordnung von Kirche und Welt, oder um es eher in der von W. Kerber verwendeten Terminologie zu sagen, von biblisch orientierter Glaubensethik und Naturrecht, sichtbar werden. Insofern gibt der Titel »Grenzen einer biblischen Moral« nicht ganz adäquat die Problemlage wieder, denn auch den »Glaubensethikern« geht es ja nicht darum, abgekürzt formuliert Wortoffenbarung – Naturrecht zu einem unversöhnlichen Gegensatzpaar zu machen. So spielt z. B. die Auseinandersetzung mit dem Vernunftbegriff bei J. Ratzinger eine wichtige Rolle¹⁴¹ oder wird in dem Beitrag »Norm«¹⁴² die gegenwärtige Diskussion um das Naturrecht positiv gewürdigt. Mit diesem Hinweis soll aber nicht die für unseren Zusammenhang wichtige Feststellung von W. Kerber verdeckt werden, daß die Kirche im Zusammenhang der Heilsgeschichte konstitutiv für das Proprium der christlichen Ethik ist.

6. 5.4. Kirche als Volk Gottes (B. Häring)¹⁴³

Wenn wir noch einmal auf B. Häring eingehen, dann deshalb, weil sich bei ihm doch eine Änderung in dem von ihm dargelegten Kirchenverständnis ergeben hat.

¹³⁹ Ebd. 123.

¹⁴⁰ Ebd.

¹⁴¹ J. RATZINGER, *Kirchliches Lehramt – Glaube – Moral*. A.a.O. 47/48.

¹⁴² *Wörterbuch Christlicher Ethik*. A.a.O. 194 f.

¹⁴³ B. HÄRING, *Norm und Freiheit*. A.a.O. 171–194.

B. Häring geht es in diesem Beitrag um Norm und Freiheit, deren Verhältnis auch vom Selbstverständnis der Kirche abhänge. »Wenn wir sagen, daß die Normenlehre im Dienste der Kirche steht, so denken wir an die Pilgerkirche, die dynamisch und nicht rein statisch denkt und sucht, an das prophetische Volk Gottes, dessen Führer wissen, daß der Geist Gottes in allen, durch alle und für alle wirkt, an die im Lob Gottes, in der Anbetung ›im Geiste und in der Wahrheit‹ zusammengehaltene Gemeinschaft (*Koinonia*), an die Kirche, die im Hier und Heute lebt durch den Dank für alles, was sie in der Vergangenheit von Gott erhalten hat, und in der Ausschau nach der Vollendung, mit anderen Worten: an eine Kirche, deren Grundhaltungen eschatologisch bestimmt sind¹⁴⁴.«

B. Häring weist auf das »sakramentale Modell der Kirche« hin, »ganz besonders in bezug auf die Aufgabe der Kirche, die sittliche Botschaft als frohe Kunde zu lehren und in ihrem eigenen Leben sichtbar zu machen«¹⁴⁵. Die Aufgabe des Moraltheologen »als Diener des ganzen Volkes Gottes« besteht in der Mittlerrolle von Lehramt und dem gelebten Leben.

»Die Moraltheologen müssen nicht nur den Protest, der von unten aus dem Volk kommt, überprüfen, ob er wohl von oben, vom Geist Gottes komme, sie sollen auch selbst das Charisma der prophetischen Gesamtsicht und der Unterscheidung von Gott erflehen, auch wenn ihnen das Leiden bereiten sollte¹⁴⁶.« Es bedarf auch innerkirchlicher Strukturen, die garantieren, »daß die Träger des Lehramtes, bevor sie zu wichtigen Fragen Stellung nehmen, stets die bestmögliche und allseitige Information erhalten und sie entsprechend berücksichtigen¹⁴⁷.« B. Häring bezieht sich auf das II. Vatikanische Konzil, wenn er über Autorität und Freiheit in der Normenbildung spricht. Alle, die Träger des Lehr- und Hirtenamtes, die Moraltheologen wie die übrigen Gläubigen, haben sich der Autorität des Wortes Gottes zu unterwerfen. »Das erste muß immer sein, daß wir unser Denken und Sinnen vom Worte Gottes nähren und durchdringen lassen¹⁴⁸.« Als zweites kommt die Autorität der Tradition, wobei neben der reichen Glaubenserfahrung aber auch eine verengte triumphalistische Traditionssicht zu berücksichtigen ist. Die Zuordnung von Offenbarung und natürlichem Sittengesetz wird als dritter Punkt angesprochen. Als nächstes wendet sich B. Häring der Autorität der Amtsperson zu, um dann besonders auch mit Blick auf die Konzilserklärung über die Religionsfreiheit auf die Verinnerlichung der Normen einzugehen. Auch die Autorität der Amtspersonen liegt in der Autorität des ganzen Volkes Gottes begründet. Gerade um der Autorität der Freiheit willen bedarf es

¹⁴⁴ Ebd. 172/173.

¹⁴⁵ Ebd. 173.

¹⁴⁶ Ebd. 174.

¹⁴⁷ Ebd. 177.

¹⁴⁸ Ebd. 179.

der Autorität der Amtsträger. »Die entscheidende Prärogative der kirchlichen Amtsträger ist die frohe Verkündigung des Ostergeheimnisses und im Blick darauf des ganzen Evangeliums¹⁴⁹.«

Die kirchlichen Amtsträger sollen um die Gabe der Unterscheidung bitten, um einerseits neue Wege für die Kirche zu bahnen, andererseits auch – wenn auch untergeordnet – »zweifellos gültige Normen des natürlichen Sittengesetzes zu urgieren¹⁵⁰.«

Wenn wir diese Äußerung mit früheren Beiträgen von B. Häring vergleichen, dann fällt auf, daß bei den vielfältigen Hinweisen auf die Sendung der Kirche das Bild vom Leib Christi fehlt. Während B. Häring in den ersten Jahren nach dem Konzil kaum auf die Kirche als Volk Gottes einging, ist dieses Verständnis nun das Tragende geworden. Dies kommt der eschatologisch ausgerichteten Perspektive der Moraltheologie von B. Häring sehr entgegen, der die Kirche von eschatologischen Grundhaltungen her bestimmt sieht, die moraltheologisch dann in Erfüllungs- und Zielgebote hin formuliert werden. Weiter fällt auf, daß die Beziehung Lehramt, Moraltheologen und die Gesamtheit der Gläubigen, die nicht zu den ersten beiden Gruppen im engen Sinn gehören, durchaus problematisiert vorgetragen wird. Diesem Verständnis korrespondiert eine kritische Haltung zur Autorität der Tradition, da gerade das Traditionsargument in der Enzyklika »*Humanae Vitae*« wie in der »*Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zu einigen Fragen der Sexualethik*« sehr stark verwendet wurde. Die Kirche ist vom sakramentalen Modell her bestimmt. Hier nimmt B. Häring einen Gedanken auf, den er im »*Gesetz Christi*« kurz angedeutet hat. Könnte dieses sakramentale Modell nicht gerade von beiden Bildern – dem Volk Gottes und dem Leib Christi – noch deutlicher konturiert werden?

6. 6. KIRCHLICHES LEHРАMT UND ETHIK (H. ROTTER)

H. Rotter kommt in seinen verschiedenen Publikationen der letzten Jahre immer wieder auf die Kompetenz des Lehramtes im sittlichen Bereich zu sprechen¹⁵¹. In der Beziehung zur Dogmatik teilt er die Auffassung von K.

¹⁴⁹ Ebd. 183.

¹⁵⁰ Ebd. 184. Im ekklesiologischen Bereich hat sich bei B. HÄRING keine Veränderung in seinem Werk »*Frei in Christus*« (s. Kap. 3. Anm. 40) ergeben.

¹⁵¹ H. ROTTER, *Strukturen sittlichen Handelns*. Liebe als Prinzip der Moral. Mainz 1970; ders., *Grundlagen der Moral*. Überlegungen zu einer moraltheologischen Hermeneutik. Zürich Einsiedeln Köln 1975; ders., *Das theologische Argument in der Moral*, in: *ZKTh* 100 (1978) 178–196. Die Lehramtsfrage ist kein durchgängiges Thema in den Überlegungen von H. ROTTER, wie aus den Veröffentlichungen – *Die Eigenart der christlichen Ethik*, in: *StZ* 98 (1973) 407–416 und *Christliches Handeln*. Seine Begründung und Eigenart. Graz Wien Köln 1977 – hervorgeht, bei denen vom Thema her

Rahner, daß eine Trennung der beiden Disziplinen nur von praktischen Notwendigkeiten her zu verstehen ist; dem Moraltheologen geht es um das Handeln des Menschen. Die entscheidende Frage im Bereich des Kirchenverständnisses lautet für H. Rotter: »Hat sie (die Kirche) die Möglichkeit, als Kirche im Aufrage Jesu Christi zu den konkreten Fragestellungen des heutigen Lebens überhaupt etwas zu sagen? Worin besteht ihre Kompetenz? Wo verlaufen deren Grenzen¹⁵²?« Den Ausgangspunkt zur Beantwortung dieser Frage sieht H. Rotter in der Analyse des Sittlichen. Dabei werden drei Aspekte unterschieden: der naturhafte, der geschichtliche und der transzendentale Aspekt. Im letztgenannten ist die Kompetenz der Kirche zu suchen. Dabei kennzeichnet H. Rotter den transzentalen Aspekt: »Sittlich ist der Akt insofern, als er in einem transzendenten Sinnhorizont steht und Ausdruck des Glaubens an diesen Sinn wird¹⁵³.« Die Aufgabe der Kirche besteht nun darin, Jesus Christus als den Gekreuzigten und Auferstandenen zu verkündigen. Damit gibt sie Zeugnis vom Heil und einen Sinn für das menschliche Leben. Nun kann die Kirche nicht nur im formalen Bereich sprechen, denn dies würde sie zur Wirkungslosigkeit verurteilen. »Die Kirche muß auch dann, wenn sie von ihrem eigenen Kompetenzbereich spricht, von konkreten objektiven Tatsachen reden, d. h. sie hat eigentlich keinen eigenen ›Bereich‹, sondern eher einen ›Aspekt‹¹⁵⁴.« Dieser Aspekt besteht in der Hinordnung des Konkreten auf das Absolute.

»Eine moraltheologische Aussage betrifft nie unmittelbar einen empirischen Tatbestand, sondern sie spricht von diesem Tatbestand nur als Vermittlung eines Transzendenzbezuges¹⁵⁵.« Die Kirche hat die Aufgabe, die ethischen Normen, die sich aus dem Wandel empirischer Tatbestände ergeben, herauszuarbeiten. Die eigentliche Kompetenz »liegt dann im Aspekt des Transzendenten und der Vermittlung der Transzendenz durch personale und naturhafte Gesetzmäßigkeiten, nicht aber im Bereich dieser Gesetzmäßigkeiten selber¹⁵⁶.« Da diese Vermittlung der Transzendenz immer nur in personalen Vollzügen denkbar ist, kann diese Vermittlung sich nicht nur auf das Formale beziehen, sondern bedingt auch die konkrete Form.

Deshalb steht dieser Transzendenzbezug nicht gleichgültig den innerweltlichen Werthaltungen gegenüber. Es kann nicht genügen, im Blick auf das biblische Ethos nur von einer neuen Motivation für das sittliche Handeln des Menschen zu sprechen. »Glaube, Hoffnung und Liebe würden dann als rein durchaus ein Hinweis auf diesen Punkt hin möglich gewesen wäre. In unserer Darstellung beziehen wir uns in erster Linie auf das Werk »Grundlagen der Moral«, da H. ROTTER hier besonders auf die Lehramtsfrage eingeht.

¹⁵² *Grundlagen der Moral*. A.a.O. 149.

¹⁵³ Ebd. 156.

¹⁵⁴ Ebd. 157/158.

¹⁵⁵ Ebd. 159.

¹⁵⁶ Ebd. 160.

formale Prinzipien verstanden, von denen die konkreten Inhalte der sittlichen Verpflichtungen völlig unabhängig wären. Ein solches Verständnis schien uns nicht zu genügen. Zunächst ist darauf hinzuweisen, daß einzelne Werte, wie etwa das menschliche Leben, die Freiheit usw., recht verschieden bestimmt werden können, je nachdem, ob man an ein transzendentes Heil glaubt oder das letzte Ziel menschlichen Daseins in einem innerweltlichen Wert erblickt¹⁵⁷. « Dieses Verständnis hat Einfluß auf das Verhalten in konkreten Situationen. Die Kirche, die Jesus Christus als Grund ihrer Hoffnung verkündigt, kann konkrete Normen nicht aus der Offenbarung ableiten, aber sie hat die Aufgabe, den entsprechenden Sinnhorizont aufzuweisen, der sich dann auf die konkreten Normen auswirkt. »Der christliche Glaube gibt also nicht nur ein zusätzliches Motiv, um weltimmanent definierte sittliche Verpflichtungen zu beobachten, sondern er gibt dem Gesamtverständnis und der konkreten Durchformung von Sittlichkeit sein Gepräge¹⁵⁸. «

Wenn wir die Ausführungen von H. Rotter auf dem Hintergrund der bisherigen Überlegungen sehen, können wir eine Nähe zu den Autoren der glaubensethischen Richtung feststellen. Allerdings sind auch die Unterschiede nicht zu übersehen, die vor allem im personalistischen Ansatz begründet liegen. Seine Kritik wendet sich in der Diskussion zu Ende der sechziger Jahre sowohl gegen die, die dem Lehramt keine Kompetenz über das in der Bibel hinaus Gesagte zugestehen wie gegen die, die dem Lehramt zugestehen, alle Fragen des Naturrechts als unfehlbar vorzutragen. In der gegenwärtigen Auseinandersetzung widerspricht er der Auffassung, die Kompetenz der Kirche auf eine neue Motivation im Bereich der Sittlichkeit zu beschränken. Diese Kritik wird wohl in erster Linie A. Auer zugeschrieben; dabei werden aber die von A. Auer eingebrachten Elemente »integrierend«, »stimulierend«, »motivierend«, die für den Sinnhorizont des konkret sittlichen Handelns bestimmend sind, nicht mitbedacht. Genau dies führt aber dann auch zur Interpretation der Wertbestimmungen, wie H. Rotter sie anführt.

Die in diesem Zusammenhang entscheidende Frage lautet, wie genau denn der Glaube an den gekreuzigten und auferstandenen Christus die konkreten Normen bestimmen kann. Für das hier angezeigte Problem scheint mir der bereits angeführte Hinweis von F. Böckle von Bedeutung, daß »der Inhalt der christlichen Moral menschlich und, ohne erkenntnismäßig aus dem menschlichen Verstehen herauszufallen, unterscheidend christlich« sei. Denn damit wird gerade die gegenseitige Verwiesenheit von transzendentalem Aspekt und konkretem Handlungsräum (kategorialer Aspekt) sichtbar¹⁵⁹.

¹⁵⁷ Ebd. 166.

¹⁵⁸ Ebd. 170.

¹⁵⁹ Die in »Grundlagen der Moral« dargestellte Auffassung wird in »Das theologische Argument in der Moral« wieder aufgenommen, so z. B. »Bei einer Ethik, die von

Zum Kirchenverständnis kann noch gesagt werden, daß bei H. Rotter Lehramt und Kirche ohne nähere Konkretisierung gebraucht werden. Sein Anliegen beschränkt sich auf die Frage nach der Kompetenz des Lehramtes im Bereich der Sittlichkeit; der Prozeß der Normenbildung in der Kirche wird nicht eigens reflektiert.

6. 7. DAS »EKKLESIAL-KREATIVE« MODELL (A. K. RUF)

In der Darstellung der Fundamentalmoral¹⁶⁰ stellt A.K. Ruf im ersten Band acht Modelle zur Findung der Normen sittlichen Handelns vor. Diese verschiedenen Modelle schließen sich nicht völlig aus. Sie lassen sich »vier möglichen Vermittlungsquellen« zuordnen: Gott, Kirche, Natur, Vernunft. Wie die Einführung zu Band II erhellt, liegt der Grundansatz der neuen Moral darin, daß »das sittlich ist, was der Vernunft entspricht¹⁶¹.«

Dabei muß die Vernunft als »Glaubensvernunft« näher gekennzeichnet werden, wie dies im ekklesial-kreativen Modell geschieht.

6. 7.1. Zum Verständnis von Moralphologie

Bevor wir uns diesem ekklesial-kreativen Modell zuwenden, scheint es sinnvoll zu sein, uns mit dem Verständnis A.K. Rufs von Moraltheologie zu befassen, um so diesen Ansatz im Gesamt besser würdigen zu können.

A.K. Ruf weiß sich dem Axiom – Das Handeln folgt dem Sein – verpflichtet. Insofern hat jede Ethik eine bestimmte Sicht des Menschen zur Grundlage. Diese Wirklichkeit gilt auch für die christliche Ethik, die verschiedene Methoden hat, um der Erkenntnis der Wirklichkeit zu entsprechen. Für die christliche Ethik zählen Glaube und Offenbarung zu diesen Erkenntnisquellen, aber auch alle Erkenntnisse, die für das Handeln des Menschen notwendig sind. Daraus resultieren für die christliche Ethik drei Aussagen: »1. sie hat den unwandelbaren Kern an Aussagen herauszuarbeiten, der sich über aller zeitbedingten und vorläufigen Erkenntnis der Wirklichkeit des Menschen

Glaubenswahrheiten her argumentiert, geht es nicht primär um die Frage, ob sich aus diesen Voraussetzungen spezifisch christliche Normen ergeben, vielmehr muß zunächst der Stellenwert des Bereiches der Normen geklärt werden« (A.a.O. 189).

¹⁶⁰ A. K. RUF, *Grundkurs Moraltheologie I: Gesetz und Norm*. Freiburg 1975; ders., *Grundkurs Moraltheologie II: Gewissen und Entscheidung*. Freiburg 1977; vgl. auch ders., *Maßstäbe sittlichen Verhaltens*. Zur Frage der Normfindung in der Moraltheologie, in: *NOrd* 23 (1969) 161–174; ders., *Objektive oder subjektive Moral?* Überlegungen zur Erneuerung der Moraltheologie, in: *NOrd* 26 (1972) 261–269; ders., *Entstehung und Verbindlichkeit sittlicher Normen*, in: J. SAUER, Hrsg., *Normen im Konflikt. Grundlagen einer erneuerten Ethik*. A.a.O. 83–101.

¹⁶¹ *Grundkurs Moraltheologie II*. A.a.O. 10.

und seines Handelns aus der Sicht von Glaube und Offenbarung ergibt¹⁶². « 2. Das, was sich als unwandelbar erwiesen hat, ist deskriptiv in den verschiedenen Zeit- und Kulturräumen zu erfassen. 3. Aus diesen »unveränderlichen Kernaussagen« sind Verhaltensmodelle zu entwickeln, die ein wirklichkeitsgerechtes sittliches Handeln in konkreten Entscheidungssituationen ermöglichen.

Aufgrund dieser drei Aussagen wird die christliche Ethik definiert als »die Lehre von der freien Selbstgestaltung des Lebens (Sittlichkeit) durch den Menschen unter dem Anspruch Gottes¹⁶³.«

Da, wie wir eingangs bereits festgestellt haben, die Glaubensvernunft eine entscheidende Rolle spielt, soll hier kurz das vorliegende Glaubensverständnis angesprochen werden. Die Befähigung des vom Glauben her erleuchteten Verstandes geschieht auf eine objektive und subjektive Weise. »1. objektiv: dadurch, daß Gott in seiner Offenbarung objektive Wahrheiten zur Verfügung stellt, wodurch der menschliche Verstand die Möglichkeit erhält, seine Tätigkeit in einen Raum auszudehnen, der ihm von Natur aus nicht zugänglich ist. 2. subjektiv: daneben ist eine subjektive Befähigung des menschlichen Verstandes zu unterscheiden, die so zu verstehen ist, daß Gott die Verstandeskraft stärkt, damit sie zu wahren Erkenntnissen kommen kann¹⁶⁴.« Diese Befähigung hat den Charakter einer gnadenhaften Hilfe für den Menschen, die ihn so am göttlichen Erkennen teilhaben läßt. »Mit dem Wort ›Gnade‹ ist näherhin die von Christus gewirkte Heilsgnade zu verstehen, die in der Kirche präsent ist und in ihr durch die Gegenwart Christi vermittelt wird. Die Kirche als der ›Leib Christi‹ ist – von hieraus gesehen – als Instrument der Gnadenvermittlung zu bezeichnen. Bei der Eingliederung in die Kirche durch die Taufe wird der Getaufte dieser Gnade teilhaftig, und gleichzeitig wird er in die instrumentale Vermittlungstätigkeit der Kirche einbezogen¹⁶⁵.« Der Glaubende nimmt so aktiv am Glaubensgeschehen teil. Der Kirche ist das Licht des Glaubens als Ganzer verliehen und insofern partizipiert jedes Glied am Leib Christi an diesem Glaubenslicht.

