

Moraltheologie oder christliche Ethik?

Ein Literaturbericht

Harry Hoefnagels, bekannt geworden durch seine „Soziologie des Sozialen“¹, kommt in einem jüngst veröffentlichten Aufsatz² im Hinblick auf die Chancen der traditionellen Moraltheologie zu folgendem Aufsehen erregenden Ergebnis³: „Die kirchliche Obrigkeit hat es nicht mehr mit dem Menschen früherer Zeiten zu tun, der gewohnt war, sich in allen Lebensbereichen der überlieferten Ordnung zu fügen, und der, ohne nach dem Warum zu fragen, der Führung seiner Vorgesetzten folgte. Sie hat es jetzt mit einem Menschen zu tun, dem überall im Leben das Recht zugestanden wird, selbstständig zu urteilen. Damit aber scheint die Zeit einer von oben dekretierten Moral endgültig vorbei zu sein.“ Angesichts dieser Prognose erhebt sich die Frage, auf welche Art und Weise die Moraltheologie von den oppositionellen Strömungen, die H. Hoefnagels im Auge hat, Kenntnis zu nehmen bereit bzw. in der Lage ist. Darauf soll der folgende Literaturbericht eine Antwort geben.

A. Zur Charakterisierung des Berichtes

1. Der Literaturbericht knüpft an an das, was Franz Böckle vor 10 Jahren über die in der Moraltheologie nachweisbaren Bestrebungen zu bemerken hatte⁴. Denn nach wie vor ist die stärkere Betonung des Personalen das Anliegen, um das die moraltheologische Diskussion kreist. Mit der Formulierung „Moraltheologie oder christliche Ethik?“ soll auf genau dieses Anliegen Bezug genommen sein. Die Frage, mit der sich der folgende Literaturbericht beschäftigt, könnte auch so umschrieben werden: Inwieweit läßt die moraltheologische Diskussion der Gegenwart erkennen, daß das besondere Interesse der Moraltheologen nicht so sehr der als Normensystem verstandenen Moraltheologie als vielmehr dem Respekt und der Wertschätzung des nur von der Eigenart der Menschperson her zu begreifenden sittlichen Phänomens gilt? Das ist aber eine Fragestellung, die der Ehtik eigen ist. Mit der zweifelsohne recht fragwürdigen Wortverbindung „christliche Ethik“ soll also gesagt sein, daß eine der (philosophischen) Ethik eigene Fragestellung im Bereich der Moraltheologie am Werk ist.
2. Der Nachweis dafür soll auf zweifache Weise erbracht werden: einmal durch einen Einblick in die Literatur, die den Niederschlag der moraltheologischen Diskussion über die moderne Eheproblematik darstellt, und dann durch eine Umschau in jenen Veröffentlichungen, die sich zur Frage nach der Erneuerung der Moraltheologie allgemein und grundsätzlich äußern. Nur auf diese Weise läßt sich ein Eindruck vermitteln von der umfassenden Problematik, die von der Moraltheologie der Gegenwart bewältigt werden muß.
3. Diese umfassende Problematik wird noch verschärft durch die Eigenart, mit der die moraltheologische Diskussion in der jüngsten Vergangenheit geführt worden ist. In mehrfacher Hinsicht weist diese Diskussion Besonderheiten auf, die nicht selbstverständlich sind und auf die gerade deswegen am Anfang dieses Literaturberichtes aufmerksam gemacht werden muß.

a) Als bedeutungsvollste Besonderheit ist die Tatsache zu verzeichnen, daß die tatsächlich umwälzend wirkenden und auf eine Neuorientierung der Moraltheologie abzielenden, von den einen als aufreizend empfundenen, von den andern als fortschrittlich begrüßten Thesen nicht schriftlich fixiert worden sind. Obgleich man von ihnen

¹ Einführung in das soziologische Denken. Geleitwort von Hans Freyer. Essen 1966.

² Erneuerung der Moral. Soziologische Erwägungen zu einigen Tendenzen im modernen Denken, in: Wort und Wahrheit 21 (1966) I, 178–190; siehe 185.

³ Zur Reaktion der Moraltheologen vgl. J. Kraus, Um die Wissenschaftlichkeit der Moraltheologie. Kritisches zur heutigen Problemlage, in: FZThPh 13/14 (1966/67) 23–46, bes. 23–25.