6. 7.2. Zum ekklesial-kreativen Modell

Dieses Modell geht von der eben skizzierten Glaubensvernunft des einzelnen, die rückgebunden ist an die Kirche, aus. Die Erkenntnis der Wirklichkeit (Seinsstruktur), die die Sollensforderungen hervorruft, geschieht durch den Glaubenssinn der Kirche (*sensus ecclesiae*). Damit wird nicht nur ein der menschlichen Einsicht vernünftiger Sinn gegeben, sondern auch ein von Gott

¹⁶² Grundkurs Moralttheologie I. A.a.O. 18.

¹⁶³ Ebd. 19.

¹⁶⁴ Ebd. 28.

¹⁶⁵ Ebd.

her gesehen vernünftiger Sinn. Der Glaubenssinn der Kirche, der die Normen entwirft, hat diese beiden Gesichtspunkte (menschlich sinnvoll und von Gott her vernünftig) zu beachten. »Daraus ergibt sich dann, daß die vom Glaubenssinn entworfenen Normen eine Doppelstruktur aufweisen: sie sind variabel im Hinblick auf die veränderliche Sacheinsicht, sie sind konstant im Hinblick auf den durch Gottes Sinngebung begründeten Sachverhalt¹⁶⁶.« Unter dem Glaubenssinn sind nicht nur die Äußerungen des ordentlichen und außerordentlichen Lehramtes zu verstehen, sondern »die gelebte Glaubensüberzeugung der Gemeinde«. Diese gelebte Glaubensüberzeugung der Gemeinde kann auch einmal definiert werden. Eine solche Artikulation hat aber auch einen variablen Charakter, da sie sich immer auf Einsichten der jeweiligen Zeit und Kultur stützt. Diese Äußerungen des Lehramtes vermitteln konstante Normen, da »sie die sachrichtige Handlungsweise im Hinblick auf den oben genannten konstanten Sinn der Wirklichkeit umschreiben ... Die konstanten Normen müssen als verbindliche Normen gewertet werden, weil sie den Ausdruck des Glaubenssinnes in bezug auf die – zu allen Zeiten und überall geltende – heilsgeschichtliche Sinnhaftigkeit darstellen¹⁶⁷.« Dieses Modell, das auch die Autonomie des Menschen in die Theonomie eingebunden sein läßt, ist deshalb als kreativ zu bezeichnen, weil der Mensch immer aufgefordert ist, an der schöpferischen Tätigkeit Gottes teilzuhaben und so die Welt mitzugestalten und zu verändern.

6. 7.3. Zusammenfassung

Für A.K. Ruf ist der »Glaubenssinn« der Entstehungsort konkreter Handlungsnormen. Das Kirchenverständnis spielt in seinen Ausführungen eine alle Aspekte durchdringende Rolle.

Dabei kommt dem Lehramt die Aufgabe zu, das im Glaubenssinn Erkannte zu artikulieren. Das Lehramt ist so eingebettet in die Gesamtheit der Gläubigen, die das Volk Gottes vom Leib Christi her bilden. Die gelebte Glaubensüberzeugung gibt den Grund für die Formulierung der Handlungsnormen. Auch bei A.K. Ruf stellt sich wieder das Problem, das sich durch die ganze Grundsatzdiskussion durchzieht, nach der Beziehung von Glaube und Ethos, nach dem Unterschied von Glaubensaussagen und ethischen Aussagen wie nach der jeweiligen Verbindung. Die Moraltheologie wird bei A.K. Ruf als Glaubenswissenschaft verstanden, die ihre konkreten Handlungsnormen in Analogie zu den dogmatischen Inhalten formuliert¹⁶⁸. Als Beispiel für eine solche Handlungsnorm wird der Mitvollzug der Eucharistiefeier am

¹⁶⁶ Ebd. 155.

¹⁶⁷ Ebd. 167.

¹⁶⁸ Vgl. auch *Entstehung und Verbindlichkeit sittlicher Normen*. A.a.O. (s. Anm. 160) 96/97.

Sonntag genannt. Das Beispiel ist nicht glücklich gewählt, weil die Kompetenz des Lehramtes im liturgisch-kultischen Raum völlig unbestritten ist. Die Schwierigkeit liegt bei den Normen des natürlichen Sittengesetzes (z. B. Empfängnisverhütung). Insofern wäre es hilfreicher, zwischen den Normen, die sich auf den zwischenmenschlichen Bereich beziehen, und den Normen, die sich auf das spezifische Verhältnis des Menschen zu Gott (Gebet, Kult etc.) beziehen, zu unterscheiden.

Ein ähnliches Problem ergibt sich bei der Kennzeichnung der konstanten Normen und deren variablem Charakter. Unter konstanten Normen werden zum einen tautologische Urteile wie »Du sollst nicht töten« angeführt¹⁶⁹ oder Haltungen: »für den Glaubenden ist eine Handlung nicht deshalb unvernünftig, weil sie Schmerz und Leid verursacht«¹⁷⁰, verstanden.

Bei A.K. Ruf können wir wieder deutlich sehen, wie die christliche Ethik und ihre Aufgabenstellung auf das Kirchenverständnis einwirken. Da die Moraltheologie als Glaubenswissenschaft verstanden wird, die es aber mit der Vernunft zu tun hat, kommt der vom Glauben erleuchteten Vernunft eine entscheidende Rolle zu.

Die Frage bleibt, ob es einen unwandelbaren Kern an Aussagen gibt, den es herauszuarbeiten gilt, oder ob es sich hier nicht um Normen handelt, die rein formal, somit immer und überall gelten. Das spezifisch Christliche kommt aber bei diesen konstanten Normen nicht im ersten Ansatz in den Blick oder anders gesagt, der transzendentale Horizont dieser Aussagen muß erst erschlossen werden. Dies geschieht in einem hermeneutischen Prozeß, der den Glauben der Kirche in Schrift und Tradition mit der heutigen Glaubenswirklichkeit verbindet.

6. 8. ZUM KIRCHENVERSTÄNDNIS IM »LEXIKON DER CHRISTLICHEN MORAL« (K. HÖRMANN)¹⁷¹

Das vorliegende Lexikon, das, wie aus der Einleitung hervorgeht, eine einheitliche Grundtendenz verfolgt, hat im Gegensatz zu dem wesentlich kleineren »Wörterbuch Christlicher Ethik« einen umfangreichen Artikel »Kirche«.

Wir werden aber den Einstieg nicht bei diesem Artikel nehmen, sondern zuerst die Artikel »Moraltheologie«, »Dogmatik«, »Eigenart der christlichen Moral« vorstellen, um von daher dann auch das Kirchenverständnis besser lokalisieren zu können.

¹⁶⁹ Ebd. 96.

¹⁷⁰ Grundkurs Moraltheologie I. A.a.O. 167.

¹⁷¹ K. HÖRMANN, Hrsg., *Lexikon der christlichen Moral*. Innsbruck Wien München 1976.

6. 8.1. *Moraltheologie – Dogmatik – Eigenart der christlichen Moral*

Die Moraltheologie¹⁷² »ist (die) praxisbezogene Lehre vom sittlichen Gutsein des Menschen, die das sittl. freie Wesen des Menschen in seiner Beziehung auf das Ganze der Wirklichkeit als geschichtl. Wesen, auf die vorgefundene sowie von ihm gestaltete irdisch-kosmische Umwelt, auf seine personale und soziale Mitwelt sowie auf Gott, wie er sich selbst im Glauben der bibl. Offenbarung zu verstehen gibt, darstellt«¹⁷³. Die Moraltheologie stellt den Menschen dar, wie er sein kann, aufgrund dessen, was er ist. Die Botschaft von Kreuz und Auferstehung bildet den Ausgangspunkt der Moraltheologie, die in der Schrift und ihrer Interpretation im Leben und in der Lehre der Kirche ihre Quellen findet. Da die Moraltheologie auf den Menschen verwiesen ist, ist für sie die Vernünftigkeit des Menschen von hoher Bedeutung. »Die Schöpfungs-Erlösungsrelation des Menschen zu Gott, die ihm verbietet, sich absolut zu setzen (Selbsterlösung), begründet zugleich die relative Autonomie seiner Vernunft und seine Freiheit¹⁷⁴.« Die Moraltheologie gibt konkrete Hinweise für das sittliche Handeln, insofern ist sie auch »Wert- und Normwissenschaft«. Dabei bedient sie sich in umfassender Weise der Erkenntnisse der Humanwissenschaften.

Dogmatik¹⁷⁵ bedeutet »die wissenschaftl. Darstellung der von der Kirche verkündeten Offenbarungswahrheiten ..., die Gott und sein Wirken betreffen. Die Dogmatik bildet eine Funktion der Kirche, die ihr Glaubensverständnis immer wieder an den Quellen ... überprüft und in den Dienst der aktuellen Verkündigung stellt ...¹⁷⁶.« Dem Dogma wird heute »ein lehrhaftes und ein autoritäres Moment« zugesprochen. Die enge Verbindung von Dogmatik und Moraltheologie ist nicht nur wegen der sittliche Wahrheiten lehrenden Dogmen gegeben, sondern vor allem wegen der jedem Dogma innewohnenden Heilsbedeutung, die den Glaubensgehorsam fordert. Die Moraltheologie hat die Aufgabe, die sich aus dem Glauben ergebenden Forderungen zu formulieren.

A. Laun geht im Artikel »*Eigenart der christlichen Moral*«¹⁷⁷ davon aus, daß sich »empirisch-vergleichend keine spezifisch christl. Normen namhaft machen, die nicht grundsätzlich rein philosophisch erkannt werden könnten und auch tatsächl. in anderen Kulturen erkannt worden sind¹⁷⁸.« Das ist für die katholische Theologie auch selbstverständlich, da die natürliche Ver-

¹⁷² Ebd. 1099–1106 (G. VIRT).

¹⁷³ Ebd. 1099/1100.

¹⁷⁴ Ebd. 1100.

¹⁷⁵ Ebd. 246–248 (K. BINDER).

¹⁷⁶ Ebd. 246.

¹⁷⁷ Ebd. 320–323 (A. LAUN).

¹⁷⁸ Ebd. 320.

nunft grundsätzlich in der Lage ist, den Willen Gottes in der Schöpfung zu erkennen.

Auch wenn sie um die Gefährdung der menschlichen Erkenntnis durch die Sünde weiß, so glaubt sie »an die Omnipräsenz der Gnade, die auch dort noch wirkt ..., wo bloß natürliche Sittlichkeit vorzuliegen scheint¹⁷⁹.« Die Gnade ist somit das Proprium christlicher Ethik, wobei man sich bewußt sein muß, »daß dieses Proprium »christl. Ethik« ebenso erkennbar-unerkennbar ist wie die Gnade selbst und wie diese den Raum des gesellschaftl. manifesten christl. Glaubens überschreitet¹⁸⁰.«

A. Laun weist darauf hin, daß für viele Autoren Jesus Christus das Proprium christlicher Ethik sei. Die unauflösliche Verbindung von Gnadenlehre und Christologie liegt in der Person Jesu Christi begründet. Der neue Gehalt der christlichen Ethik, das Novum, liegt nicht in einem Akt, sondern »in der inneren Struktur des sittl. Aktes (*actus interior*)¹⁸¹.« Da Gott uns in Jesus Christus unsere natürliche Erkenntnis in einer neuen Perspektive sehen läßt, die durch die qualitativ neue Liebe Gottes zu uns Menschen zum Ausdruck kommt, wirkt sich das Proprium christlicher Ethik nicht nur in der Gnade, sondern auch »im Bereich der intentional bewußten Akte« aus. Dieser intention-al-bewußte Akt ist nur dem Glaubenden zugänglich, insofern wird hier die enge Verbindung von christlicher Ethik und Dogmatik deutlich.

6. 8.2. Kirche¹⁸²

Im dogmatisch-fundamentaltheologischen Teil des Artikels entfaltet J. Pritz das Verständnis der Kirche, wie es in der Kirchenkonstitution vorliegt. Dabei wird die sakramentale Struktur der Kirche betont. »Die K. Christi läßt sich als Sakrament charakterisieren ... Im sakramentalen Charakter der K. ... liegt vor allem ihr Geheimnis und ihre Notwendigkeit¹⁸³.« Auch die gegenseitige Beziehung des Bildes vom mystischen Leib Christi und des Bildes vom Volk Gottes wird ausgeführt; beide Bilder sind von diesem Wurzel-sakrament Kirche zu verstehen. Die Struktur der Kirche wird als hierarchisch-monarchisch-primatial verstanden.

Im moraltheologischen Teil formuliert K. Hörmann die Aufgabe der Moraltheologie. »Die Moraltheologie achtet bes. auf die Pflichten, die sich aus der Tatsache, daß Jesus Christus die K. als Heilsgemeinschaft gestiftet hat, für die Menschen ergeben¹⁸⁴.« In einem ersten Punkt wird von der Beru-

¹⁷⁹ Ebd. 320/321.

¹⁸⁰ Ebd. 321.

¹⁸¹ Ebd. 322.

¹⁸² *Dogmatisch – fundamentaltheologisch* (J. PRITZ) 836–859; *Moraltheologisch* (K. HÖRMANN) 859–872.

¹⁸³ Ebd. 837–845.

¹⁸⁴ Ebd. 859.

fung aller zum Volke Gottes gesprochen (*LG* 13) und von den Folgen, die sich aus der Ablehnung des »allumfassenden Heilssakraments« (*LG* 48) ergeben. Die Verpflichtung aller Glieder des Leibes Christi, am Aufbau des Reiches Gottes mitzuwirken, wird im 2. Punkt dargestellt. Dabei wird, ausgehend vom allgemeinen Priestertum, auf die verschiedenen Berufungen in der Kirche eingegangen, die nach ihren Aufgaben als Laien, Ordensleute und Kleriker unterschieden werden. Der dogmatische Teil des Beitrags enthält neben einem Abschnitt über die Kirche als »Gemeinschaft der Menschen, zu denen Christus in Beziehung steht und die selbst zu Christus in Beziehung treten«¹⁸⁵, einen Punkt über das Verhältnis der Kirche zum Gottesreich, die Heilsnotwendigkeit der Kirche, die Vermittlung des ganzen Christus durch die Kirche. Ein Abschnitt beschäftigt sich mit der Infallibilität, während der letzte Abschnitt dieses Teils mit der Berufung aller zur Heiligkeit schließt. K. Hörmann geht auch im Artikel »Quellen«¹⁸⁶ auf die Kirche ein, da die Hauptquelle der Moraltheologie – die Offenbarung – der Kirche als Weitergabe anvertraut ist.

Die Vorsteher, die in besonderer Weise mit der Verkündigung der Lehre vertraut sind, haben die Autorität, authentisch zu lehren (vgl. *LG* 25; *DV* 10). »Die Moraltheologie hat auf den Lehrauftrag und auf das Lehren der Kirche zu achten. Sie muß die Lehre der Kirche beachten, auch wenn sie in der Form der gewöhnl. Lehrverkündigung durch die authentischen, d. h. mit der Autorität Christi ausgerüsteten ... Lehrer ... und die von ihnen Beauftragten dargeboten wird¹⁸⁷.«

Ofters nehmen Päpste zu verschiedenen strittigen Fragen Stellung, ohne eine definitive Entscheidung zu fällen. »Solch autoritativen Lehren« bringt die Moraltheologie Achtung und Zustimmung entgegen, »solang nicht ernsteste Gründe sie nötigen, davon abzugehen«¹⁸⁸. Selbstverständlich gelten für die Moraltheologen definierte Dogmen.

»Die Lehrgewalt der Kirche erstreckt sich zunächst auf geoffenbare Wahrheiten, auch nach ihrer sittl. Bedeutung ... Um diese Wahrheiten aber sicher vor Entstellung bewahren zu können, muß sich die Kirche auch über Dinge, die notwendig mit ihnen zusammenhängen (unfehlbar) äußern können ..., im besonderen auch über die innerh. der Offenbarungssittlichkeit gültigen natürl. sittl. Normen ...¹⁸⁹.« Ihre Zuständigkeit in diesem Bereich leitet die Kirche daraus ab, »daß sie das christl. Menschenbild aufzuzeigen und zu seiner Verwirklichung anzuleiten hat¹⁹⁰.« Gegen die Auffas-

¹⁸⁵ Ebd. 836.

¹⁸⁶ Ebd. 1355–1364.

¹⁸⁷ Ebd. 1359/1360.

¹⁸⁸ Ebd. 1360.

¹⁸⁹ Ebd. 1361.

¹⁹⁰ *Natürliches sittliches Gesetz*. 1125–1152, hier 1149 (K. HÖRMANN).

sung von J. David, das Lehramt sei nur für die Offenbarungswahrheiten zuständig, hinsichtlich des Naturrechtes könne sich die Lehrautorität nur kraft ihres Hirtenamtes äußern, wendet J. Messner ein: »Die Lehrkompetenz der Kirche dürfte indessen schon desh. schwer zu bestreiten sein, weil ›die Soziallehre der kath. Kirche ein integrierender Bestandteil der christl. Lehre vom Menschen‹ ist ... Im Gegensatz dazu bestehende Lehren über den Menschen zu beurteilen, fällt in die Lehrkompetenz der Kirche, folgerichtig auch die darauf begründeten Lehren über persönl. Verhaltens- und gesellschaftl. Ordnungsnormen ...¹⁹¹.«

6. 8.3. Zusammenfassung

Die aus den verschiedenen Artikeln gewonnenen Mosaiksteine lassen eine einheitliche Deutung des Kirchenverständnisses in der Moraltheologie zu. Für diesen Zusammenhang ist die auf die aktuelle Auslegung der Glaubenswahrheiten begrenzte Funktion der Dogmatik von Bedeutung. Die Dogmatik wird nicht genügend in der Wechselbeziehung des gelebten Glaubens in der Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden und des Lehramtes gesehen. Die ganze Kirche hört auf Gottes Wort. Deshalb ist es Aufgabe des Lehramtes, den Glauben unter bestimmten Umständen neu zu artikulieren.

Die Frage bleibt, ob mit dieser Bestimmung der Dogmatik und in ihrem Gefolge der Moraltheologie die Vieldimensionalität der Beziehungspunkte zugunsten einer auf die Lehrverkündigung eingegrenzten Aufgabe aufgegeben wird. Dies scheint dann der Fall zu sein, wenn als Aufgabe der Moraltheologie »die Einarbeitung der Lehre des II. Vatikanischen Konzils«¹⁹² gefordert wird, ohne damit aber zugleich zu reflektieren oder wenigstens anzudeuten, welche Konsequenzen und Probleme dies für die Moraltheologie hat bzw. welche neuen Probleme auf die Moraltheologie zukommen. Die »vielfältigen Dimensionen« der konziliaren Texte (K. Lehmann) werden nicht genug herausgehoben, wie auch der Artikel »Kirche« zeigt.

Durchaus zutreffend wird die Kirche als Sakrament charakterisiert, das näher im Bild vom Leib Christi und vom Volk Gottes entfaltet wird. Gerade im Zusammenhang mit diesen Bildern hätte die vom Konzil wieder stärker betonte Kollegialität der Bischöfe und der Ortskirchen Beachtung verdient. Insofern scheint der Ausdruck über die Struktur der Kirche als hierarchisch-monarchisch-primatial nicht glücklich, weil er gerade diese kollegiale Dimension in der Leitung der Kirche bei aller Wahrung des Jurisdiktionsprimats nicht zum Ausdruck bringt. Konsequenterweise entfällt deshalb in dieser Darstellung der Kirche ein möglicher Hinweis auf das Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche »Christus Dominus«.

¹⁹¹ *Naturrecht*. Ebd. 1152–1172, hier 1169 (J. MESSNER).

¹⁹² *Quellen*. Ebd. 1360.

Die ganze Kirche wird mit Recht als Träger der Überlieferung bezeichnet. Aber hier kommt die Mitwirkung der Laien als ein Teil im Gesamt des Volkes nicht zum Tragen, die mit der Sendung in der Welt umgekehrt auch erwarten dürfen, daß ihr Glaubenssinn sich in der lehramtlichen Verkündigung wider-spiegelt.

Daß es Ansätze gibt, dies zu verwirklichen, hat u. a. die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland gezeigt. Im Lexikon wird – was der hierarchisch-monarchisch-primatialen Struktur entspricht – auf ortskirchliche Dokumente wie z. B. der Synode nicht eingegangen, was durchaus ein Beitrag zur geforderten Rezeption des II. Vatikanischen Konzils gewesen wäre¹⁹³.