⁴ Siehe den Artikel: Bestrebungen in der Moraltheologie, in: Fragen der Theologie heute. Einsiedeln - Zürich - Köln 1957, 425–446.

nur durch Hörensagen erfahren hat bzw. durch Tageszeitungen unterrichtet worden ist, haben doch gerade sie die jüngste moraltheologische Diskussion entscheidend mitbestimmt. Wirkend nach Art des Steinbrechs (*Saxifraga*) der Hochgebirge, haben diese meist im kleinen Kreis vorgetragen und leidenschaftlich vertretenen Thesen zum mindesten bewirkt, daß bestimmte Fragen überhaupt diskutiert, d. h. Tabus abgebaut wurden. So ist etwa die Auseinandersetzung über moderne Eheprobleme in der Offenheit und Unbekümmertheit, mit der sie vonstatten ging, und nicht zuletzt mit dem Ergebnis, das sie theoretisch und vor allem praktisch gezeigt hat, ohne jene gezielten, aber kaum einmal schriftlich niedergelegten Thesen, die überkommene Anschauungen u. U. der Lächerlichkeit auslieferten, nicht zu verstehen.

b) Das Besondere an der moraltheologischen Diskussion der Gegenwart, daß sie nämlich gleichsam auf Schleichwegen ihr Ziel zu erreichen sucht, ist auch feststellbar dort, wo sie als ausgesprochen wissenschaftliche Auseinandersetzung geführt worden ist und als solche ihren schriftlichen Niederschlag gefunden hat. Es fällt nämlich auf, daß moraltheologische Probleme auch von Moraltheologen in zunehmendem Maß auf die pastoraltheologische Ebene transferiert und unter diesem Aspekt abgehandelt wurden. Auf den ersten Blick scheint diese Verlagerung der Fragestellung auf eine andere Ebene als *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* abgetan werden zu können, bei näherem Zusehen aber zeigt sich, daß das methodisch an sich nicht zulässige Vorgehen die Methode ist, in der sich die neue Moral ankündigt.

c) Endlich muß im voraus schon vermerkt werden, daß an der moraltheologischen Diskussion um teilweise sehr subtile und für die breite Öffentlichkeit ganz sicher nicht ohne weiters durchsichtige Probleme keineswegs nur die Moraltheologen beteiligt waren und sind. Umfang und Intensität der Diskussion sind nur zu begreifen, wenn man weiß und berücksichtigt, daß die extrem fortschrittlichen und darum reformerisch wirkenden Thesen mehr als einmal durch hohe und höchste kirchliche Würdenträger so etwas wie eine religiöse Weihe, durch die pastoralen Nöte der Seelsorgsgeistlichen ihre Aktualität und durch die theologisch gebildeten Laien ihre Leidenschaftlichkeit bekommen haben. Das Gesagte gilt von der moraltheologischen Diskussion in ihrer ganzen Breite⁵, hat aber seine besondere Bedeutung innerhalb der moraltheologischen Erörterung der modernen Eheproblematik.

B. Die Moraltheologie und die moderne Ehediskussion

I. Das wohl ausgewogenste Bild von der modernen Eheproblematik und der moraltheologischen Ehediskussion ihrem ganzen Umfang nach hat *Leonhard Weber* in seinem aus drei Vorträgen erwachsenen Buch „*Mysterium magnum*“⁶ gezeichnet. Der Autor kennt nicht nur die Nöte christlicher Ehegatten und die sowohl bezüglich dieser Nöte wie auch bezüglich der Grundlagen der katholischen Theologie unzulängliche Begrifflichkeit, mit der die Moraltheologie der Vergangenheit für eine sittliche und christliche Ordnung der Ehe eingetreten ist, er weiß auch um die Bedeutung geschichtlicher Entwicklungen für die Theologie und um die Notwendigkeit, über die christliche Ehe nicht zu reden ohne bewußte Blickwendung hin nach der christlichen Jungfräulichkeit. Daß der Autor der fundamentalen Bedeutung der Geschlechtlichkeit für den Menschen Rechnung trägt, ganz gleich, ob dieser verheiratet ist oder sich für die Ehelosigkeit um des Himmelsreiches willen entschieden hat, legt sich nach dem Gesagten von selbst nahe. Obgleich Weber nicht zu jenen Autoren gehört, die bedenkenlos moraltheologische Positionen aufgeben, so zögert er doch nicht, nach neuen Lösungen auszu-

⁵ Zur Vielfalt der Fragestellungen siehe: *Moral zwischen Anspruch und Verantwortung*. Festschrift für Werner Schöllgen. Hrg. von Franz Böckle und Franz Groner. Düsseldorf 1964.

⁶ Zur innerkirchlichen Diskussion um Ehe, Geschlecht und Jungfräulichkeit. (Quaest. disp., Bd. 19.) Freiburg - Basel - Wien 1963 (mit reichen Literaturangaben zu allen Fragen der modernen Ehediskussion).

schauen. Er weiß, daß die Realisierung der Ehe nicht nur in einer einzigen Modalität vonstatten geht und fragt deshalb, ob nicht die sogenannte Partnerschaftsehe die Richtung angibt, in der die Moraltheologie ihre traditionelle Ehelehre weiterzudenken bzw. umzugestalten hätte. Weber möchte bei der Lösung dieser Aufgabe vor allem auch die Theologie, und zwar mehr als bisher, am Werk wissen. Damit ist ein Doppeltes gesagt: Das Dilemma der modernen Eheproblematik ist als Herausforderung an die Theologie ganz allgemein anzusehen. Und außerdem: Dieses Dilemma ist, nicht zuletzt auch unter seelsorgerlichem Aspekt gesehen, von der Art, daß es das überkommene moraltheologische Ordnungsbild ganz allgemein als theologische Größe in Frage stellt.

II. Die Frage nach dem verbindlichen Ordnungsbild für die sittliche Bewältigung der Sexualität und der Ehe – nichts anderes – ist die zentrale Frage der nicht mehr überschaubaren Literatur, in der sich die vielschichtige Auseinandersetzung um die moderne Eheproblematik niedergeschlagen hat. „Die Zeit“, so schreibt Fritz Hofmann in der Einführung zu dem Sammelband „Der Mensch und seine Geschlechtlichkeit“⁷ mit Beiträgen von Alfons Auer, Georg Teichtweier, Helga und Berthold Strätling, „in der Fragen um das Geschlechtliche als ein Tabu galten, über das man als Christ am besten nicht sprechen sollte, ist vorbei. Nicht nur, daß die modernen Massenmedien zu einer weitgehenden ‚Emanzipation des Triebhaften‘ geführt haben; wir vermögen heute auch die positive Seite des Geschlechtlichen unbefangen zu würdigen und die daraus erwachsende Aufgabe für den einzelnen wie für die Gemeinschaft deutlicher zu sehen, als dies früher der Fall war (9).“

1. Was den Menschen der Gegenwart hinsichtlich der Betrachtung seiner Geschlechtlichkeit und des Umgangs mit ihr von der Vergangenheit trennt, ist zweifellos die durch das Vorwärtsdrängen der Naturwissenschaften, speziell auch der Medizin, und die gesellschaftlichen Wandlungen bedingte *Unbefangenheit*, mit der es möglich wird, bisher ängstlich geheimgehaltene Dimensionen des Menschseins und Erscheinungsweisen der Geschlechtlichkeit zu entdecken. Natürlich kann sich diese Unbefangenheit auch negativ auswirken. Es gibt so etwas wie den Kult des Fleisches als moralische Häresie, deren Wirksamkeit Diether Wendland bis hinein ins Medium der Musik verfolgt hat⁸; aber über allen Verzerrungen der Unbefangenheit dem Geschlechtlichen gegenüber darf nicht die in vielen Variationen sich äußernde *Entschlossenheit* des Menschen übersehen werden, der aufgebrochen ist, sich auch diesen Bereich im wahrsten Sinn des Wortes anzueignen. Die Kirchenwäter standen diesem Versuch grundsätzlich ablehnend gegenüber. Die heutige Generation ist zuversichtlicher. Jedenfalls ist sie überzeugt, daß es ihr gelingt, allen Ideologien, auch denen innerhalb der Theologie, auf die Spur zu kommen⁹.