Eine weitere Dimension, die damit eng zusammenhängt, scheint mir ebenfalls nicht in angemessenem Umfange miteingebracht zu sein. Es handelt sich um die in der Zuordnung von Kirchenkonstitution und Pastoralkonstitution sich ergebende Öffnung der Kirche zur Welt. Um frühere Überlegungen wieder aufzunehmen, handelt es sich hier um ein im Verständnis des Volkes Gottes selbst angelegtes Verhalten. Das Bild vom Volk Gottes soll ja das Bild vom Leib Christi ergänzen (nicht ersetzen), um einerseits die Berufung aller Menschen deutlich zu machen, andererseits die Kirche, die sich auf dem Weg zur ewigen Herrlichkeit befindet, sichtbar werden zu lassen. Dieses Verständnis impliziert die Zusammenarbeit mit allen Menschen guten Willens, die konstruktive Auseinandersetzung über die Gestaltung dieser Welt. Nur so kann die Kirche auch das »allumfassende Sakrament des Heils« werden. Gerade mit den aus der Öffnung zur Welt sich ergebenden Fragen hat sich die Moraltheologie zu beschäftigen: Wo liegt ihr Proprium? Was hat sie im Licht des Evangeliums zu individual- wie sozialethischen Fragen beizutragen? Welche Bedeutung für das sittliche Verhalten haben die Natur- und Humanwissenschaften?

Mit diesen Fragen soll nur eine Perspektive gezeigt werden, die m. E. durchaus auf dem Boden des II. Vatikanischen Konzils steht, die zu einem »Entdecken des Konzils angesichts des jetzt Erfahrenen« (J. Ratzinger) führt. Diese im Artikel *Kirche* fehlende systematische Durchdringung der verschiedenen Perspektiven lässt den moraltheologischen Teil einseitig auf die »Pflichten« ausgerichtet sein und entbindet den dogmatisch-fundamental-theologischen Teil von der Klärung der für die Moraltheologie wichtigen Fragen, wie z. B.: Was ist in der Definition von 1870 unter »res fidei et morum« zu verstehen¹⁹⁴?

¹⁹³ Dies kann nicht an technischen Gründen gelegen haben, denn die nach Beendigung der Synode erschienene »Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zu einigen Fragen der Sexualethik« findet im Lexikon Beachtung.

¹⁹⁴ Zur Frage nach der genauen Bestimmung der »mores« vgl. auch: P. KNAUER, *Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie*. Graz Wien Köln

Diese Frage wird dann in den Artikeln »*Natürliches sittliches Gesetz*« und »*Naturrecht*« gestreift, die Kompetenz des Lehramtes urgert, ohne aber auf die Diskussion in diesem Punkt näher einzugehen.

In den verschiedenen Artikeln, die wir hier angeführt haben, werden viele Texte der Lehrverkündigung der Kirche (Konzilstexte, Enzykliken etc.) angeführt. Das Kirchenverständnis ist weitgehend von der Wiedergabe dieser Texte her geprägt, ohne die z. T. in den Texten selbst befindlichen hermeneutischen Strukturen sichtbar zu machen. Den Theologen (Dogmatiker und Moraltheologen) fällt die Aufgabe zu, diese Texte je nach ihrem Aufgabenbereich zu erklären.

Insgesamt wird man daher feststellen können, daß einige – für das Kirchenverständnis wesentliche – Dimensionen nicht genügend Beachtung finden.

6. 9. DIE KIRCHLICHEN STRUKTUREN ALS QUELLE DER MORAL (L. ZIRKER – K. BERKEL)

Der vorliegende Beitrag von L. Zirker und K. Berkel beschäftigt sich nicht mit der Frage nach dem Proprium der christlichen Ethik. Er geht auch nicht auf die Grundlagendiskussion im ganzen ein. Er behandelt einen Aspekt – die Strukturreform der Kirche als Gegenstand der Moraltheologie –, der aber für die Grundlagendiskussion durchaus Beachtung verdient.

Nach einer kurzen Zusammenfassung, wie die Moraltheologie vor dem II. Vatikanischen Konzil die Kirche als Gegenstand ihres Fachs behandelt, greift er einen Gedanken der gegenwärtigen Diskussion auf, »das christliche Ethos von der Wirklichkeit der Kirche her zu begründen und zu entfalten¹⁹⁵.« Die Überlegungen richten sich mehr auf den Punkt, wie der Christ von der Realität der Kirche her sein Leben gestalten könnte, als auf die Realität der Kirche selbst. Den Grund sehen die beiden Autoren in der »ungeschichtlichen Vorstellung der Kirche als einer unvergänglichen statischen Größe und ... (der)

1978. Zum Begriff Sitten verstand das Konzil von Trient »vorwiegend die kirchliche Praxis ... insofern sie Ausdruck von Glaubensüberzeugungen ist ... Beim I. Vatikanum hat sich jedoch die Bedeutung des Begriffs ‚Sitten‘ in Richtung auf das ‚Sittengesetz‘ verschoben; die kirchliche Praxis als solche wird davon unterschieden« (221/222 f.). Anders A. RIEDL, a.a.O. (s. Kap. 5. Anm. 3) 364: »Die unverkennbar unterschiedliche Verwendung von ‚mores‘ auf dem Tridentinum bzw. Vatikanum dürfte darum doch keinen adäquaten Bedeutungswandel signalisieren«; vgl. auch W. KORFF, *Objektive Wirkfaktoren des Geltungsanspruchs von Normen: das Sanktionsgefüge und Legitimationsgefüge*, in: A. HERTZ u. a., Hrsg., *Handbuch der christlichen Ethik*. Bd. 1. A.a.O. 134–146, der sich der Auffassung von A. RIEDL anschließt.

¹⁹⁵ L. ZIRKER – K. BERKEL, *Strukturen der Kirche als Gegenstand und Kriterium einer kirchlichen Sozialmoral*, in: J. GRÜNDEL u. a., Hrsg., *Humanum*. A.a.O. 93–115, hier 94 unter Hinweis auf R. EGENTER.

Überzeugung, daß die konkrete Gestalt der Kirche in dogmatischen Aussagen ausreichend bestimmt sei¹⁹⁶. « Die Strukturdiskussion – und dies fördert eine solche Betrachtungsweise – wird oft als etwas Belastendes empfunden, die von den drängenden Zeitaufgaben fernhält. Dabei wird wiederholt übersehen, daß gerade konkrete Strukturen ein angemessenes Verhalten mehr hindern denn fördern. Von daher ist es notwendig, auch von seiten der Moraltheologie über die konkreten Strukturen in der Kirche nachzudenken. Als Ergebnis der sozialwissenschaftlichen Forschung über die »Struktur als Determinante einer Handlung« halten sie fest, »daß (das) Verhalten und erst recht Handeln in klar vorgezeichneten zwischenmenschlichen Beziehungen, wie sie für Gruppen, Gesellschaften und vor allem Organisationen kennzeichnend sind, in einem beträchtlichen Ausmaß durch die Forderungen der umfassenden Struktur bestimmt« sind¹⁹⁷. «

Die ethische Relevanz setzt voraus, daß sittliche Entscheidungen auf dem Hintergrund von Strukturen entstehen: »Aktionszentrum ethischen Tuns ist nicht so sehr die Person als leib-seelische Individualeinheit, sondern in eins damit und von ihr letztlich nicht ablösbar die Art und Qualität der Beziehungen zu den Mitmenschen, seien sie in den Personkern internalisiert oder als objektive Normen faßbar¹⁹⁸. «

In den Strukturen drücken sie die Normen einer Gemeinschaft an das Individuum aus. Dies gilt auch für die Kirche, deren sittlicher Anspruch von ihrer strukturellen Verfassung wesentlich geprägt ist. »Die Bedeutung der konkreten Gestalt der Kirche für die Effizienz ihres heilsvermittelnden Wirkens scheint an der in unseren Tagen immer stärker ins Bewußtsein kommenden sakralen Wirklichkeit der Kirche besonders auf. Wenn die Kirche tatsächlich ›Ursakrament‹ und ›Grundsakrament‹ der Christusbegegnung ist, so wird man sich ebensowenig wie bei den anderen Sakramenten einfach auf die objektive Wirksamkeit des Sakramentes verlassen dürfen, sondern wird berücksichtigen müssen, daß das sakmentale Zeichen eine adäquat erfahrbare, sinnenhafte Zeichenhaftigkeit beinhalten muß, um wirksam zu sein. Dieses sakmentale Zeichen ist die Kirche in ihrer konkreten Gestalt, in ihren Lebensvollzügen, in ihrer Wortverkündigung, in den Formen kirchlicher Gemeinschaft¹⁹⁹. «

Dies erfordert, daß die Kirche auf dem Hintergrund der erwähnten Bedeutung der Strukturen für das Handeln auch ihre Strukturen einer kritischen Prüfung unterziehen muß; auch diese müssen auf ihre theologisch-begründbaren Intentionen befragt werden. »Ihre Strukturen müssen ... das optimale

¹⁹⁶ Ebd. 95.

¹⁹⁷ Ebd. 103/104 unter Hinweis auf D. KATZ – R. L. LAHN, *The Social Psychology of Organizations*. New York 1966. 12.

¹⁹⁸ Ebd. 104.

¹⁹⁹ Ebd. 107.

ethische Beziehungsfeld für das sittliche Handeln des einzelnen Christen in der und für die Gemeinschaft der *Ekklesia* mitkonstituieren, damit das Volk Gottes in seiner Gesamtheit seinem selbstgestellten Anspruch, Zeichen des Heils für den Menschen zu sein, gerecht werden kann²⁰⁰. « Um diese Strukturen zu konstituieren, bedarf es einer Hermeneutik, die die geschichtliche Konkretion der menschlichen Existenz und der Offenbarung im Blick hält. »Der Verstehenshorizont der in Jesus Christus geschehenen Selbstmitteilung Gottes an die Menschen ist der lebendige Glaubensvollzug der glaubenden Gemeinde von ihren Anfängen bis heute²⁰¹.«

Dem aktuellen Glaubensbewußtsein kommt daher eine besondere Bedeutung für die Wahrheitsfindung im Bereich der Sittlichkeit zu. »Das Glaubensbewußtsein der Kirche kann nicht abgelöst vom konkreten Glaubens- und Lebensvollzug der kirchlichen Gemeinschaft gesehen werden²⁰².« Diesen konkreten Glaubens- und Lebensvollzug, der sich auch in den kirchlichen Strukturen vollzieht, gilt es bei der sittlichen Wahrheitsfindung zu beachten.

»Die kirchlichen Strukturen erweisen sich somit nicht nur als Gegenstand, sondern auch als Kriterium und ›Quelle‹ der Moraltheologie²⁰³.«

Mit der strukturellen Seite des Kirchenverständnisses hat vorliegender Aufsatz einen Gesichtspunkt in die Moraltheologie eingebracht, der in der Tat bisher vernachlässigt wurde. Daß die Strukturfrage in der weiteren Diskussion nicht aufgenommen wurde, hatte sicher mehrere Gründe. Zum einen ging die Diskussion um das Proprium einer christlichen Ethik primär um christologische Fragen, zum anderen beschränkte sich die Diskussion im ekklesiologischen Bereich, wenn er zur Sprache kam, auf das Problem der Kompetenz des Lehramtes in Naturrechtsfragen. Da bei der Strukturfrage wesentlich auch Erkenntnisse der Sozialwissenschaften miteinbezogen werden müssen, kommt auch das Verhältnis Theologie-Sozialwissenschaften in den Blick. Welche Voraussetzungen damit vor allem auch in die Ekklesiologie miteinfließen, darauf hat M. Kehl zuletzt aufmerksam gemacht²⁰⁴.

²⁰⁰ Ebd. 109.

²⁰¹ Ebd. 110.

²⁰² Ebd. 111.

²⁰³ Ebd. 112.

²⁰⁴ M. KEHL, *Kirche als Institution*. Zur theologischen Begründung des institutionellen Charakters der Kirche in der neueren deutschsprachigen Ekklesiologie. Frankfurt (FTS 22) 1976. M. KEHL geht dort ausführlich auf das Verhältnis Theologie – Soziologie ein. Vgl. auch ders., *Kirche – Sakrament des Geistes*, in: W. KASPER, Hrsg., *Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie*. Freiburg Basel Wien (QD 85) 1979. 155–180.

6. 10. ZUM KIRCHENVERSTÄNDNIS IN DER FUNDAMENTALMORAL (F. BÖCKLE)

F. Böckle hat, wie wir gesehen haben, verschiedentlich zum Kirchenverständnis in der Moraltheologie Stellung genommen. Wir wollen seine Überlegungen bewußt in den Zusammenhang der von ihm vorgelegten Fundamentalmoral stellen und damit auch in den Rahmen der Propriumsdiskussion.

6. 10.1. *Zur Aufgabenstellung der Fundamentalmoral*

Die Theologie »hat sich ihrem Gegenstand, der Offenbarung Gottes in der Geschichte, zu stellen und von daher nach den Methoden zu fragen, mit denen sie ihre Erkenntnisse vor dem heute fragenden Menschen überzeugend vermitteln kann²⁰⁵.« Da die Moraltheologie eine theologische Disziplin ist, hat sie sich diesem Theologieverständnis natürlich anzuschließen, aber als ethische Theorie hat sie zusätzliche Legitimationsprobleme. Die Fundamentalmoral sucht diesem Anspruch gerecht zu werden, indem sie »die Fundamente einer theologisch-ethischen Theorie auf dem Hintergrund der geistesgeschichtlichen Situation neu zu begründen«²⁰⁶ versucht. Da die christliche Botschaft eine universale Botschaft für alle Menschen ist, fällt der Theologie die Aufgabe zu, »das Verhältnis zwischen Religion und Gesellschaft, zwischen Kirche und gesellschaftlicher Öffentlichkeit sowie zwischen eschatologischem Glauben und gesellschaftlicher Praxis neu zu bestimmen²⁰⁷.« In diesem Zusammenhang versteht sich die Moraltheologie als normative Theorie, die zwei Grundsatzfragen zu beantworten hat: »Warum sollen wir? und: Was sollen wir? Wobei sich die zweite Frage in die zwei Teilfragen gliedert: Welche Güter und Werte (Zwecke) sind unserem Handeln vorgegeben? (Frage der Werteinsicht) und: Wie ist menschliches Handeln auf dem Hintergrund solcher Werteinsichten sittlich zu beurteilen? (Frage nach der Begründung sittlicher Urteile)²⁰⁸.«

Um auf die erste Frage einzugehen, ist es für die theologische Ethik selbstverständlich, von der Anforderung des Menschen als Geschöpf Gottes auszugehen. Die Frage ist näherhin, wie diese göttliche Anforderung zu verstehen sei. »Abhängigkeit von Gott und Autonomie des Menschen schließen sich nicht aus²⁰⁹.« Im Gegenteil, vom Schöpfungsglauben ist der Mensch dazu be-

²⁰⁵ Fundamentalmoral. A.a.O. 14/15; vgl. auch ders., *Glaube und Handeln*, in: Conc 12 (1976) 641–647; ders., *Die Kirche und ihr Lehramt*, in: A. HERTZ u. a., Hrsg., *Handbuch der christlichen Ethik* I. Freiburg Basel Wien 1978. 269–281.

²⁰⁶ Fundamentalmoral. Ebd.

²⁰⁷ Ebd. 18.

²⁰⁸ Ebd. 18/19.

²⁰⁹ Ebd. 19.

stimmt, in sittlicher Selbstbestimmung die Welt zu gestalten. »Wir können nur darzulegen versuchen, daß unser Gottesglaube die Pflicht zur Realisation unserer Freiheit in dieser Welt nicht aufhebt, sondern dieses Sich-selbst-Aufgegebensein des vernünftigen freien Geschöpfes begründet²¹⁰.« Der zweite Fragenkomplex führt uns die inhaltliche Begründung dessen, was wir tun sollen, vor Augen. Dabei genügt es nicht, nur Gründe und Gegen Gründe für eine bestimmte Problemlösung zu suchen, sondern es kommt darauf an, sich über die zu realisierenden Güter und Werte zu verständigen. Für eine inhaltliche Normbegründung ergeben sich von daher zwei Aufgaben: »Die Begründung und Entwicklung der für das Handeln relevanter Güter und Werte einerseits und die Begründung und Entwicklung von konkreten Handlungsurteilen andererseits. Wir unterscheiden kurz auch einfach zwischen Werteeinsichten und sittlichen Urteilen²¹¹.« »Mit den sittlich relevanten Einsichten« sind die Erkenntnisse in die Güter (z. B. Menschenwürde, menschliche Gemeinschaft) und Werte (z. B. Treue, Gerechtigkeit) gemeint, die »aus sich unmittelbar noch keine konkrete Handlungsregel ergeben²¹².« Um zu diesen Einsichten zu gelangen, muß sich jede ethische Theorie auf die verschiedenen Humanwissenschaften stützen, »aber auch die religiöse Überzeugung, die Offenbarung und der Glaube (spielen) eine bedeutende Rolle²¹³.« Über die Begründung der konkreten sittlichen Urteile handelt heute ein Großteil der moraltheologischen Diskussion. Dabei bricht sich immer mehr die Auffassung Bahn, »daß die objektive sittliche Qualität einer Handlung von dem zu realisierenden Gut abhängt«. Die Aufgabe der theologischen Ethik ist es in diesem Zusammenhang, in Auseinandersetzung mit den deontologischen und teleologischen Normierungstheorien sowie mit dem Utilitarismus, »Beziehungen und Unterschiede zu solchen Vorschlägen herauszuhaben und die durchaus eigenständige, ›systemimmanente‹ Position einer theologisch fundierten Ethik klarzulegen²¹⁴.«

6. 10.2. *Zum Proprium der christlichen Ethik*

Das Proprium christlicher Ethik kann nur auf dem Hintergrund des Einflusses des Gottesglaubens gesehen werden.

In diesem Glauben ist auch die sittliche Autonomie des Menschen begründet²¹⁵. Die Bedeutung des Glaubens für das biblische Ethos, besonders für

²¹⁰ Ebd. 20.

²¹¹ Ebd. 23.

²¹² Ebd.

²¹³ Ebd. 25.

²¹⁴ Ebd.

²¹⁵ F. BÖCKLE führt im § 5 die theologische Legitimation sittlicher Autonomie aus. Aufgabe und Kern dieses Kapitels ist es, »daß eine Unterstellung des Menschen unter den transzendenten Anspruch Gottes des Menschen gesetzgeberische Autonomie

das Ethos der Urkirche, haben wir bereits deutlich gemacht²¹⁶. »Die in der Diskussion immer wieder herausgestellte Kernfrage, ob das Christentum inhaltlich originäre oder exklusive Normen zu verkünden habe oder anders ausgedrückt, ob ein Christ aufgrund seines Glaubens zu anderen ethischen Forderungen aufgerufen sei als Menschen, die sich nicht zu diesem Glauben bekennen, diese Frage scheint mir nicht geeignet, auf die Eigenart christlicher Ethik eine Antwort zu finden²¹⁷.«

Eine solche Erwartung nach exklusiven sittlichen Normen verkennt den inneren Zusammenhang von Schöpfungs- und Erlösungsordnung, da gerade die christliche Botschaft von der Erlösung »die Erfüllung der tiefsten menschlichen Erwartungen²¹⁸« ist. Trotzdem wirkt diese Botschaft für den Menschen wie eine Herausforderung von einer anderen Welt. »In seiner endlichen Freiheit steht der Mensch als selbstzentriertes Wesen dem absoluten Selbst gegenüber. Er gewinnt sich selbst nur in der Anheimgabe; er ist zu sich selbst ermächtigt nur, indem er sich überantwortet²¹⁹.« Theologisch kommt ein zweites Element hinzu, daß sich die Heilsgeschichte in der Spannung und Verheißung und Erfüllung vollzieht. »Insofern Jesus der Christus in seinem Kommen Erfüllung brachte, waren seine Forderungen neu und anders, ohne dem Menschlichen fremd zu sein. Und genauso sind die Verheißenungen des kommenden Herrn im Heute verkündet ›ex natura rei‹ provokativ anders, aber wiederum ohne den Menschen zu verfremden, sondern vielmehr dazu befähigt, dieses ›laboratorium beatitudinis possibilis‹ – wie Bloch den Menschen einmal nennt – zu sich selbst zu bringen²²⁰.« Daher liegt die Kernfrage einer christlichen Ethik nicht darin, ob es für das zwischenmenschliche Verhalten exklusiv christliche Normen gebe, sondern, »ob und wie die sich aus

nicht aufhebt, sondern entsprechend der Schöpfungsrelation transzental trägt« (Ebd. 86).

²¹⁶ S. Kap. 4.