2. Hinter der *Unbefangenheit* dem Sexus gegenüber, zu der der Mensch sich aufzuschwingen bemüht ist, steht aber auch eine Art *Notwendigkeit*. Mit dem Wandel der Familie und Ehe, der als Bewegung von der patriarchalischen Großfamilie hin zu der — jedenfalls zeitweise — auf das Paar zusammenschrumpfenden Gattenfamilie gekennzeichnet werden kann oder auch als Weg vom Haus zur Wohnung charakterisierbar ist¹⁰, sind die Ehegatten in einer Weise aufeinander zurückgeworfen, die ihnen die Intimität ehelichen Lebens in der geschlechtlichen Begegnung sowohl für den Bestand ihrer Ehe wie auch für die Entfaltung ihrer Persönlichkeit als unabdingbar notwendig erscheinen läßt. Man kann ohne Übertreibung sagen, daß dieser Gedanke von der Notwendigkeit geschlechtlicher Begegnung im Interesse des Gattenwohles weithin das Gewicht der Selbstverständlichkeit erlangt hat. Louis Beirnaert drückt das, nicht zuletzt den priesterlichen Zölibatären und zölibatären Moraltheologen zugewandt, so aus: „Man verkennt den Sinn und die Bedeutung der Ge-

⁷ Hrg. von der Domshule Würzburg in Zusammenarbeit mit der Arbeitsgemeinschaft für katholische Familienbildung. Würzburg 1967.

⁸ Siehe den Artikel: Der Kult des Fleisches, in: Häresien der Zeit. Ein Buch zur Unterscheidung der Geister. Hrg. von Anton Böhm. Freiburg - Basel - Wien 1961, 191-214.

⁹ Vgl. Joseph Ratzinger, Naturrecht, Evangelium und Ideologie in der katholischen Soziallehre. Katholische Erwägungen zum Thema, in: Christlicher Glaube und Ideologie. Hrg. von Klaus von Bismarck und Walter Dirks. Stuttgart - Berlin - Mainz 1964, 24-30.

¹⁰ Dazu: Jacques Leclercq, Familie im Umbruch. Ehe und Familie im Strukturwandel unserer Gesellschaft. Luzern - München 1965.

schlechtlust, sofern man sie nicht in den Dialog zwischen den Ehegatten einbezieht. Dieses Geben und Nehmen, das sich hier im Fleisch vollzieht, ist ein gegenseitiges Erkennen in eben dieser Sprache. Hier wird etwas vollzogen und bestätigt, das sein Ziel in sich selbst hat. Allerdings — und dies ist ein weiteres Merkmal der ehelichen Begegnung — ist ihre Bedeutung und ihr Wert geprägt vom Auf und Ab des wechselseitigen Verlangens, dessen Zeitpunkt besonders bei der Frau keineswegs mit den unfruchtbaren Tagen zusammenfällt. Solcherart besteht Gefahr, daß die Möglichkeit, sich in dieser Sprache einander mitzuteilen, gerade dann verstellt ist, wenn die Ehepartner dies besonders begehrn. Schließlich wird die eheliche Beziehung jeweils von einer ganz persönlichen Geschichte geprägt, die eine Geschichte jedes Ehepartners für sich ist, und einer gemeinsamen, die des Lebens zu zweien, mit all den Ereignissen, die dieses gemeinsame Leben bestimmen¹¹.“ Louis Beirnaert zieht daraus die in der modernen Ehediskussion durchaus geläufige Schlußfolgerung, daß die Geschlechtlichkeit des Menschen nicht schlechthin dem Gesetz der Fortpflanzung unterworfen werden dürfe. — Weihbischof Josef Maria Reuss anerkennt die Notwendigkeit der geschlechtlichen Liebe für Ehegatten so sehr, daß er im Blick auf diese Notwendigkeit jenen Konfliktsfall zur Diskussion stellt, der ihn zur Frage nötigt, ob nicht unter bestimmten Voraussetzungen „Eingriffe in biologisch-physiologische Gegebenheiten und Abläufe... im Hinblick auf den Vollzug der copula“ erlaubt sein könnten, „die... — ebenso wie die Zeitwahl — den Aktablauf völlig unangetastet lassen, die aber — auch ebenso wie die Zeitwahl — den Vollzug einer copula ermöglichen, die nicht zur Zeugung führen kann“¹².