²¹⁷ *Fundamental moral*. A.a.O. 289. J. RIEF bemerkt zu dieser Frage: Wenn die christliche Moral nur noch eine Frage der religiösen Vernünftigkeit ist, dann überläßt man die konkrete Daseinsgestaltung »generell der allgemeinen menschlichen Fähigkeit zu kritischem Denken und selbstständigem Handeln« und setzt voraus, »daß jeder Mensch im voraus weiß, was rückhaltlose Offenheit und Verfügbarkeit des Menschen Gott gegenüber beinhaltet.« Bei einem Neuaufleben der Diskussion geht es deshalb »nicht nur um die Frage, ob die christliche Ethik exklusive materiale Normen habe, sondern ob sie eine eigene Struktur und entsprechende Entscheidungskriterien habe und welche Funktion den Normen im ganzen zukomme« (*Glaube und Ethos*. A.a.O. 26 f.). In dieser Bemerkung wird m. E. der Unterschied zwischen sittlich relevanten Einsichten und der Begründung konkreter sittlicher Urteile nicht beachtet. F. BÖCKLE, den J. RIEF in seiner Kritik anführt, hat gerade die Bedeutung des Glaubens für die sittlich relevanten Einsichten betont.

²¹⁸ *Fundamental moral*. A.a.O. 289.

²¹⁹ Ebd.

²²⁰ Ebd. 289/290.

der umfassenden Botschaft des Evangeliums ergebenden Konsequenzen für das zwischenmenschliche Leben allen Menschen verständlich gemacht werden können, weil sie im Blick auf eine heilsgeschichtlich verstandene Natur im Prinzip konsensfähig sind²²¹.«

Es geht daher um die Kommunikabilität der vom Glauben geprägten Normen. Die Normen zwischenmenschlichen Verhaltens müssen begrifflich klar von Glaubenssätzen unterschieden werden. »Glaubenssätze sprechen Wahrheiten aus, deren Einsicht auf die Nichtbeweisbarkeit eines Widerspruchs beschränkt bleibt; sittliche Normen stellen sachliche Forderungen, für deren Inhalt eine positive Einsehbarkeit verlangt werden muß²²².«

Trotz dieser Unterscheidung hat der Glaube für das sittliche Handeln eine Bedeutung. »Die Berufung auf den Herrn führt zu einer Grundeinstellung sowie zu einem Verhalten der einzelnen wie der Gemeinden, daß man mit Recht von einem christlichen Gemeindeethos sprechen kann. Aber gerade dieses Glaubensethos ist in seiner anthropologischen Ausrichtung zutiefst menschlich und kommunikabel²²³.« Die christliche Existenz findet in Jesus Christus, in der Heilstat Gottes an den Menschen, ihre Begründung. Diese Heilstat Gottes ist zugleich der Grund für das sittliche Handeln des Christen. Dies erfordert für den Christen in ständiger Erinnerung dessen, was Jesus Christus für uns getan hat, die Bereitschaft zur Umkehr, die eine Entscheidung für Gott beinhaltet²²⁴. »Diese Grundentscheidung für Gott im Geiste Christi, die glaubend, hoffend und liebend gelebt werden will, bildet den Kern des christlichen Ethos. Insofern sie in einem reflektierten Bezug auf die Botschaft und das Wirken Christi gründet, kann man darin eine exklusiv christliche Haltung sehen²²⁵.«

Diese christliche Existenz »in Christus« betrifft zuerst den transzendentalen Freiheitsvollzug des Menschen, der sich in der Grundentscheidung realisiert. Der Glaube begründet somit den »transzentalen Sollensanspruch«, hebt aber »die kategoriale Eigenstruktur des Sittlichen« nicht auf. Das bedeutet,

²²¹ Ebd. 290.

²²² Ebd. 293/294.

²²³ Ebd. 294. Ähnlich auch H. HALTER: »Dieses Ethos ist von seinem (heils-)geschichtlichen Ursprung her und im Blick auf seinen faktischen ›Sitz im Leben‹ oder Geltungsbereich (Gemeinde als primärer Raum christlicher Bewährung) und von seiner Zielbestimmung bzw. seiner Struktur her (Regelung des Gemeinschaftslebens der Glaubenden) Gemeindeethos und als solches trotz aller material-inhaltlichen Übereinstimmung mit dem vor- und neobchristlichen Human-Ethos der Umwelt ein gruppenpezifisches Ethos« (*Taufe und Ethos*. A.a.O. 437).

²²⁴ B. HÄRING merkt in seiner Besprechung zur *Fundamental moral* an: »Leider ist Bekehrung kein Leitmotiv in dieser Fundamental moral« (ThPQ 126 (1978) 198/199). Mir scheint, daß F. BÖCKLE die Bedeutung der Umkehr im Zusammenhang der Begründung christlicher Existenz durchaus hervorhebt.

²²⁵ *Fundamental moral*. A.a.O. 295/296.

»daß durch die Glaubenseinsicht bestimmte Güter herausgestellt und Werthaltungen als unverzichtbar gefordert werden ... Der Einfluß des Glaubens läuft über die theologische Anthropologie und ihre Güter- und Wertelehre. Er vollzieht sich in einem langen dynamischen Erkenntnisprozeß, bei dem Glaube und allgemeine menschliche Erkenntnis letztlich untrennbar zusammenwirken²²⁶.« Dies kann dazu führen, daß bestimmte Werteinsichten – wie z. B. die gleiche Menschenwürde für alle Menschen – für den Christen unverzichtbar sind, auch philosophisch durchaus einsehbar, aber vielleicht nicht als zwingend erkannt werden.

6. 10.3. Zum Kirchenverständnis

Mit der letzten Feststellung sind wir schon indirekt auf die Bedeutung der Kirche für die Geltung sittlicher Werteinsichten verwiesen. »Die Botschaft von Gottes Herrschaft und Reich«, wie Jesus sie in seiner *Basileia*-Verkündigung grundgelegt hat, verlangt nach einer immer wieder neuen geschichtlichen Konkretisierung²²⁷.« Dazu ist die Glaubenserfahrung der Gesamtkirche gefordert. »Das Suchen und Ringen nach konkreten Verhaltensnormen zur Lösung schwieriger Probleme unserer Gesellschaft kann weder von den Lehramtsträgern noch von den Moraltheologen allein geleistet werden. Hier ergeht der Auftrag an alle Glieder²²⁸.« Dem korrespondiert, daß in der Moraltheologie dem sittlich-religiösen Glaubensbewußtsein der Kirche eine entscheidende Bedeutung zukommt, da »die gesamte Kirche als Gemeinschaft gläubiger Menschen der Ort (ist), wo Gottes Botschaft gehört und verstanden wird²²⁹.«

»Das Zeugnis engagierter Christen« darf nicht bei der sittlichen Wahrheitsfindung überhört werden, wie ja in der Kirchengeschichte auch die Stellung vieler Heiligen zeigt, die durch ihr Verhalten zur Bildung konkreter Verhaltensnormen beigetragen haben. Wie wir bereits festgehalten haben, ist das christliche Ethos menschlich und, ohne erkenntnismäßig aus menschlichem Verstehen herauszufallen, unterscheidend christlich. Das impliziert ein Mитspracherecht der Kirche im Bereich der sittlichen Vernunft²³⁰.

Auch hier ist die Kommunikabilität gefordert, denn das natürliche Sittenge setz muß argumentativ aufgezeigt werden. »Auch wenn man sich auf die Glaubensvernunft beruft, muß man mit sittlich-normativen Aussagen vernünftig umgehen. Man hat ihre kategoriale Eigenstruktur in jedem Schritt zu

²²⁶ Ebd. 297/298.

²²⁷ Die Kirche und ihr Lehramt. A.a.O. (s. Anm. 205) 269.

²²⁸ Glaube und Handeln. A.a.O. (s. Anm. 205) 645.

²²⁹ Die Kirche und ihr Lehramt. A.a.O. 270.

²³⁰ Auf F. BÖCKLES Kritik an der Darstellung einiger früherer Handbücher zu diesem Punkt sind wir bereits unter 5. 3.7. eingegangen.

beachten²³¹. « Die spezifische Lehrkompetenz der Kirche bezieht sich auf die Anwendung des Glaubens im Bereich der Sitten, auf die »*applicatio fidei moribus*«. Auf einige der Konsequenzen der Anwendung des Glaubens haben wir bereits hingewiesen. Hinzuzufügen bleibt hier gerade unter dem gewonnenen Gesichtspunkt, daß das christliche Ethos menschlich und, ohne erkenntnismäßig aus menschlichem Verstehen herauszufallen, unterscheidend christlich sei, konkrete Handlungsnormen wie die eheliche Treuebindung »durch die Glaubenseinsicht eine inhaltliche Bestätigung sowie eine vertiefte Begründung erfahren²³². « Normen, die durch die lehramtliche Verkündigung bestätigt werden, sind deshalb nicht absolut im Sinne von ausnahmslos gültig zu verstehen. Auch diese Normen gelten unter den für sie gegebenen Bedingungen. »Soweit dabei ein durch die Glaubenseinsicht garantierter Wert die Geltung sichert, können Normen in der eben dargelegten Allgemeingültigkeit auch mit letzter Verbindlichkeit vorgetragen werden²³³. « Es ist die bleibende Aufgabe einer jeden Generation in der Kirche, sittliche Botschaft des Evangeliums zu leben. »So bleibt sie Zeichen der Hoffnung für die Welt²³⁴.«

6. 10.4. Zusammenfassung

Wenn wir bei dieser Zusammenfassung auf unsere zu Beginn dieses Kapitels formulierten Fragen eingehen, dann können wir bei F. Böckle feststellen, daß sein Verständnis von Kirche selbstverständlich von dem Verständnis von Moraltheologie abhängt, wie auch umgekehrt die Moraltheologie als theologische Ethik im Raum der Kirche stattfindet und von daher geprägt wird. Wie ist dieses Kirchenverständnis hinsichtlich der Mehrdimensionalität der ekklesiologischen Aussagen des II. Vatikanischen Konzils zu orten? Mir scheint, daß das hier vorgelegte Kirchenverständnis durchaus zu einer »Vertiefung des wahren Wollens« des Konzils (J. Ratzinger) beiträgt.

1. Die Kirche wird in der Kirchenkonstitution als Wurzelsakrament bezeichnet, das zwei Merkmale trägt: »die innigste Vereinigung mit Gott« und »die Einheit der ganzen Menschheit«. Diese beiden Dimensionen durchziehen eigentlich die gesamte Fundamentalmoral, sei es, wenn von der *theologischen* Legitimation sittlicher *Autonomie*²³⁵ gesprochen wird, oder wenn das Proprium einer christlichen Ethik als menschlich und, ohne erkenntnismäßig aus menschlichem Verstehen herauszufallen, als unterscheidend christlich charakterisiert wird.

²³¹ *Fundamentalmoral*. A.a.O. 327.

²³² Ebd. 330.

²³³ Ebd. 331.

²³⁴ Ebd.

²³⁵ Siehe *Fundamentalmoral*. Ebd. § 5. (Hervorhebung H. S.).

2. Ein wesentliches Bild des Kirchenverständnisses des II. Vatikanischen Konzils ist das des »Volkes Gottes«. Gemeint ist damit die Gesamtheit der Gläubigen, wobei – wie Artikel 12 erhellte – der Glaubenssinn der Gläubigen eine elementare Rolle spielt.
Insofern liegt es ganz auf der Linie des Konzils, wenn dem »Zeugnis engagierter Christen« bei der Normenfindung eine wichtige Funktion zu kommt, da alle Christen zur sittlichen Wahrheitsfindung aufgerufen sind. Das Lehramt ist gerade dadurch eingebettet in das Gesamt des Volkes Gottes.
3. Bei den Dokumenten des II. Vatikanischen Konzils besteht eine innere Einheit von Kirchen- und Pastoralkonstitution. Diese enge Verbindung liegt wohl in der Kirche als Grundsakrament begründet, das aber bei aller Betonung der engen Beziehung zwei unterschiedliche Elemente sichtbar werden lässt. »Die Einheit der ganzen Menschheit« lässt eine Seite in den Blick kommen, die daher in einer eigenen Konstitution ihren Niederschlag findet. Somit ist das Verbindende wie Unterscheidende in diesen beiden Konstitutionen selbst ausgesagt. Insofern erweist sich der Unterschied von Glaubenssätzen und Normen zwischenmenschlichen Verhaltens auch von daher gerechtfertigt, zumal F. Böckle im gleichen Zusammenhang die Bedeutung des Glaubens einzelner wie der Gemeinden als Grundeinstellung für das sittliche Handeln hervorhebt. Gerade mit der Bereitschaft der Christen zur Mitverantwortung und zum Dialog mit allen Menschen guten Willens, wie es die Pastoralkonstitution formuliert, verband sich die Forderung nach der Kommunikabilität der Normen zwischenmenschlichen Verhaltens.

4. Noch eine andere mehr eschatologische Fragestellung ergibt sich aus der Kirchen- und aus der Pastoralkonstitution.

Die ganze Wirklichkeit soll sakramental gedeutet werden. »Aus der schon geschehenen *Communio* mit Christus heraus sollen die gläubig werdenden Menschen in den Bund mit Gott hineingenommen werden, und die Gemeinschaft der Menschen selbst soll als Reich Gottes heraufkommen²³⁶.« Die Überzeugungskraft der Kirche liegt dann gerade darin, wie sie Jesus Christus (*Lumen Gentium*) in ihrem Heilsdienst als die entscheidende Zuwendung der Liebe Gottes zu uns Menschen sichtbar werden lässt. Dabei darf der »qualitative Unterschied« vom Heilsdienst Jesu und dem Dienst der Kirche nicht verwischt werden.

Diesen dogmatischen Überlegungen von W. Breuning im Anschluß an die beiden genannten Konzilsdokumente entspricht der Hinweis von F. Böckle im Zusammenhang der Begründung christlicher Existenz, daß »das

²³⁶ W. BREUNING, *Die Kirche als Thema im Umkreis des Zweiten Vatikanums und die Kirchlichkeit der Theologie*. A.a.O. (s. Kap. 3 Anm. 44) 31.

uns verheiße Heil genausowenig unsere Leistung (ist), wie die Vollendung der Welt durch unser menschliches Engagement aus ihr selbst heraus entwickelt werden kann. Das aber bedeutet für den Christen, daß im menschlichen Leben letztlich nicht die Praxis allein sinnstiftend sein kann, sondern die Anschauung dessen, was immer ist²³⁷.«

6. 11. ZUSAMMENFASSUNG UND ERGEBNIS

Wie wir bereits zu Ende des letzten Kapitels festgestellt haben, haben sich die Moraltheologen – soweit sie sich mit ekklesiologischen Fragen beschäftigen – auf das Problem der Kompetenz des Lehramtes in Naturrechtsfragen weitgehend beschränkt. Mir scheint, daß in der Grundlagendiskussion diese Fragestellung durchaus vertieft worden ist, und zwar gerade angesichts der von den Vertretern der »Glaubensethik« angeschnittenen Frage, ob denn für Christen wie Nichtchristen dieselben Normen im sittlichen Bereich, d. h. im zwischenmenschlichen Verhalten gelten. Gerade die Diskussion zwischen einigen Vertretern der »autonomen Moral im christlichen Kontext« und Vertretern der »Glaubensethik« hat diese Fragestellung entscheidend vorangetrieben²³⁸.

Die Diskussion hat für das Kirchenverständnis kein einheitliches Ergebnis erbracht, auch wenn mir scheint, daß gerade ein Kirchenverständnis, das wesentlich die sakramentale Gestalt – wie das Konzil es ausdrückt – darstellt, hier hilfreich sein könnte.

Die Gesamtheit der Gläubigen, das Lehramt und die Moraltheologen als Teil dieser Kirche tragen zur Findung der sittlichen Norm in der Gegenwart bei, da die Kirche zu jeder Zeit den sittlichen Gehalt der Botschaft des Evangeliums zu aktualisieren hat. Gerade die Darstellung der Fundamental moral von F. Böckle am Schluß hat gezeigt, wie dies geschehen kann.

²³⁷ *Fundamental moral*. A.a.O. 296.

²³⁸ Vgl. zu dieser Diskussion noch: D. MIETH – F. COMPAGNONI, Hrsg., *Ethik im Kontext des Glaubens*. Probleme – Grundsätze – Methoden. Freiburg i. Ue. Freiburg i. Br. (*Studien zur theologischen Ethik* 3) 1978; vor allem die Beiträge von E. SCHILLE-BECKX, *Glaube und Moral*. Ebd. 17–45; J. FUCHS, *Autonome Moral und Glaubensethik*. Ebd. 46–74; TH. STYCZEN, *Autonome Ethik mit einem christlichen „Proprium“ als methodologisches Problem*. Ebd. 75–100; J. PIEGSA, *Autonome Moral und Glaubensethik*. Begründung der Autonomie aus dem Glauben, in: *MThZ* 29 (1978) 20–35; T. RENDTORFF, *Theologische Problemfelder der christlichen Ethik*, in: A. HERTZ u. a., Hrsg., *Handbuch der christlichen Ethik*. Bd. 1. A.a.O. (s. Kap. 5. Anm. 1) 199–216. Die Diskussion ist auch im philosophischen Bereich sehr umfassend geführt worden: vgl. R. SPAEMANN, *Wovon handelt die Moraltheologie?* Bemerkungen eines Philosophen, in: *IKaZ* 6 (1977) 289–311; R. POHLMANN, *Autonomie*, in: *HWP* 1 (1971) 701–719.

Damit ist auch das Verbindende wie Unterscheidende von Dogmatik und Moraltheologie mit zum Ausdruck gebracht worden. Ähnlich wie bei der Periode der Neukonzipierung der Handbücher können wir eine Abhängigkeit vom jeweiligen Verständnis von Moraltheologie und dem Kirchenverständnis sehen, wobei natürlich der entscheidende Unterschied dieser Moraltheologie von der jetzigen Moraltheologie nicht übersehen werden darf, die vor allem auch in einem veränderten exegetischen Ausgangspunkt liegt²³⁹.

Bevor wir zu einer abschließenden Betrachtung über das Kirchenverständnis in der Moraltheologie kommen, wollen wir einen Blick auf einige lehramtliche Dokumente werfen, die sich mit moraltheologischen Themen befassen, um das dort vorhandene Kirchenverständnis zu eruieren.

²³⁹ »Nach den Forschungsergebnissen der Exegese seit den letzten zwei Jahrzehnten konnte es niemand wagen, eine ›Moraltheologie im Stile von Tillmann‹ aufzuziehen« (J. F. GRONER, *Das Aufbauprinzip der Moraltheologie*. Heidelberg 1972. 70).

7. ZUM KIRCHENVERSTÄNDNIS IN EINIGEN NEUEREN LEHRAMTLICHEN DOKUMENTEN

Dieses Kapitel beschäftigt sich mit der Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre »Zu einigen Fragen der Sexualethik«¹, mit dem Hirtenbrief der deutschen Bischöfe »Zu Fragen der menschlichen Geschlechtlichkeit«², mit dem Beschuß der Gemeinsamen Synode »Christlich gelebte Ehe und Familie«³ und mit dem Arbeitspapier »Sinn und Gestaltung menschlicher Sexualität«.⁴

Diese Dokumente im Zusammenhang zu betrachten, legt sich aus zwei Gründen nahe: 1. Nachdem über die Kompetenz des Lehramtes im Bereich der Sitten gerade durch die Enzyklika »Humanae Vitae« sehr stark diskutiert wurde, wird man anhand nachfolgender Dokumente sehen können, ob und wie diese Überlegungen in die Texte Eingang gefunden haben. 2. Die Zusammengehörigkeit der Dokumente wird auch in einer Stellungnahme des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Julius Kardinal Döpfner, zu der »Erklärung zu einigen Fragen der Sexualethik« der Glaubenskongregation zum Ausdruck gebracht: »Zu diesen Fragen haben die deutschen Bischöfe 1973 in ihrem Hirtenbrief »Zu Fragen der menschlichen Geschlechtlichkeit«, die Gemeinsame Synode in ihrem Beschuß »Christlich gelebte Ehe und Familie« und ihrem Arbeitspapier »Sinn und Gestaltung menschlicher Sexualität« bereits klare Stellung bezogen, die in der »Erklärung« ihre Bestätigung findet⁵.«

¹ »Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zu einigen Fragen der Sexualethik«. 29. Dezember 1975, in: SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ, Hrsg., Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls I. Bonn.

² Hirtenbrief der deutschen Bischöfe »Zu Fragen der menschlichen Geschlechtlichkeit«, in: SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ, Hrsg., Bonn.

³ Beschuß: Christlich gelebte Ehe und Familie, in: Offizielle Gesamtausgabe I. 423–457.

⁴ Arbeitspapier: Sinn und Gestaltung menschlicher Sexualität, in: Offizielle Gesamtausgabe II. 163–183.

⁵ Diese Stellungnahme ist abgedruckt in: A.a.O. (s. Anm. 1) 23 f.

7. 1. DIE ERKLÄRUNG DER KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE »ZU EINIGEN FRAGEN DER SEXUALETHIK«⁶ (»PERSONA HUMANA«)

Bei dieser Erklärung handelt es sich um eine Äußerung des universalen Lehramtes genauso wie bei der Erklärung »*Mysterium ecclesiae*«. Für das Kirchenverständnis dieser Erklärung scheinen mir folgende Punkte bemerkenswert:

1. Wie schon in der Enzyklika »*Humanae Vitae*« und der Declaratio »*Mysterium ecclesia*« ergibt sich eine einseitige Verlagerung des Spannungsverhältnisses »Papst – Bischöfe« zugunsten des Papstes und damit des universalen Lehramtes. Auch diese Erklärung erwähnt zu Beginn, daß »über diesen Fragenkreis von einigen Oberhirten und Bischofskonferenzen schon bedeutende Dokumente veröffentlicht«⁷ wurden. Im Text selbst wird weder auf ein Dokument eingegangen noch eine Veröffentlichung zitiert.
2. Von den Gläubigen wird an mehreren Stellen gesprochen: Zu Beginn werden »die wachsenden Schwierigkeiten der Gläubigen« geschildert, »die gesunde Lehre über die Geschlechtlichkeit überhaupt mitgeteilt zu bekommen«⁸; dann wird von der Pflicht der Gläubigen gesprochen, »ihre Zustimmung zur Gründung einer ehelichen Lebensgemeinschaft entsprechend den Gesetzen der Kirche aus(zu)drücken«⁹; drittens haben die Bischöfe den Auftrag, »den Gläubigen die sittliche Lehre über die Sexualität darzulegen«¹⁰; »das sittliche Empfinden der Gläubigen« wird angesprochen, das – wie auch das kirchliche Lehramt – »niemals gezögert (hat), die Masturbation als eine zumindest schwere ordnungswidrige Handlung zu brandmarken«¹¹; zum Schluß wird bei der Gewissensbildung von allen gläubigen Laien gefordert »entsprechend ihren Rechten und Pflichten im Apostolat im gleichen Sinne ihren Beitrag (zu) leisten«¹².
Es fällt bei dieser Beschreibung auf, daß die Erklärung die Schwierigkeiten primär in der Art und Weise der Verkündigung sieht und nicht in der Schwierigkeit vieler Menschen, diese »gesunde Lehre« zu verwirklichen.

⁶ Vgl. zur Diskussion: A. AUER u. a., *Zweierlei Sexualethik*. Kritische Bemerkungen zur »Erklärung« der römischen Glaubenskongregation »Zu einigen Fragen der Sexualethik«, in: *ThQ* 156 (1976) 148–158; B. HÄRING, *Reflexionen zur Erklärung der Glaubenskongregation über einige Fragen der Sexualethik*, in: *ThPQ* 124 (1976) 115–126; C. CAFFARRA u. a., *Erklärung zu einigen Fragen der Sexualethik*. Text und Kommentare zum Vatikan-Dokument. »*Persona humana*«. Vorwort von JOSEF KARDINAL HÖFFNER. Würzburg o. J.; B. STÖCKLE, »*Erklärung zu einigen Fragen der Sexualethik*«, in: *IKaZ* 5 (1976) 256–261.

⁷ *Erklärung*. Nr. 2.

⁸ Ebd. Nr. 2.

⁹ Ebd. Nr. 7.

¹⁰ Ebd. Nr. 13.

¹¹ Ebd. Nr. 9.

¹² Ebd. Nr. 13.

Unter diesem Blickpunkt kommt auch die hierarchische Gliederung der Kirche zum Vorschein, die vom Papst ausgehend, in dessen Auftrag die Glaubenskongregation handelt, über die Bischöfe und Seelsorger zu den Laien nach unten geht.

Das Eingebettetsein des Lehramtes in das Gesamt des Volkes Gottes wird nicht deutlich genug zum Ausdruck gebracht.

3. In der Beziehung »Lehramt – Naturrecht« wird angezeigt, daß mit Bezug auf frühere lehramtliche Äußerung »die Kirche ... im ganzen Verlauf ihrer Geschichte bestimmten Regeln des Naturgesetzes immer eine absolute und unveränderliche Geltung zuerkannt und in deren Übertretung einen Widerspruch zur Lehre und zum Geist des Evangeliums gesehen«¹³ hat. Zum Gebrauch früherer Erklärungen und zur Auseinandersetzung mit Schrift, Tradition und den Erkenntnissen der Humanwissenschaften bemerkte B. Häring: »Es scheint jene Infallibilität und Irreformabilität Römischer Dekrete behauptet zu sein, die vom I. Vatikanum wirksam zurückgewiesen wurden ... Das ahistorische Verständnis der Schrift, der lehramtlichen Erklärungen und der Gegebenheiten der Tradition erlauben keine Auseinandersetzung mit kulturgeschichtlicher Sicht der Ethik¹⁴.«

7. 2. SYNODENBeschluß »CHRISTLICH GELEBTE EHE UND FAMILIE«

Der vorliegende Beschuß der Gemeinsamen Synode beschränkt sich von seinem Thema her nicht auf die Frage der Sexualität. Dieser Beschuß hat für uns in zweierlei Richtung Bedeutung: 1. Welche ekklesiologischen Aussagen sind in diesem Beschuß vorhanden? 2. Wie ist dieser Beschuß zustandegekommen? Auf die zweite Frage werden wir in der Zusammenfassung dieses Kapitels eingehen.

7. 2.1. *Grundsakrament Kirche*

Die ekklesiologische Grundausrichtung wird wohl am besten mit dem Stichwort »Grundsakrament Kirche«¹⁵ bezeichnet.

Gerade diese sich an die Aussage der Kirchenkonstitution anlehrende Formulierung läßt die enge Verbindung von christologischer und ekklesiologischer Aussage deutlich werden, da die Kirche in Christus Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott und die Einheit der ganzen

¹³ Ebd. 4.

¹⁴ *Reflexionen*. A.a.O. 117/118.

¹⁵ Mit dem Wort »Grundsakrament« ist eine Formulierung von K. Rahner aufgenommen worden. O. SEMMELROTH spricht vom »Wurzelsakrament« (vgl. *MySal* 4, 1 (1972) 309–355).

Menschheit ist. Der Beschuß appliziert dies auf die christliche Ehe; »Die christliche Ehe lebt aus dem Glauben an Gott, der sich in Jesus Christus der Welt vorbehaltlos mitgeteilt hat. Diese seine Liebe ist jedem einzelnen und der gesamten Menschheit so zugewandt, daß wir für unser eigenes Leben und für die ganze menschliche Geschichte Hoffnung auf eine Vollendung und Erfüllung haben dürfen, welche alles Vorstellen übersteigt. Die lebendige Ge-genwart der in Jesus Christus geschenkten Liebe Gottes zu bezeugen und die in ihr für alle Menschen begründete Hoffnung zu verkünden, ist die eine, alles umgreifende Sendung der Kirche. An ihr hat die Ehe ihren Anteil¹⁶.« Die Kirche wird weiterhin als der »konkrete Ort der Erlösung« beschrieben, in dem die christlichen Ehepartner »ihre auf Glaube, Hoffnung und Liebe begründete Ehe in der Kirche¹⁷ leben. Die Ehe ist als Bund hineingenommen »in den größten Bund Gottes mit den Menschen. Dieser Bund Gottes mit den Menschen wird durch die Kirche vergegenwärtigt. In ihr ist die Ehe Sakrament und nimmt auf ihre Weise teil am Grundsakrament Kirche¹⁸.« Noch in einem anderen Zusammenhang wird explizit¹⁹ vom Grundsakrament gesprochen, und zwar wohl mit dem im Zusammenhang schwierigsten Punkt des Beschlusses »über die Geschiedenen, die standesamtlich wieder-verheiratet sind«: »Es gibt zwar für die Betroffenen manche Möglichkeiten, ihren Glauben aus dem Wort Gottes zu erneuern und am Leben der Kirche teilzunehmen, doch trifft viele der dauernde Ausschuß von den Sakramenten hart, zumal das II. Vatikanische Konzil mit seinem Verständnis von der Kirche als Grundsakrament die Verlebendigung des Glaubens aus der Kraft der Sakamente wieder stärker ins Bewußtsein gerufen hat²⁰.«

Mit dem letztgenannten Beispiel sind wir schon auf den nächsten Punkt gestoßen, wie nämlich die Situation der Ehepartner im Ganzen des Beschlusses im Verhältnis zur Kirche und Gemeinde gekennzeichnet wird.

7. 2.2. *Die Ehepartner im Verhältnis zur Kirche und zur Gemeinde*

Das Verhältnis der Ehepartner zur Gemeinde wird in einem vielfältigen Zusammenhang beschrieben. So z. B.: »Das Leben in und mit der christlichen Gemeinde kann zum Gelingen der Ehe beitragen; es soll die Ehepartner zu vertiefter Begegnung befähigen und zu unverbrüchlicher Treue führen. Aber auch die christliche Gemeinde muß durch ihre Solidarität mit den Ehepaaren dazu beitragen, deren Belastungen und Konflikte leichter zu bewältigen²¹.«

¹⁶ Offizielle Gesamtausgabe I. 425.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Ebd. 429.

¹⁹ Ich sage hier deshalb explizit, da das ganze Dokument, auch dort, wo nicht ausdrücklich dieses Wort fällt, von diesem Verständnis geprägt ist.

²⁰ A.a.O. 450.

²¹ Ebd. 425/426.

Das Ja-Wort in der Kirche schenkt den Ehepartnern »die Verheißung der unverbrüchlichen Treue Christi und durch die Herabrufung seines Geistes dessen bleibende Gegenwart«. Das Leben in der Ehe »soll ein wirkkräftiges Zeichen der einigenden Gnade Christi werden²².«

Von daher ziehen sich immer zwei Aspekte durch dieses Dokument: zum einen, das, was durch die Liebe Gottes den beiden Partnern verheißen ist und was auch in ihrem Leben sichtbar zum Ausdruck kommen soll, zum andern, der Versuch der Kirche und ihrer Gemeinden, denen Hilfe anzubieten, die aus vielfältigen Gründen in ihrer Ehe mit Problemen belastet oder an ihrer Ehe gescheitert sind. Diese beiden Elemente kommen in den verschiedenen Zusammenhängen zum Ausdruck, so wenn es heißt: »Der Glaube an den Heiligen Geist drängt uns zum Antwortgeben auf die Liebe, die wir empfangen, die uns in Wort und Sakrament zufließt. Dank, Versöhnung und Verantwortung müssen in der Familie vorgelebt, eingeübt und in zunehmend freier Entscheidung des Kindes zur Entfaltung gebracht werden²³.« Oder als Beispiel für das zweite Element: »Daher soll auch Geschiedenen die Mitarbeit in Familienkreisen und -gruppen der Gemeinde angeboten werden²⁴.«

7. 3. ZUM ARBEITSPAPIER »SINN UND GESTALTUNG MENSCHLICHER SEXUALITÄT«

Dieses Arbeitspapier hat, wie die Diskussion nach der Synode zeigte, eine große Beachtung gefunden, dies besonders im Zusammenhang und im Vergleich mit der Erklärung der Glaubenskongregation.

Die Verbindlichkeit der Dokumente der Glaubenskongregation als Ausdruck des universalen Lehramtes und der Gemeinsamen Synode der Bistümer, in der die Bischöfe konstitutiv mitarbeiteten, hat dieses Arbeitspapier nicht.

7. 3.1. Zur Verbindlichkeit des Arbeitspapiers

K. Lehmann hat auf dieses Problem in der allgemeinen Einleitung zum Band II der Offiziellen Gesamtausgabe hingewiesen: »So ist mit aller Deutlichkeit festzuhalten, daß die Autorität der Gemeinsamen Synode nicht für die Verbindlichkeit der Arbeitspapiere namhaft gemacht werden kann, sondern daß diese fast ausschließlich ... in der Verantwortlichkeit der Sachkommissionen begründet ist²⁵.« Zugleich damit aber warnt K. Lehmann davor, »wegen die-

²² Ebd. 429.

²³ Ebd. 437.

²⁴ Ebd. 449.

²⁵ Offizielle Gesamtausgabe II. A.a.O. 16.

ser rechtlichen Struktur der Arbeitspapiere ihre Verbindlichkeit völlig herabzusetzen und sie durch eine Privatisierung zu entwerten²⁶.«

Die Frage der Verbindlichkeit hat nun bei diesem Papier noch dadurch einen besonderen Akzent erhalten, daß die Deutsche Bischofskonferenz zu diesem Arbeitspapier eine Stellungnahme verabschiedet hat, in der es u. a. heißt: »Viele Aussagen dieses Arbeitspapiers bedürfen einer sorgsamen Prüfung, andere einer gründlichen Korrektur ... Damit keine Irrtümer über Lehre und Praxis der Kirche entstehen, weisen wir in diesem Zusammenhang auf folgende kirchenamtliche Veröffentlichungen zu dem Thema dieses Arbeitspapiers hin: die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* des II. Vatikanischen Konzils, den Hirtenbrief der deutschen Bischöfe zu Fragen der menschlichen Geschlechtlichkeit vom 3. März 1973 und die Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zu einigen Fragen der Sexualethik vom 29. Dezember 1975²⁷.«

Wie soll nun nach dieser Erklärung die Verbindlichkeit aussehen?

Die Äußerungen, daß hier Aussagen »einer gründlichen Korrektur bedürfen«, zeigt, daß die Bischöfe »erhebliche Bedenken« haben, die im Blick auf die genannten anderen drei Dokumente zu zerstreuen sind. Die Dokumente, die jetzt genannt werden, sind nicht identisch mit den Dokumenten, die vom Vorsitzenden der Bischofskonferenz bei seiner Stellungnahme zur Erklärung der Glaubenskongregation genannt worden sind. Der Hinweis auf den Beschuß »Christlich gelebte Ehe und Familie«, der damals angeführt wurde, unterbleibt.

Es fällt schwer, aufgrund dieser Stellungnahmen die Verbindlichkeiten dieses Papiers festzustellen. Man wird es wohl am besten abgrenzend kennzeichnen können: dieses Papier ist mehr als eine private Stellungnahme und hat von daher im Zusammenhang mit den anderen genannten Dokumenten auch seine kirchenamtliche Bedeutung.

7. 3.2. Zum Kirchenverständnis

Zum einen finden wir hier, natürlich nicht so entfaltet, das Verständnis der Kirche als Grundsakrament wieder, wie wir es bereits im Beschuß »Christlich gelebte Ehe und Familie« gesehen haben. »In der gegenseitigen Beziehung verwirklicht sich das Verhältnis Christus – Kirche und kommt so zur Darstellung. Wie die Gemeinde als solche Christus auf dieser Erde darstellt, so vergegenwärtigt die Ehe der Christen das Christusgeschehen unter den Menschen. Darum kann sich in der Ehe auch tatsächlich Heil ereignen²⁸.« Zum andern taucht das Problem auf, das sich auf die Kompetenz des Lehram-

²⁶ Ebd. 17.

²⁷ Ebd. 162.

²⁸ Ebd. 171.

tes in Fragen der Sexualität bezieht. »Viele Menschen sind heute in ihrem Verhältnis zur Sexualität und bei der Beantwortung der Fragen nach deren Sinn, Wert und Bedeutung unsicher. Für viele Christen bezieht sich diese Unsicherheit auch auf die Verbindlichkeit und Glaubwürdigkeit lehr- und hirtenamtlicher Äußerungen der Kirche zu diesen Fragen in der Vergangenheit und Gegenwart²⁹.« Bei dieser Situationsschilderung wird auf die Abhängigkeit von außer- und innerkirchlicher Entwicklung hingewiesen. Dabei wird die Wandlung des Eheverständnisses, wie sie in der Pastoralkonstitution geschieht, zum Ausdruck gebracht.

»Vielfach wird heute die Frage gestellt, inwieweit lehr- und hirtenamtliche Äußerungen der Kirche zu den Fragen der Sexualität, der Ehe und der Familie (und die rechtliche Feststellung derartiger Aussagen im Kirchenrecht) als verbindlich angesehen werden müssen oder inwieweit sie einer Veränderung bedürfen, wenn sie auf falschen oder mangelhaften wissenschaftlichen Voraussetzungen beruhen. Das gilt insbesondere für die Aussagen des kirchlichen Lehramtes, über die es bisher keine theologischen Meinungsverschiedenheiten gegeben hat und die deswegen von manchen als beständige und stets gleichbleibende Lehre der Kirche angesehen wurden³⁰.«

Auf dem Hintergrund sinnbestimmender anthropologischer Faktoren, biblisch-theologischer Grundlagen und der normativen Vermittlung werden in diesem Papier Hilfen zur Orientierung und Entscheidung gegeben.

7. 4. DER HIRTEBRIEF DER DEUTSCHEN BISCHÖFE »ZU DEN FRAGEN DER MENSCHLICHEN GESCHLECHTLICHKEIT«

Das Hirtenwort geht nach einer kurzen Situationsanalyse von den Grundlinien des Menschenbildes aus: »Was ist der Mensch, der als Abbild Gottes erschaffen und durch Jesus Christus erlöst ist? Wie wird er der Botschaft und Herausforderung des Evangeliums gerecht? Zugleich müssen wir die Erkenntnisse jener Wissenschaften einbeziehen, die sich mit dem Menschen und seiner Geschlechtlichkeit befassen³¹.«

Bevor vier Wesenszüge der menschlichen Geschlechtlichkeit herauskristallisiert werden, wird die Aufgabe des Lehramtes angesprochen: »Aufgabe des kirchlichen Lehramtes ist es, die Ergebnisse der Wissenschaften mit den gültigen Aussagen der Heiligen Schrift und der kirchlichen Lehre über Wesen und Würde des Menschen in Beziehung zu setzen und sie kritisch daran zu messen³².«

²⁹ Ebd. 163.

³⁰ Ebd. 164.

³¹ *Hirtenbrief*. A.a.O. (s. Anm. 2) 4.

³² Ebd.

Das Hirtenwort gliedert sich in drei Abschnitte:

- I. Wesen und Bedeutung der menschlichen Geschlechtlichkeit
- II. Allgemeine Weisungen für das sittliche Handeln des Menschen im Bereich der Geschlechtlichkeit
- III. Hinweise auf geschlechtsbedingte Reifungsstufen und Lebenssituationen

Nachdem die Aufgabe des Lehramtes im I. Punkt umschrieben wurde, nennt der II. Punkt ein anderes ekklesiologisches Moment: »Dadurch, daß die Gläubigen in ihrer Grundhaltung übereinstimmen und der Welt ein Zeugnis christlichen Lebens geben, leistet die Kirche zugleich einen wichtigen Dienst an der Gesellschaft³³.« Weiterhin wird als Aufgabe der Kirche genannt, »auch gegen den Trend der sogenannten öffentlichen Meinung ... mit Nachdruck an Ehrfurcht und Liebe, Askese und Verzicht (zu) erinnern³⁴.«

Mit Bezug auf Eph 5, 32 wird auf das einprägsame Bild der Verbindung Christi mit seiner Kirche hingewiesen, das sich gerade in der Gemeinschaft der Ehe ausdrückt. Der III. Punkt, der als eine konkrete Aufforderung für die Kirche die Sorge für den Nichtverheirateten enthält, schließt mit der Aufforderung: »Wir müssen im Gespräch über diese Frage bleiben. Wir laden alle dazu ein, denn wir alle sind davon betroffen. So könnte gerade durch unser gemeinsames Interesse die Hoffnung des Konzils sich verwirklichen, daß in Sachen des Glaubens und der Sitten eine allgemeine Übereinstimmung von Bischöfen, Priestern und Laien sich anbahnt (*Lumen gentium* Art. 12). Je einmütiger wir die Probleme mit ihren Schwierigkeiten bestehen, je gläubiger wir an unseren Grundüberzeugungen festhalten, je bereitwilliger wir neue und bessere Erkenntnisse in die Tat umsetzen, desto deutlicher werden wir erfahren, daß die christliche Einstellung nicht die Lebensentfaltung hindert, sondern eine Weisung zum wahren Glück des einzelnen und zur Ordnung der Gesellschaft ist³⁵.«

7. 5. ZUSAMMENFASSUNG

7. 5.1. *Die verschiedenen ekklesiologischen Elemente in den vier Dokumenten*

Bei der Zusammenschau der vier genannten Dokumente werden trotz des gemeinsamen Ziels einige unterschiedliche Akzente im ekklesiologischen Bereich sichtbar.

³³ Ebd. 8.

³⁴ Ebd. 9.

³⁵ Ebd. 15.

Das gemeinsame Ziel kann man mit Kardinal Döpfner so umreißen: »Schließlich geht es auch in diesen sexualethischen Fragen um die Zukunft des Menschen und der Gesellschaft. Die Kirche muß in dieser Auseinandersetzung – ob gelegen oder ungelegen – ihren Beitrag leisten³⁶.«

Formal fällt auf, daß zwar die drei »deutschen« Dokumente alle auf Konzilsaussagen oder andere Äußerungen des universalen Lehramtes eingehen, die Erklärung der Glaubenskongregation – bis auf den Hinweis zu Beginn – partikularkirchliche Überlegungen zu diesen Fragen nicht in ihre Aussagen mit einbezieht. Die drei »deutschen« Dokumente bieten eine mehr Elemente umfassende Ekklesiologie als sie in der römischen Erklärung zum Ausdruck kommt, wobei nicht übersehen werden kann, daß auch für das Arbeitspapier eine ekklesiologische Vertiefung sinnvoll wäre.

Zu diesen Elementen gehören:

1. Die vor allem im Synodenbeschuß deutliche Ausrichtung vom Grundsakrament Kirche her.
2. Das besonders im Hirtenbrief formulierte gemeinsame Interesse, in Fragen des Glaubens und der Sitten zu allgemeiner Übereinstimmung von Bischöfen, Priestern und Laien zu gelangen. Durch diese Auffassung kommt deutlich das Verständnis der Kirche als Volk Gottes zum Ausdruck. Die Bischöfe bitten auch ausdrücklich darum, um diesem gemeinsamen Auftrag gerecht werden zu können, miteinander im Gespräch zu bleiben.
3. Im Hirtenwort wird die Aufgabenstellung des Lehramtes, auch und gerade im Bezug zu den Erkenntnissen der Humanwissenschaften, präziser umschrieben. Zeigt sich schon in der Äußerung der Bischöfe ein behutsames Eingehen auf die Diskussion, die im Umfeld »Lehramt – Naturrecht« sich vollzieht, so wird dieser Punkt im Arbeitspapier noch deutlicher angesprochen, wenn auf die »Unsicherheit« vieler Christen auch im Bezug »auf die Verbindlichkeit und Glaubwürdigkeit lehr- und hirtenamtlicher Äußerungen der Kirche zu diesen Fragen in der Vergangenheit und Ge genwart« hingewiesen wird.
4. Die Bedeutung der Laien. Allen vier Dokumenten gilt sicher das Bemühen, die Probleme, die viele Christen mit diesen Fragen haben, einer Lösung zuzuführen. So formuliert z. B. die römische Erklärung: »Sicher muß man sich bei der seelsorglichen Betreuung dieser homosexuellen Menschen mit Verständnis annehmen und sie in der Hoffnung bestärken,

³⁶ Stellungnahme. A.a.O. 24. Selbstverständlich geht der Beschuß »Christlich gelebte Ehe und Familie« über den sexualethischen Bereich hinaus.

ihre persönlichen Schwierigkeiten und ihre soziale Absonderung zu überwinden³⁷.« Aber gerade diese Formulierung deutet die Richtung der Erklärung an, die auch im pastoralen Bereich singulär von oben nach unten spricht, wie es der Ausdruck »Betreuung« ausdrückt. Im Vergleich dazu eine Äußerung aus dem Hirtenbrief: »Wir alle müssen uns Gedanken machen, wie wir gerade in der Kirche den Nichtverheirateten gerecht werden³⁸.« Hier werden nach der Schilderung einer Problemlage alle aufgefordert, gemeinsam nach einer Lösung zu suchen.

Die enge Verbindung von Einzelnen und Gemeinde wird auch in dem Hinweis des Synodenbeschlusses deutlich, den wir zu Beginn von 7. 2.2. zitiert haben. So bleibt in dem Synodenbeschuß und im Hirtenbrief das Lehramt eingebettet, in das Gesamt des Volkes Gottes, ein Gesichtspunkt, der auch im Arbeitspapier nicht miteingebracht wurde.

7. 5.2. Einige ekklesiologische Hinweise in den Beschlüssen der Gemeinsamen Synode

Es kann an diesem Punkt nicht darum gehen, die ekklesiologischen Perspektiven der Gemeinsamen Synode darzustellen und zu würdigen. Für unseren Zusammenhang scheinen mir einige Punkte von Bedeutung zu sein:

1. Der Ausgangspunkt der Gemeinsamen Synode war, die Beschlüsse des II. Vatikanischen Konzils auf die Situation der Bundesrepublik Deutschland hin zu konkretisieren.

»Die ekklesiologischen Aussagen über die Kirche als das pilgernde Gottesvolk (LG 9–17), über die Kollegialität der Bischöfe (LG 18–27) und über die Stellung des Laien in der Kirche (LG 30–38; AA) haben zusammen mit der theologischen Aufwertung der Teilkirchen (vgl. z. B. SC 13, 42; LG 13, 23, 26; OE 2–5) maßgebend zur Wiederbelebung synodaler Strukturen beigetragen³⁹.«

2. Das in der Kirchenkonstitution zum Ausdruck gebrachte Verständnis vom Grundsakrament Kirche findet sich in sechs verschiedenen Beschlüssen. Neben dem Beschuß »Schwerpunkte heutiger Sakramentalpastoral«⁴⁰ und dem Beschuß »Christlich gelebte Ehe und Familie«, auf den wir bereits eingegangen sind⁴¹, sprechen die Beschlüsse »Der Beitrag der ka-

³⁷ Erklärung. A.a.O. Nr. 8.

³⁸ Hirtenbrief. A.a.O. 13.

³⁹ Offizielle Gesamtausgabe I. 26 (K. LEHMANN).

⁴⁰ »Die Kirche als die vom Heiligen Geist geeinte Gemeinschaft der Gläubigen ist für die Welt das bleibende Zeichen der Nähe und Liebe Gottes. So ist sie in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innerste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit. (LG 1)« (Offizielle Gesamtausgabe I. 241).

⁴¹ Siehe 7. 2.1.

tholischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland für Entwicklung und Frieden«⁴², »Die pastoralen Dienste in der Gemeinde«⁴³, »Pastorale Zusammenarbeit der Kirchen im Dienst an der christlichen Einheit«⁴⁴ und »Missionarischer Dienst an der Welt«⁴⁵ vom Grundsakrament Kirche.

Diese vielseitige Verwendung zeigt, daß das Verständnis vom Grundsakrament Kirche die verschiedenen Dimensionen der Beziehung Kirche – Welt zum Ausdruck bringt. So wird dieses Verständnis nicht nur im individualistischen Bereich (vornehmlich »Ehe und Familie«), sondern auch im sozialistischen Bereich (vornehmlich »Entwicklung und Frieden«) zum Ausdruck gebracht. Beide ebengenannten Beschlüsse haben immer eine individual- und sozialistische Dimension, die Gewichtung ist nur dem Gegenstand des Dokumentes gemäß unterschiedlich.

Auch die ökumenische und missionarische Dimension der Kirche findet in diesem Verständnis vom Grundsakrament Kirche ihren Ursprung. Dieser Ausgangspunkt der Kirchenkonstitutionen, der auf der Gemeinsamen Synode in so verschiedenen Zusammenhängen seinen Niederschlag fand, scheint am meisten geeignet, die von einer normativen Ethik, die universale Geltung beansprucht, geforderte Kommunikabilität in einem ekclesiologischen Bezugsrahmen auszudrücken.

Wenn diese, das Verständnis vom Grundsakrament Kirche beinhaltenden Gesichtspunkte (innigste Vereinigung mit Gott, Einheit der ganzen Menschheit) bedacht werden, dann wird auch die für die jeweilige konkrete Fragestellung unterschiedliche Gewichtung der beiden Punkte nicht zu einem Auseinanderfallen dieser beiden führen. Die Beschlüsse der Ge-

⁴² »Da die Kirche in Christus Zeichen und Werkzeug für die Einheit der ganzen Menschheit und für die tiefste Hoffnung der Menschen ist (LG 1, GS 21 und 93), wird von uns auch gefordert, sie selbst immer mehr zur friedensfördernden Kraft zu machen« (*Offizielle Gesamtausgabe I*. 498).

⁴³ Die Kirche »ist als ganze das priesterliche Volk Gottes (vgl. 1 Petr 2,9; Offb 20,6), das berufen ist, durch die Verkündigung des Evangeliums, durch die Feier der Sakramente und durch den Dienst an den Menschen die Macht und Liebe Gottes in Jesus Christus zu bezeugen. So ist sie als ganze ›gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit‹« (Ebd. 604).

⁴⁴ »Nach Aussage des II. Vatikanischen Konzils ist die Kirche ›in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innerste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit‹ (LG 1). Die Bestimmung, sichtbares Zeichen der Einheit zu sein, muß die Kirche also in der Weise verwirklichen, daß sie ›in ihren Strukturen und in ihrem Leben die ganze Mannigfaltigkeit der Geistesgaben, die ganze Vielfalt der von Christus erlösten Menschen sichtbar macht‹« (Ebd. 784).

⁴⁵ »Die Menschheit sehnt sich nach einer Welt, in der die Liebe den Haß, die Freiheit jede Knechtschaft, der Friede den Krieg, die Gerechtigkeit das Unrecht und Brüderlichkeit jede Unterdrückung überwinden. Jesus Christus ist die endgültige Antwort auf diese Sehnsucht ... Durch ihre Mission erweist sich die Kirche in besonderer Weise als das allumfassende Sakrament des Heils für die Welt« (Ebd. 824).

meinsamen Synode bieten dafür ein gutes Beispiel, so wenn gefordert wird, die Kirche müsse aus diesem Verständnis heraus »immer mehr zur friedensfördernden Kraft«⁴⁶ werden, oder wenn zu neuen Überlegungen aufgerufen wird, den Geschiedenen, die standesamtlich wiederverheiratet sind, zu helfen⁴⁷.

Dem Verständnis vom Grundsakrament Kirche wohnt auch die geistliche Dimension inne. Die »innigste Vereinigung mit Gott« drückt sich in Lob und Preis, in Anbetung, Dank und Bitte aus. K. Lehmann weist darauf hin, daß die »Synode als geistliches Ereignis« »ein grundlegendes Element der Wirklichkeit Synode«⁴⁸ war.

3. Die konziliaren Gesichtspunkte über die Kirche als pilgerndes Gottesvolk, über die Kollegialität der Bischöfe und über die Stellung des Laien mußten sich notwendigerweise in der Art und Weise der Beschußfassung widerspiegeln. Das in unserem Zusammenhang am meisten interessierende Dokument »Christlich gelebte Ehe und Familie« bietet hierfür ein wichtiges Beispiel. Gerade bei dem Urteil über die Methode der Empfängnisregelung kam sowohl der von der Sachkommission ursprünglich ausgearbeitete Vorschlag wie der darauf folgende Einwand der Bischöfe, die sich in diesem Punkt auf Artikel 13, 3 des Status⁴⁹ beriefen, in der Beschußfassung nicht voll zum Tragen. Die Sachkommission legte daraufhin eine neue Formulierung vor, der auch die Bischöfe zustimmten⁵⁰.

Die Debatte über den Beschuß »Christlich gelebte Ehe und Familie«⁵¹ zeigte, wie schwierig und mühsam der Prozeß war, um zu einer Übereinstimmung zu gelangen. Zugleich wurde aber auch etwas von dieser ekclasiellen Vollzugsgemeinschaft deutlich, wie sie bei der Normenfindung von allen Gliedern des Gottesvolkes und den Theologen wie Bischöfen je nach ihrem Dienst innerhalb dieses Gottesvolkes gefordert ist. Insofern leistete die Synode auch in diesem Punkt einen Beitrag zur Verwirklichung des in der Kirchenkonstitution zugrundegelegten Kirchenverständnisses. Wie die Protokolle zu diesem Beschuß zeigen, hatten gerade verschiedene Professoren eine vermittelnde Position inne zwischen dem »Zeugnis engagierter Christen« und den Bischöfen, ohne die der Beschuß nicht zustan-

⁴⁶ S. Anm. 42.

⁴⁷ S. Anm. 20.

⁴⁸ *Offizielle Gesamtausgabe* I. 55.

⁴⁹ »Erklärt die Deutsche Bischofskonferenz, daß sie einer Vorlage aus Gründen der verbindlichen Glaubens- und Sittenlehre der Kirche nicht zustimmen kann, so ist zu dieser Vorlage eine Beschußfassung der Vollversammlung der Synode nicht möglich. Eine erneute Verweisung der Sachfrage an die zuständige Sachkommission zur Erarbeitung einer neuen Vorlage ist damit nicht ausgeschlossen« (Ebd. 860).

⁵⁰ Ebd. 418/419 (F. BÖCKLE).

⁵¹ Vgl. die Wortprotokolle in: DER SEKRETÄR DER GEMEINSAMEN SYNODE DER BISTÜMER IN DER BUNDESREPUBLIK DEUTSCHLAND, Hrsg., Band V. 79–135 und Band VII. 61–130.

degekommen wäre. Daß dieser ekklesiale Vollzug auch auf das Amtsverständnis nicht ohne Einfluß geblieben ist, zeigt der Beschuß »*Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit*«.

Unter dem Punkt »*Das Volk Gottes als Träger der Hoffnung*« heißt es: »Das alles bedeutet freilich auch, daß die Amtsträger in unserer Kirche, die ›bestellten Zeugen‹, heute mehr denn je dem Volk Gottes eine besondere Aufnahmebereitschaft und Empfänglichkeit schulden für die verschiedensten Formen und Träger des Zeugnisses gelebter Hoffnung, praktizierter Nachfolge inmitten unserer Kirche und nicht selten auch in ihren institutionellen Randzonen. Gewiß werden sie schließlich immer zu prüfen und zu scheiden haben, aber eben nicht nur kritisch musternd, sondern auch mit Gespür für alles, was uns in den Stand setzt, unsere Hoffnung anschaulich und ansteckend zu leben und nicht nur von ihr zu reden. Das Amt in der Kirche, das unter dem Gesetz des Geistes Gottes steht, hat schließlich nicht nur die Pflicht, falschem Geist zu wehren, die Geister zu scheiden, sondern auch die Pflicht, den Geist zu suchen und mit seiner un-kalkulierbaren, oft unbequemen Spontanität immer neu zu rechnen⁵².«

Bei allem Respekt vor der römischen Erklärung und der Würdigung, daß sie sich nur zu einigen Fragen der Sexualethik äußern will, kann nicht übersehen werden, daß die ekklesiologischen Aussagen vor allem des Hirtenwortes und des Synodenbeschlusses auf dem Hintergrund konziliärer ekklesiologischer Ausführungen reicher und umfassender sind, als die der römischen Erklärung.

⁵² *Offizielle Gesamtausgabe* I. 103.

8. ZUSAMMENFASSUNG

Zum Abschluß unserer Untersuchung wollen wir zuerst die verschiedenen Linien der einzelnen zeitlichen Abschnitte wie damit verbunden der inhaltlichen Probleme zusammenfassend würdigen. Das *Verhältnis von Dogmatik und Moraltheologie* soll dem Gegenstand der Untersuchung gemäß noch einmal gesondert zur Sprache gebracht werden. In einem dritten und letzten Punkt versuchen wir, unter dem von F. Böckle geprägten Begriff »*Zeugnis engagierter Christen*« einige Folgerungen aus dem Ergebnis der Arbeit zu formulieren.

8. 1. ZUSAMMENFASSENDE WÜRDIGUNG

Ausgangspunkt unserer Untersuchung war der in der gegenwärtigen Moraltheologie verschiedentlich vorgebrachte Wunsch – u. a. von J. Fuchs und H. Kramer –, der Moraltheologie eine »*ekklesiologische Fundierung*« zu geben bzw. strittige Probleme wie das Verhältnis *Lehramt – Naturgesetz (Naturrecht)* einer Lösung zuzuführen. Diese Aufforderung implizierte eine Anfrage an die Dogmatik. Sinn und Ziel dieser Untersuchung war es nicht, diese beiden Komplexe, die eng miteinander verbunden sind, primär in systematischer Absicht anzugehen. Es sollte vielmehr der gegenwärtige Diskussionsstand auf dem Hintergrund der historischen Entwicklung dargestellt und damit verbunden systematisch gewürdigt werden. Als Zeitraum bot sich die Zeit seit der Jahrhundertwende an, da dort einerseits eine Diskussion über das Selbstverständnis der Moraltheologie aufbrach, andererseits – besonders bei den Lehrbüchern – die Übereinstimmung in den Grundlagen sehr groß war. Die Beschränkung der Untersuchung auf den deutschsprachigen Raum ließ sich von der Intensität der Diskussion in diesem Raum rechtfertigen. Methodisch empfahl es sich, die verschiedenen Autoren selbst zu Wort kommen zu lassen, um auch deutlich werden zu lassen, in welchem Zusammenhang ekklesiologische Themen und Aussagen beim jeweiligen Autor behandelt werden.

Die Gliederung der Arbeit ging vom zeitgeschichtlichen Ablauf aus, ist aber besonders in den Abschnitten seit dem II. Vatikanischen Konzil von systematischen Gesichtspunkten geprägt. Als Leitfaden diente für die beiden ersten Kapitel die Übersicht von J.G. Ziegler. Sowohl seine Übersicht¹ – wie

¹ Siehe Einleitung Anm. 4.

auch die Arbeit von E. Hirschbrich² – erwähnen kein ekklesiologisches Thema, das zu dieser Zeit von Bedeutung gewesen wäre. Als Ergebnis der Zeit der Grundsatzdebatten können wir festhalten, daß das Thema *Kirche* für die Moraltheologen *kein zu erörterndes Problem* war. Die Kirche bildete den unbefragten Rahmen, innerhalb dessen sich die Auseinandersetzung vollzog. Die Gesetzgebungsvollmacht der Kirche prägte auch die Moraltheologie, die sehr stark – von diesem *iuridisch durchdrungenen Kirchenverständnis* her verständlich – apologetische Züge aufwies. Der innere Zusammenhang von Kirchenbild und Argumentationsweise der Moraltheologie ist von daher unübersehbar. Da die Moraltheologie in diesem Zeitraum sich oft als eine Moral für den Beichtstuhl verstand, überwog in ihrer Darstellung das praktisch funktionale Moment.

Eine Veränderung ergab sich für das Kirchenverständnis in der Zeit der Neukonzipierung der Handbücher, die durch das Werk von F. Tillmann³ eingeleitet wurde. F. Tillmann versuchte anhand der *Idee der Nachfolge Christi*, die Moraltheologie aufzubauen. Diese Idee war ohne das *Bild vom mystischen Leib Christi*, das gerade in der vorkonziliaren Epoche durch die Enzyklika Pius XII. in besonders hohem Ansehen stand, nicht zu verwirklichen. Mit diesem Ansatz war in der Moraltheologie ein Durchbruch erzielt worden. Denn auch die Kritiker von F. Tillmann wie auch darauffolgende Ansätze entwickelten ihre Überlegungen von einer Leitidee her, wie O. Schilling vom *Caritasprinzip*⁴, J. Stelzenberger von der *Idee der Königsherrschaft Jesu*⁵ oder B. Häring unter der Überschrift »Das Gesetz Christi⁶.« Das praktische Moment, Hilfen dem Priester für den Beichtstuhl zu geben, trat hinter der Absicht zurück, aus der Mitte des Glaubens heraus, der Offenbarung Gottes in Jesus Christus, das sittliche Handeln des Menschen aufzuweisen. Ohne frühere Autoren, die – wie J. Mausbach z. B. oder für das 19. Jahrhundert F.X. Linsemann z. B. – fundierte theologische Entwürfe boten, zu gering zu achten, darf doch festgehalten werden, daß die Zeit von etwa 1930 an in der Moraltheologie insgesamt stärker theologisch argumentierte. Dabei kann auch hier die wechselseitige Bedingung von moraltheologischem Grundansatz und ekklesiologischer Aussage gesehen werden.

Das *Bild vom mystischen Leib Christi* war sicher die zentrale ekklesiiale Betrachtungsweise, auch wenn nicht alle Autoren dieses Bild verwandten. Die vertiefte theologische Begründung der Moraltheologie hatte *keineswegs* eine problematisierte Auseinandersetzung mit einzelnen für die Moraltheologie relevanten ekklesiologischen Themen zur Folge. Wenn von der Kirche gesprochen wurde, so war meist das Lehramt gemeint.

² Ebd.

³ Siehe Kap. 2. Anm. 27.

⁴ Siehe Kap. 2. Anm. 100.

⁵ Siehe Kap. 2. Anm. 131.

⁶ Siehe Kap. 2. Anm. 139.

Im Ausklang dieses Zeitabschnittes kamen aber zwei Aspekte zum Vorschein, die durch das Konzil gleichsam ihre Bestätigung fanden und auch heute von Bedeutung sind. Zu denken ist hier einmal an das von B. Häring damals vorsichtig angedeutete Verständnis von der *Kirche als Quasi-Sakrament*, zum andern an das besonders von R. Hofmann und R. Egenter ausgeführte Verständnis vom »*gläubig sittlichen Gesamtbewußtsein*« als theologischer Quelle⁷.

Besonders der letztgenannte Gesichtspunkt öffnete die moraltheologische Betrachtungsweise im ekklesiologischen Bereich auf das Bewußtsein aller Glieder im Volke Gottes hin. Es erscheint von daher nur konsequent, daß in dieser Richtung dann später auch die Beziehung und die Kompetenz der verschiedenen Dienste und Ämter diskutiert wurde.

Mit dem Begriff des *Volkes Gottes* haben wir bereits auf einen *Zentralbegriff* des Kirchenverständnisses des II. Vatikanischen Konzils, wie er in der dogmatischen Konstitution »*Lumen Gentium*« entfaltet wurde, vorgegriffen. Das II. Vatikanische Konzil eröffnete auch für die Moraltheologie einige neue bedeutsame Wege. Für unseren Zusammenhang ist hier weniger an die Ausführung im Dekret »*Optatam Totius*« zu denken, sondern die enge Verbindung der dogmatischen Konstitution mit der Pastoralkonstitution zu beachten.

Der Ausgangspunkt der dogmatischen Konstitution ist das Verständnis vom *Grundsakrament Kirche*, das die Merkmale »*innigste Vereinigung mit Gott*« und »*Einheit der ganzen Menschheit*« trägt. Mit dem Verständnis vom Grundsakrament soll das ganze kirchliche Geschehen sakramental gedeutet werden. Die enge Verbindung von Leib Christi und Volk Gottes auf das Mysterium der Kirche hin läßt die Kirche als eine Wirklichkeit erscheinen, die in keinem Bild eingefangen werden kann und nur in Christus, dem Licht der Völker, begründet ist. Das Bild vom pilgernden Volk Gottes drückt die Einheit aller Glieder aus. Bischöfe, Priester, Ordensleute und Laien bilden eine Einheit in Christus, erfüllen aber aufgrund ihrer unterschiedlichen Sendung verschiedene Dienste in der Kirche. Das Lehramt der Bischöfe ist so bei seinem spezifischen Eigengewicht eingebettet in das Gesamt des Volkes Gottes. Mit dem Bild vom Volk Gottes wird aber noch eine andere Komponente sichtbar, die in der Pastoralkonstitution ihre Entfaltung findet. Die universelle Dimension der Kirche scheint auf, die zum *sacramentum mundi* wird. Stichworte wie »*Öffnung zur Welt*«, »*Kommunikabilität von zwischenmenschlichen Normen*« haben hier ihre theologische Wurzel. Weil Gott in Jesus für alle Menschen in diese Welt gekommen ist, hat das Volk Gottes eine universale Sendung. Der Dialog mit allen Menschen guten Willens erfordert von daher im Bereich der zwischenmenschlichen Normen die Fähigkeit,

⁷ Siehe Kap. 2. Anm. 24 und 221.

diese Normen begründen zu können. Diese Begründung braucht für die Nichtchristen nicht zwingend zu sein, aber sie muß plausibel sein. Beide Dokumente – dies ist ein wesentliches Ergebnis der nachkonkiliaren Diskussion – müssen *aufeinanderzugelesen* werden. Leitender Gedanke aus den Konzilstexten für uns war, inwieweit in der Grundlagendiskussion dieses Verständnis, das besonders in der Zuordnung von »*Lumen Gentium*« und »*Gaudium et Spes*« zum Ausdruck kam, seinen Niederschlag fand. Weiterführend könnte man das Gemeinte mit einem Wort von J. Ratzinger umschreiben: Es geht um eine »Entdeckung des wirklichen Konzils im Angesicht des jetzt Erfahrenen⁸.«

Da das Konzil mehrfach auf die Rückbindung allen theologischen Redens an die Aussagen der Schrift verwies, dies in »*Optatam Totius*« (Nr. 16) besonders auch den Moraltheologen auftrug, erwies es sich als sinnvoll und notwendig, auf die Ergebnisse der Exegese zu unserem Fragepunkt hinzuweisen. Besonders H. Schürmann hat in verschiedenen Beiträgen⁹ darauf hingewiesen, daß das *Ethos* des Neuen Testamentes wesentlich *Gemeindeethos* sei. Für die Moraltheologie war ein wesentlicher Begriff, um die notwendige »Öffnung zur Welt« durchzuführen, das Naturrecht. Gerade an diesem Punkt aber entpuppte sich die schwierigste Diskussion für die Kirche. Durch die Enzyklika »*Humanae Vitae*« entscheidend angestoßen, wurde seitdem das Verhältnis Lehramt – Naturrecht erörtert. Wir können festhalten, daß dieses Problem das entscheidende ekklesiologische Problem innerhalb der Moraltheologie geblieben ist. Dies bis heute wohl noch nicht befriedigt gelöste Problem bezieht sich auf zwei Fragebereiche.

Zum einen geht es um den Punkt, wie das kirchliche Lehramt zu sittlichen Fragen Stellung nehmen soll. Zu diesem Punkt gehört auch die Beziehung zwischen dem universalen Lehr- und Hirtenamt des Papstes und dem der Bischöfe. Die Mehrdimensionalität der Konzilstexte scheint gerade bei den päpstlichen Äußerungen zu sittlichen Fragen nicht mehr zum Tragen gekommen zu sein. In diesem Zusammenhang ist auch die aktive Rolle des ganzen Gottesvolkes bei der Findung sittlicher Normen noch nicht befriedigend gelöst.

Zum andern geht es um die Beziehung von Offenbarung und Naturrecht. Auf die enge Verbindung von den daraus folgenden Glaubens- und Naturrechtssätzen trotz der Unterschiedenheit haben vor allem K. Demmer¹⁰ und F. Böckle¹¹ hingewiesen. Die geschichtliche Bedingtheit naturrechtlichen Sprechens des kirchlichen Lehramtes ist in diesem Zusammenhang ein wesentliches Ergebnis der moraltheologischen Forschung gewesen.

⁸ Siehe Kap. 3. Anm. 43.

⁹ Siehe Kap. 4. Anm. 1.

¹⁰ Siehe Kap. 5. Anm. 103.

¹¹ Siehe Kap. 5. Anm. 60.

Untrennbar mit der Naturrechtsfrage verbunden – gleichsam auch ein durch die Aufforderung der »Offnung zur Welt« mit initierter Prozeß – stellte sich für die Moraltheologie sehr bald das Problem: Was haben wir als Christen in den Dialog mit allen Menschen guten Willens miteinzubringen? Oder anders gefragt: Was ist das Proprium, das Spezifische christlicher Sittlichkeit? Dieses Problem war eigentlich *die Zentralfrage* der Moraltheologie in der nachkonziliaren Zeit. Diese Grundfrage führte zu einer sehr intensiven Diskussion, in deren Verlauf wohl nicht ganz präzis sich Vertreter der »autonomen Moral im christlichen Kontext« und der »Glaubensethik« gegenüberstanden. Wie die Ausführungen des Moraltheologenkongreß 1977 in Fribourg zeigen¹², scheint die Diskussion in dieser Frage langsam einem – vorläufigen – Ende entgegenzugehen.

Wir haben für unsere Untersuchung versucht, diese Diskussion unter zwei Gesichtspunkten zu würdigen: 1. Welcher Art ist der Zusammenhang zwischen dem Grundansatz in der Propriumsdiskussion und dem geäußerten Kirchenverständnis? 2. Wie ist dieses Kirchenverständnis hinsichtlich der ekklesiologischen Aussagen von »*Lumen Gentium*« in Verbindung mit »*Gaudium et Spes*« zu ordnen?

In der Diskussion zwischen den Vertretern der »autonomen Moral im christlichen Kontext« und der »Glaubensethik«¹³ scheint uns durchaus eine *Vermittlung* möglich. Grundlage wäre auch hier ein Kirchenverständnis, wie es J. Ratzinger in diese Diskussion, an der sich verschiedene Dogmatiker beteiligt haben, miteingebracht hat, das wesentlich von der Kirchenkonstitution geprägt ist¹⁴.

Die Gnade Gottes, die uns im »Sakrament der Kirche« geschenkt wird, wird somit zum Boden, auf dem sich das sittliche Handeln des Christen entfalten kann. Die praktische Normierung im zwischenmenschlichen Bereich ist Aufgabe der Vernunft, die sich aber zugleich der Rückgebundenheit an das Geschenk des Glaubens bewußt sein muß. Auch hier bleibt es die beständige Aufgabe, zu erforschen, wie der Glaube auf das konkrete sittliche Handeln einwirkt, so daß es zugleich *menschlich* und, *ohne* aus menschlichem Erkennen herauszufallen, *unterscheidend christlich* sei.

Die letztgenannte Formulierung, die im Anschluß an F. Böckle verwandt wird¹⁵, markiert gleichsam die beiden Eckpfosten, zwischen denen sich die

¹² Siehe Kap. 6. Anm. 238.

¹³ Auf einige Dogmatiker – L. SCHEFFCZYCK, H. U. v. BALTHASAR und J. RATZINGER – sind wir unter 6. 4.2. eingegangen. Auch H. KÜNG behandelt in seinem Buch »*Christ sein*«. München Zürich 1974. 520–544 die Frage nach dem Proprium der christlichen Ethik. Er kritisiert allerdings nicht, wie die in 6. 4.2. angeführten Autoren die »autonome Moral im christlichen Kontext«, sondern macht sich weitgehend ihre Ergebnisse zu eigen.

¹⁴ Siehe Kap. 6. Anm. 87.

¹⁵ Siehe Kap. 6. Anm. 25.

christliche Ethik zu bewegen hat und ohne die sie nicht mehr christliche Ethik genannt werden kann. Dieses gegenseitige Beziehungsfeld ist von F. Furger unter Hinweis auf J. Fuchs mit der *transzendentalen* und *kategorialen* Dimension sittlichen Handelns umschrieben worden¹⁶, ein Aspekt, der auch für das Verhältnis von Dogmatik und Moraltheologie bedeutsam ist.

Die Mehrdimensionalität der ekklesiologischen Aussagen am deutlichsten im moraltheologischen Ansatz zum Ausdruck gebracht zu haben, scheint mir bei F. Böckle der Fall zu sein. Besonders F. Böckle hat im Zusammenhang des Kirchenverständnisses vom »*Zeugnis engagierter Christen*«¹⁷ gesprochen, einem Begriff, der das konziliare Verständnis durchaus weiterführt. Wie wir schon in der Zusammenfassung zu Punkt 6 festgestellt haben, können wir auch in der Diskussion um das Proprium der christlichen Ethik eine enge Verbindung vom eigenen Verständnis von Moraltheologie und dem jeweiligen Kirchenverständnis sehen.

Vielleicht dürfen wir an dieser Stelle noch einen Schritt weitergehen. Einerseits haben wir in der Untersuchung verschiedentlich darauf hingewiesen, daß die Frage nach dem Kirchenverständnis kein zentrales Problem für die Moraltheologen ist. Dies haben nicht nur die verschiedenen von uns erwähnten Forschungsberichte gezeigt, sondern dies können wir auch anhand der eigenen Untersuchung bestätigen. Andererseits haben wir feststellen können, daß das oft nur andeutungsweise und eher implizit ausgeführte Kirchenverständnis ein *verlässlicher Indikator* ist für die Art und Weise, wie Moraltheologie betrieben wird.

Wie wir in Kapitel 7 sahen, gilt dies auch für lehramtliche Erklärungen. So mußten wir sehen, daß bei einem Vergleich neuerer lehramtlicher Dokumente die ekklesialen Dimensionen unterschiedlich entfaltet waren, was für die Konsequenzen im ethischen Bereich nicht ohne Folgen blieb.

Darüberhinaus hat die Untersuchung zu zeigen gesucht, daß ein vom II. Vatikanischen Konzil her geprägtes Kirchenverständnis hilfreich sein kann, die Grundlagendiskussion in der Moraltheologie zu befrieden. Dies wollen wir abschließend am Verhältnis Dogmatik – Moraltheologie und unter der Überschrift »*Zeugnis engagierter Christen*« verdeutlichen.

8.2 ZUM VERHÄLTNIS DOGMATIK – MORALTHEOLOGIE

Wie wir bereits gezeigt haben, war die Verhältnisbestimmung von Dogmatik und Moraltheologie weitgehend ein Thema der Moraltheologen. Der Grund lag in dem Bewußtsein der Moraltheologen, ihren wissenschaftlichen Charakter als einer verhältnismäßig neuen theologischen Disziplin aufzuweisen.

¹⁶ Siehe Kap. 6. Anm. 125.

¹⁷ Siehe Kap. 6. Anm. 229.

Fast schon schematisch wurde die enge Beziehung von Dogmatik und Moraltheologie betont, die beide zusammen die systematische Theologie bilden. Die Dogmatik wurde als Voraussetzung der Moraltheologie beschrieben. Sie wird als *regula credendorum* bezeichnet, im Unterschied zur Moraltheologie, die als *regula agendorum* verstanden wird. Auch die Aussage des Tübinger Theologen J.S. Drey, die Moraltheologie sei »umgewandte Dogmatik«, findet bis in die Gegenwart hinein Beachtung¹⁸.

Der in Kapitel 2 angestellte Vergleich der Verhältnisbestimmung von Moraltheologie und Dogmatik zeigt deutlich die bis in die Zeit des Konzils hinein fast unveränderte Aufgabenbeschreibung beider Disziplinen. Es entsprach auch dem Kirchenverständnis um die Jahrhundertwende, daß die Kirche nicht unter der Überschrift Dogmatik – Moral, sondern Moral – Rechtswissenschaft erwähnt wurde. Die enge Beziehung beider Disziplinen wurde auch durch die Forderung betont: »Die Krise der Moraltheologie ist behebbar, wenn sich diese als dogmatische Theologie versteht¹⁹.«

Dieser Weg hat sich als *nicht* gangbar erwiesen. Die Gründe brauchen hier im einzelnen nicht aufgeführt zu werden. Durch die Auseinandersetzung mit anderen Wissenschaften – eine Folge des Versuches, in einen längst überfälligen Dialog zu treten – wurde die ganze Theologie auf ihre Grundlagen hin befragt. Dieser Prozeß der Selbstfindung und des eigenen Selbstverständnisses durchzog daraufhin alle theologischen Disziplinen.

Der Versuch, durch Anleihen bei einer anderen theologischen Disziplin die eigenen Schwierigkeiten zu meistern, erwies sich von daher als wenig erfolgversprechend. Die Moraltheologie hat auch in den letzten zehn –, fünfzehn Jahren durchgängig einen anderen Weg beschritten. Die geforderte Kommunikabilität der Normen zwischenmenschlichen Verhaltens hatte zur Folge, daß sich die Moraltheologen wesentlich auch mit Ergebnissen und Methoden anderer, für das sittliche Handeln bedeutsamer Wissenschaften befassen mußten. Um die damit auch veränderte Aufgabenstellung der eigenen Disziplin deutlich zu machen, wurde verschiedentlich auch die Bezeichnung Moraltheologie geändert. So sprach man von Theologischer Ethik, um einerseits das Verbindende zu allen anderen Formen der Ethik (biologischer, verhaltenforschungsmäßiger, philosophischer Art) zu unterstreichen, andererseits den eigenen Ansatzpunkt im Wort »theologisch« miteinzubringen. Zugleich sollte wohl auch einer Einschränkung auf das Konfessionstypische gewehrt werden. So nennt sich auch das von mehreren Autoren der beiden großen Konfessionen in Deutschland herausgegebene Handbuch »Handbuch der

¹⁸ Siehe u. a. A. AUER, *Autonome Moral und christlicher Glaube*. A.a.O. Kap. 6. Anm. 6 (1977); W. KORFF, *Objektive Wirkfaktoren des Geltungsanspruchs von Normen: das Sanktionsgefüge und das Legitimationsgefüge*, in: A. HERTZ, u. a., Hrsg., *Handbuch der christlichen Ethik*. Bd. 1. A.a.O. 145.

¹⁹ Siehe Kap. 2. Anm. 24.

christlichen Ethik«. Am deutlichsten hat, wie wir gesehen haben, D. Mieth diese Entwicklung gekennzeichnet, der den Unterschied von Moraltheologie und Theologischer Ethik durch ein »demgegenüber« zum Ausdruck bringt²⁰. Auch wenn diese Unterscheidung in dieser Form von den anderen Moraltheologen nicht übernommen wurde, so wurde aber doch auf die Eigenstruktur der Aussagen kategorialen Verhaltens immer wieder hingewiesen. Hier wäre neben J. Fuchs und F. Böckle besonders F. Furger zu nennen²¹. Mit der Diskussion um das Proprium der christlichen Ethik kam selbstverständlich auch die Beziehung zur Dogmatik in den Blick. Von hoherem Wert für die Moraltheologie ist die Deutung des biblischen Befundes mittels der Exegese. Besonders der bereits mehrfach erwähnte Beitrag von F. Furger machte die neueren Ansätze in der Christologie für die Moraltheologie fruchtbar.

Mir scheint, daß die enge Beziehung wie aber auch Unterschiedenheit von Dogmatik und Moraltheologie durch das Verständnis vom Grundsakrament Kirche her zum Ausdruck gebracht werden könnte. Der Dogmatik kommt es stärker zu, den *Glaubensgrund*, der in den beiden Bezugsgrößen »innigste Vereinigung mit Gott« und »Einheit der ganzen Menschheit« aufscheint, zu beschreiben. Die Moraltheologie hat dann die Aufgabe, die *Glaubenspraxis* zu formulieren, die ihrerseits wieder den Glaubensgrund mitprägt.

Mit dieser Deutung des Verhältnisses von Dogmatik und Moraltheologie vom Grundsakrament Kirche her, wäre das transzendentale wie das kategoriale Element in eine sehr enge Beziehung zueinander gebracht, ohne ineinander aufzugehen. Dies scheint mir eine mögliche Konsequenz aus der inkarnatorischen Struktur jeder Theologie zu sein.

Der 1. Johannesbrief, der ganz von dieser Struktur geprägt ist, bringt dies in der engen Beziehung von Gottes- und Nächstenliebe zum Ausdruck. Die Aufforderung, »einander zu lieben«, ist in der Liebe Gottes zu uns Menschen begründet (1 Joh 4, 7). Die Liebe zu Gott ist für den nicht möglich, der seinen Bruder nicht liebt. Gott ist der letzte Urgrund der Liebe, denn »Gott ist Liebe« (1 Joh 4, 16).

In der Mahnung, »einander zu lieben«, ist ein »Moment von unten« mit einem eminent praktischen Gewicht enthalten, das zum Glauben unabdingbar gehört.

Man kann daher von einem *komplementären* Verhältnis von Dogmatik und Moraltheologie sprechen. Zugleich wäre mit diesem vom Grundsakrament Kirche her geprägten Verständnis der theologische Ansatz im ethischen Bereich unverwechselbar zum Ausdruck gebracht, ohne die kategoriale Eigenstruktur sittlicher Aussagen im zwischenmenschlichen Bereich aufzuheben.

²⁰ Siehe Kap. 6. Anm. 35.

²¹ Siehe Kap. 6. Anm. 125.

In dieser Richtung ist auch die Antwort zu suchen auf die u. a. von H. Schürmann gestellte Frage: Hat die Kirche ein »Mehr« an sittlicher Erkenntnis, daß auch dann etwas zu tun ist, wenn es theoretisch nicht mit letzter Gewißheit erfaßt werden kann²²? Wir sagten bereits im Anschluß an F. Böckle, daß Normen zwischenmenschlichen Verhaltens vernünftig sein müssen, argumentativ aufzuweisen sind. Dies braucht aber keineswegs für alle zwingend zu sein.

Es wird sicher sehr viele Gründe geben, einsichtig zu machen, daß zur Ehe wesentlich die Treue gehört. Diese Gründe sind für viele Menschen keineswegs zwingend. Für den Christen gewinnen aber diese Gründe durch Wort, Werk und Geschick Jesu Christi einen *Unbedingungsanspruch*.

Dies zeigt, daß für den Christen und infolgedessen auch für die Moraltheologie die Vernunft nicht isoliert von der glaubenden Hingabe zum Ausdruck kommen kann. Deshalb spricht man auch in Anlehnung an Thomas von Aquin von der *im Glauben erleuchteten Vernunft*. B. Schüller hat dies zutreffend in der engen Verbindung von Glauben als *Erkenntnisweise* und Glauben als *Gehorsam* dargestellt²³. Als biblisches Urbild dient für diesen Glauben, zu dem beides gehört, wie H. U. v. Balthasar sehr nachdenkenswert ausgeführt hat, die Gottesmutter Maria²⁴.

Könnten nicht diese beiden Glaubensweisen, denen durchaus die beiden genannten Elemente im Verständnis vom Grundsakrament Kirche korrespondieren, auch zutreffend die beiden Pole bezeichnen, um die Dogmatik und Moraltheologie kreisen? Schwergewichtig, aber keineswegs einseitig, hätte die Dogmatik vom Glauben als Gehorsam auszugehen. In diesem Rahmen sind primär Aussagen über die Schöpfung, Menschwerdung und Erlösung zu sehen, die dann ihrerseits wieder vernünftig, d. h. logisch-konsistent aufzuweisen wären. Die Moraltheologie, die sich im Grundansatz mit den beiden Fragen – Warum sollen wir? und: Was sollen wir? – auseinanderzusetzen hat, stößt bei der notwendigen und selbständigen Argumentation auf die Frage nach den Werten und Gütern.

Bei der Frage nach der Bedeutung des Wortes Treue z. B. wird – ohne Minderung der Argumentation – das Geprägtsein der Treue Gottes in Jesus Christus durchschlagend sein. Gerade hierin liegt das *Spezifische* der christlichen Ethik, daß sie, ohne erkenntnismäßig aus menschlichem Verstehen herauszufallen, menschlich und zugleich spezifisch christlich ist.

Insofern liegt das »Mehr« in der Bedeutung, die der Christ den dem Handeln vorgegebenen Gütern und Werten gibt. Dies fließt in die Begründung sittlicher Normen ein, ohne aber ihre Struktur als allen Menschen zugängliche oder, anders gesagt, ihre Kommunikabilität zu beeinträchtigen.

²² Siehe im Text 4. 1.

²³ Siehe Kap. 6. Anm. 101.

²⁴ *Der dreifache Kranz. Das Heil der Welt im Mariengebet*. Einsiedeln 1977.

Das vom konziliaren Verständnis vom Grundsakrament Kirche her umschriebene Verhältnis von Dogmatik und Moraltheologie scheint mir auch von der Antrittsenzyklike Johannes Pauls II. »*Redemptor Hominis*«²⁵ weiter akzentuiert werden zu können.

Das Kirchenverständnis der Enzyklike ist ganz von der sakralen Auffassung der Kirchenkonstitution her durchdrungen. Die Kennzeichnung der Kirche als »das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit« (*LG* 1) findet sich dreimal in der Enzyklike²⁶. Die reich an den konziliaren Texten entfaltete Ekklesiologie kommt in allen Teilen der Enzyklike zum Ausdruck. Auf dem Geheimnis der Kirche aufbauend, wird die vielschichtige Beziehung zur Welt umschrieben. Johannes Paul II., der maßgeblich an der Pastoralkonstitution mitgewirkt hat, bezieht sich immer wieder auf diese Konstitution, um die Bedeutung, die Würde des Menschen und die damit verbundenen Pflichten und Aufgaben zu betonen²⁷. Der Enzyklike ist es daher in besonders starkem Maße eigen, die verschiedenen Aspekte im Zusammenhang zu betrachten. Entscheidende Menschheitsaufgaben – wie z. B. die Sicherung des Friedens, Umweltprobleme, Entwicklung der Völker –, um nur einige zu nennen, werden immer wieder christologisch und ekklesiologisch rückgebunden und vertieft. Dies kommt besonders zu Beginn des IV. Kapitels »*Die Sendung der Kirche und das Schicksal des Menschen*« zum Ausdruck, wenn der Papst schreibt: »Dieser notwendig summarische Blick auf die Situation des Menschen in der Welt von heute (gemeint sind die oben skizzierten Probleme), lässt uns Herzen und Gedanken noch mehr auf Jesus Christus, auf das Geheimnis der Erlösung richten, dem das Problem des Menschen mit der starken Kraft der Wahrheit und Liebe eingeprägt ist. Wenn Christus ›sich gewissermaßen mit jedem Menschen vereinigt hat‹, so lebt auch die Kirche, indem sie in den reichen allumfassenden Sinngehalt und das Innerste dieses Geheimnisses vordringt, noch tiefer ihre eigene Natur und Sendung. Nicht umsonst spricht der Apostel Paulus vom Leib Christi, der die Kirche ist« (Nr. 18).

Die wechselseitige Durchdringung von der *Sendung der Kirche*, die in Christus begründet liegt, und dem *Schicksal der Menschen*, das zum Handeln auffordert, ist für die Enzyklike charakteristisch.

Abschließend wollen wir noch einige Folgerungen, die sich aus dem Bild des Volkes Gottes ergeben, zur Sprache bringen.

²⁵ Enzyklike »*Redemptor Hominis*« 4. März 1979, in: SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ, Hrsg., *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls*. 6. Bonn.

²⁶ Ebd. Nr. 3, Nr. 7, Nr. 18.

²⁷ Vgl. ebd. Nr. 13, Nr. 15, Nr. 17, Nr. 18.

8. 3. DAS »ZEUGNIS ENGAGIERTER CHRISTEN«

Einer der grundlegenden Gedanken der Kirchenkonstitution ist es, wie wir gesehen haben, daß gerade durch das Bild vom Volk Gottes, das zusammen mit dem Bild des Leibes Christi wesentlich das Geheimnis der Kirche umschreibt, die *Einheit aller Glaubenden* zum Ausdruck kommt, die alle zuerst Hörende und Empfangende des Wortes Gottes sind.

Mit diesem Verständnis war keineswegs eine unterschiedslose Gleichheit in Aufgabe und Sendung zum Ausdruck gebracht, sondern damit wurde zu Recht das allen Christen Gemeinsame betont, das im gemeinsamen Glauben an den einen Herrn und in der Taufe begründet liegt.

Die Akzentverschiebung innerhalb der ekklesiologischen Betrachtungsweise kann nicht übersehen werden. So konnten wir feststellen, daß besonders in der ersten Periode dieses Jahrhunderts die Begriffe Lehramt, Kirche, Moraltheologie untereinander mehr oder minder austauschbar waren. Der iuridische Aspekt dominierte in diesem Zeitraum so stark, daß biblische oder systematische Gesichtspunkte, wie in der Zeit der Neukonzipierung der Handbücher, nur in geringem Maße Beachtung fanden.

Schon in der Diskussion auf dem II. Vatikanischen Konzil selbst ist ein mit der Akzentverschiebung verbundenes Problem offenkundig geworden. Auf der einen Seite ist das Lehramt – vor allem das universale Lehramt des Papstes, so wie es auf dem I. Vatikanischen Konzil formuliert wurde – bestätigt und bekräftigt worden, auf der anderen Seite wurde aber die Kollegialität der Bischöfe wie auch die Stellung aller Glieder des Gottesvolkes aufgewertet. Diese verschiedenartigen Gesichtspunkte sind, wie die nachkonziliaren Erfahrungen zeigen, nicht ohne weiteres zu harmonisieren²⁸. Der Konflikt wurde besonders in der Art der Bewertung der Enzyklika »Humanae Vitae« offenbar. Seit diesem Zeitpunkt stellte sich verschärft die Frage: Welche Konsequenzen sind aus dem konziliaren Kirchenverständnis zu ziehen? Oder anders gefragt: Welche aktive Rolle üben alle Glieder des Gottesvolkes bei der sittlichen Wahrheitsfindung aus? In der Kirche gibt es »prinzipiell weder verschiedene voneinander abgeschlossene Vollkommenheitsstufen noch irgend eine reservierte Erkenntnis²⁹.«

In diesem Zusammenhang spricht F. Böckle vom »Zeugnis eingagierter Christen«, das nicht überhört werden darf³⁰.

²⁸ Hier sei nur kurz darauf hingewiesen, daß diese Entwicklung natürlich auch gesellschaftliche Ursachen hat, die hier im einzelnen selbstverständlich nicht erörtert werden können. Dies soll nur zeigen, daß die theologische Betrachtungsweise ohne die Einbeziehung dieser gesellschaftlichen Komponenten nicht vollständig ist.

²⁹ A. MÜLLER, *Das Problem von Befehl und Gehorsam im Leben der Kirche*. Eine pastoraltheologische Untersuchung. Einsiedeln 1964. 100.

³⁰ Siehe Kap. 6. Anm. 229.

Die entscheidende Schwierigkeit scheint darin zu liegen, daß die römischen Dokumente – hierbei ist an »*Humanae Vitae*« wie an »*Persona Humana*« im moraltheologischen und »*Mysterium ecclesiae*« im dogmatischen Bereich zu denken – stärker und einseitiger die Stellung des universalen Lehramtes betonen und so die anderen relevanten ekklesiologischen Gesichtspunkte als weniger bedeutend erscheinen lassen³¹.

Dies hat verschiedene Folgen. Die Deutsche Bischofskonferenz versuchte in Stellungnahmen zu diesen Dokumenten, wie wir gesehen haben, die *Brücke* zwischen den universalkirchlichen Ausführungen und den lokalkirchlichen Gegebenheiten zu schlagen. Den Theologen bleibt die Aufgabe, *Vermittlungsdienste* zu leisten, eine Aufgabe, die in diesem Bereich zunehmend schwieriger erscheint, da in den Dokumenten nicht zu erkennen ist, wie theologische Überlegungen im lokalkirchlichen Bereich in universalkirchliche Äußerungen einfließen. Die Kommunikation bleibt weitgehend in den von uns behandelten Fragen einlinig.

In diesem Punkt liegt m. E. eines der ungelösten Probleme der Wahrnehmung der Kompetenz des Lehramtes in »*rebus morum*«. Um noch einmal die eingangs formulierte Forderung von J. Fuchs vor nunmehr zehn Jahren aufzunehmen: »Ekklesiologie und Moraltheologie zusammen erarbeiten die Bedingungen, ohne die eine kompetente und befriedigende Lösung der Frage ›Lehramt und Naturgesetz‹ nicht möglich ist«³², so muß heute festgestellt werden: Die behandelten Beiträge des universalen Lehramtes zu diesem Bereich haben eine befriedigende Lösung *nicht* erleichtert. Ohne einen die bisherige theologische Diskussion mitaufnehmenden Beitrag wird eine solche Lösung auch nicht möglich sein.

Im deutschen Bereich stellt sich, wie die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland zeigte, das Beziehungsfeld – Bischöfe, Theologen und alle anderen Glieder des Gottesvolkes – überzeugender dar. Die synodalen Ausführungen, die in enger Anlehnung an die Konzilstexte formuliert wurden, geben davon beredt Ausdruck. Dabei hat gerade die Diskussion um das Dokument »*Christlich gelebte Ehe und Familie*« gezeigt, daß auch hier die Konflikte und damit verbunden die Gegensätze so groß waren, daß eine Einigung fast nicht zustandegekommen wäre. Der Kompromiß erwies sich im Nachhinein als tragfähig genug, um die noch ausstehenden Fra-

³¹ In der Enzyklika »*Redemptor Hominis*« werden diese drei Dokumente nicht zitiert. Dies ist deshalb erwähnenswert, weil JOHANNES PAUL II. die verschiedenen Veröffentlichungen PAULS VI. in seine Überlegungen miteinbezieht. JOHANNES PAUL II., der der Kollegialität der Bischöfe in seiner Enzyklika einen breiten Raum einräumt (Nr. 5), weist auch auf den Glaubenssinn des ganzen Gottesvolkes hin (Nr. 19).

Es ist jetzt allerdings noch nicht möglich zu beurteilen, wie sich dies bei strittigen Fragen äußert.

³² Siehe Einleitung. Anm. 1.

gen weiter behandeln zu können. So wiesen sowohl die Bischöfe, wie wir bereits in Kapitel 7 gesehen haben, wie auch die Stellungnahme zahlreicher Moraltheologen³³ nach der Veröffentlichung »*Persona Humana*« auf das Synodendokument hin. Das Dokument war somit das Ergebnis eines *Prozesses*, an dem sich Bischöfe, Theologen, Priester und Laien – je nach Sendung und Dienst durchaus verschieden – beteiligt haben. Es wird eine wichtige Aufgabe für die Zukunft sein, ob der eingeschlagene Weg mit der Synode beendet oder ob durch die Synode ein neuer Prozeß der gemeinsamen Suche initiiert wurde.

Die enge und daher oft überzeugende Verbindung von Glaube und sittlichem Handeln bricht sich auch in der Kirche der Gegenwart Bahn. Zu denken ist hier z. B. an die Menschen, die getragen vom Glauben an den Gott, der das Leben mit den Menschen geteilt hat, in ihrem Leben beginnen zu teilen. Daß dies nicht unbedingt immer im materiellen Sinn sein muß, ist klar, da Teilen das Materielle zwar einschließt, dies aber bei weitem übersteigt. Dieses »Zeugnis engagierter Christen« schenkt der *Kirche* neue Kraft und läßt sie *Christus* ähnlicher werden.

³³ Die Stellungnahme zur Erklärung der Glaubenskongregation vom 29. 12. 1975 ist abgedruckt in: J. GRÜNDEL, *Die Zukunft der christlichen Ehe*. A.a.O. (s. Kap. 6. Anm. 54) 168/169.

PERSONENREGISTER

- Adloff, J. 19, 21f.
Alphons von Liguori 5, 8f., 13, 18,
21f., 29, 32, 35
Auer, A. 65, 176ff., 186, 188, 191,
193ff., 198ff., 204, 211, 234, 252
Augustinus 13, 59
- Bacht, H. 167
Balthasar, H. U. von 104, 117, 192f.,
197f., 250, 254
Barth, K. 19
Beinert, W. 188
Berkel, K. 221f.
Beumer, J. 153
Binder, K. 216
(Die Deutschen) Bischöfe 233, 238ff.,
257f.
Blank, J. 143
Bloch, E. 226
Böckenförde, E.W. 144, 161
Böckle, F. 2, 36f., 41, 44f., 51, 70,
98, 102, 133, 140ff., 144f., 147ff.,
153, 159ff., 163, 168f., 175, 181,
201f., 204, 211, 224ff., 244, 246,
249ff., 253f., 256
Breunung, W. 44, 47, 49, 115f., 130f.,
167, 171, 188, 192, 230
Bultmann, R. 19
- Caffarra, C. 234
Cano, M. 180
Cathrein, V. 23, 25
Compagnoni, F. 231
Congar, Y. 112
Cordes, P. J. 70, 84
- David, J. 149f., 152, 155f., 168f.,
219, 241
Delahaye, K. 47
Delhaye, Ph. 3, 123
Demmer, K. 157ff., 169f., 176, 181,
199, 201, 249
Didio, C. 24f.
Döllinger, I. 14
- Döpfner, J. 233, 241
Drey, J. S. 80, 252
- Egenter, R. 41f., 45, 123ff., 221, 248
Eid, V. 188ff., 200
Elsässer, A. 195
Ermecke, G. 41, 77ff., 91, 95, 98f.,
101
Ernst, W. 160
- Feiereis, K. 160
Feiner, J. 2, 36
Filthaut, E. 29
Fleckenstein, H. 124
Fraling, B. 133, 138ff.
Franz von Sales 13, 32, 35
Fuchs, J. 1, 3, 100, 114, 117ff., 164,
178, 201ff., 206, 231, 246, 251, 253,
257
Fuchs, W. 62
Furger, F. 114, 143, 174, 203ff., 251,
253
- Ganoczy, A. 126
Göpfert, F. H. 27ff., 33f.,
Golsen, K. 114
Gottfried von Strassburg 183
Grassmann, R. 5, 8
Grillmeier, A. 107
Groner, J. F. 1, 232
Gründel, J. 77, 150ff., 155, 159, 179,
188, 195, 221, 258
Gucht, R. van der 3
- Hadrossek, P. 42, 59f., 62, 100
Häring, B. 37, 67ff., 81ff., 91f., 95,
98f., 101f., 114ff., 120, 146f., 207ff.,
227, 234f., 247f.
Halter, H. 140, 142, 175, 227
Hamm, F. 25f., 31, 35
Harnack, A. 14
Hartmann, E. v. 25
Hepp, J. 179
Herrmann, W. 15, 19ff., 35, 40

- Hertz, A. 144, 221, 224, 231, 252
 Hilarius von Poitiers 13
 Hilgenreiner, K. 40
 Hilpert, K. 194f.
 Hirschbrich, E. 2, 247
 Hirscher, J. B. 60, 87
 Höffner, J. 234
 Hörmann, K. 215ff.
 Hoffmann, P. 188ff.
 Hofmann, R. 37, 89ff., 248
 Hohenstein, C. 145, 147
 Horst, U. 154
- Ignatius von Antiochien 26
 Innozenz IV. 14
 Irenäus 105
- Jocham, M. 62, 87
 Johannes XXIII. 84, 110
 Johannes Paul II. 255, 257
 Jürgensmeier, F. 52
- Kant, I. 25
 Kasper, W. 50, 70, 167, 188, 192, 223
 Katz, D. 222
 Kehl, M. 223
 Keller, Ch. 38
 Kerber, W. 155ff., 206f.
 Klinger, E. 167f., 180
 Klostermann, F. 109
 Knauer, P. 220
 Koch, A. 31, 33f.
 Kongregation für die Glaubenslehre 145, 170f., 223f., 238ff.
 Korff, W. 201, 221, 252
 Kramer, H. 1, 246
 Kraus, J. 62, 64f., 67, 75, 101
 Krautwig, N. 62f., 65, 67, 75, 101
 Küng, H. 44, 141f., 159, 165f., 168, 192f., 250
- Lahn, R. L. 222
 Laun, A. 216f.
 Lehmann, K. 104, 170ff., 219, 237, 242
 Lehmkuhl, A. 7ff.
 Leo XIII. 8, 38
 Linsemann, F. X. 31, 34, 247
 Lobo, J. 122f.
 Locher, R. 46
- Marck, W. H. M. van der 122
 Mausbach, J. 10ff., 21f., 35, 77, 82, 247
 Mc Keever, P. E. 2
 Medina, B. 29
 Messner, J. 219
 Metz, J. B. 37, 201
 Mieth, D. 183ff., 191, 193, 195, 200, 206, 231, 253
 Moeller, Ch. 110, 112
 Mörsdorf, K. 38, 56
 Müller, A. 256
 Müncker, Th. 79
- Oberhem, H. 194f., 200f.
 Oyen, H. van 150f.
- Paul VI. 1, 85, 148f., 167, 172, 178, 257
 Pfürtnar, S. 161ff.
 Philips, G. 103f.
 Piegsa, J. 31, 231
 Pius IX. 21
 Pius X. 18
 Pius XI. 38f., 41
 Pius XII. 247
 Pohlmann, R. 231
 Pritz, J. 217
 Pruner, J.E. 34, 40f.
- Rahner, K. 39, 41, 44, 72, 83f., 109f., 129, 158, 165ff., 169, 183f., 210, 235
 Ratzinger, J. 48, 104, 107, 109f., 112f., 115, 127ff., 131, 133, 135, 144, 164f., 171, 188, 195ff., 200, 207, 220, 229, 249f.
 Redlich, V. 3
 Reinhard, K. 44, 50
 Rendtorff, T. 231
 Kiedl, A. 144ff., 168f., 221
 Rief, J. 195, 199, 226
 Rossmann, H. 188, 195
 Rotter, H. 114, 209ff.,
 Ruf, A.K. 114, 212ff.
- Sailer, J.M. 87
 Sandfuchs, W. 176
 Sauer, J. 151, 176, 193, 212
 Schaab, W. 148
 Schaffner, O. 65, 101
 Scheffczyk, L. 197ff., 250

- Schiffers, N. 167
Schillebeeckx, E. 167, 231
Schilling, O. 59f., 65, 75, 82, 84, 95,
100f., 247
Schindler, F. M. 26, 34
Schmitz, Ph. 114
Schneider, Th. 74
Schöllgen, W. 3
Schüller, B. 144, 152ff., 156, 158, 170,
176, 198ff., 254
Schürmann, H. 133ff., 140f., 143,
198, 200, 249, 254
Semmelroth, O. 114, 170, 235
Soiron, Th. 64
Spaemann, R. 231
Steinbüchel, Th. 42f., 45, 79
Stelzenberger, J. 65f., 73, 75, 92,
100f., 247
Stoeckle, B. 193f., 198, 200, 234
Styczeń, Th. 231
- (Gemeinsame) SYNODE 3, 70, 128,
181, 191, 220, 233, 235ff., 257f.
- Theiner, J. 38
Thomas von Aquin 29, 32, 35, 45, 51,
59, 149, 176, 178, 201, 254
Tillmann, F. 37, 42ff., 65f., 75ff., 84,
95, 100f., 232, 247
- Ulmer, K. 165
- Vermeersch, A. 35
- Virt, G. 216
- Vorgrimler, H. 3, 84, 184
- Wolter, H. 118
- Zeiger, I. 64
- Ziegler, J. G. 3, 37, 41, 120f., 154f.,
157, 246
- Zirker, L. 221f.