III. Die Ehediskussion, wie sie in diesen wenigen Hinweisen vorläufig nur angedeutet worden ist, hat nicht nur insofern Bedeutung, als sie das Bemühen um die Beantwortung einer drängenden moral- und pastoraltheologischen Frage darstellt, sie hat darüber hinaus auch eine den Umbruch in der Moraltheologie kennzeichnende Seite. Darauf ist näher einzugehen.

1. Es soll also hier, obwohl es für den Horizont der gestellten Frage nicht ohne Belang ist, nicht gefragt werden, ob die Gegenwart am Ende nicht doch dabei ist, sich von einer Idealmoral¹³, die erwiesenermaßen im Bereich des Geschlechtlichen zu gefährlichen Ideologien führen kann, abzuwenden, um sich nur noch der normativen Kraft des Faktischen zu beugen, obgleich nicht zu leugnen ist, daß diese normative Kraft des Faktischen auch in der Moraltheologie an Einfluß zu gewinnen beginnt. Der harmloseste Weg dazu sind die sog. Erfahrungsberichte¹⁴. Die Moraltheologie wird den Einfluß dieser normativen Kraft des Faktischen sehr sorgfältig zu beobachten haben. Es soll hier auch nicht der Frage nachgegangen werden, ob der eheliche Mensch heute von der sexuellen Problematik deswegen so bedrängt wird, weil die Sexualität gegenwärtig der sozialen und kulturellen Behausung entbehrt, ohne die der Mensch einer Übermacht ausgeliefert und die Ehe mit einer sexuellen Institution zu verwechseln genötigt ist¹⁵. Damit wäre gesagt, daß die Fragen, die der Mensch aus seiner sexuellen Problematik heraus stellt, möglicherweise falsch oder unzureichend gestellt sind, und daß die Tendenzen, denen er sich ausgeliefert hat, tatsächlich nicht alle auf ein ethisch und moraltheologisch vertretbares Ziel verweisen.

¹¹ Geburtenregelung. Die Rolle der Sexualität für Fortpflanzung und Ehe, in: Wort und Wahrheit 21 (1966), I, 280.

¹² Eheliche Hingabe und Zeugung. Ein Diskussionsbeitrag zu einem differenzierten Problem, in ThQ 143 (1963), 454–476; siehe 473.

¹³ Zu welchen Formulierungen eine Idealmoral fähig ist, mag an einem Satz illustriert werden, den Wilhelm Geiger im Rahmen einer anderen Thematik (Wie frei ist der Katholik? Freiheit, Gebot, Gewissen, in: Hochland 58 [1965/66], 14) formuliert hat. Er lautet: „Der katholische Christ ist der kritische, der für die Notwendigkeiten und Aufgaben der modernen Welt aufgeschlossene, der nie kapitalisierende, der von keiner irdischen Macht abhängige, der allen gesellschaftlich-politischen Zuständen gewachsene, freilich nicht autonome, sondern an die objektive Ordnung gebundene und deshalb wirklich freie und verlässige Mensch, der von jedem Menschen annimmt, daß ihm diese selbe Freiheit zukommt.“

¹⁴ Vgl. Eheliche Praxis — kirchliche Lehre. Erfahrungsberichte. Hrg. von Michael Novak. Mainz 1966.

¹⁵ Dazu: Helmut Schelsky, Soziologie der Sexualität. Über die Beziehungen zwischen Geschlecht, Moral und Gesellschaft. Hamburg 1965.

Es soll endlich auch nicht darüber nachgedacht werden, ob und wie sehr das tatsächliche eheliche Leben heute und selbst auch die augenblickliche moraltheologische Diskussion über die Ehe durch eine ausgeprägte narzistische Tendenz belastet ist¹⁶, deren Vorhandensein keineswegs schon mit dem Hinweis in Abrede gestellt werden könnte, daß man das Wesen der ehelichen Liebe in der geschlechtlichen Begegnung emphatisch als Selbstingabe bzw. als „Selbstingabe auf Gegenseitigkeit“ charakterisiert¹⁷.

2. Es soll nur die Rede sein von der Neuorientierung moraltheologischen Denkens, die sich im Gewand der Diskussion um die Ehe vollzieht bzw. bereits vollzogen hat, und zwar unabhängig davon, ob die angekündigte kirchliche Stellungnahme das bisher noch geltende, aber von den Laien längst nicht mehr ernst genommene Verbot der Empfängnisverhütung mildert oder nicht.

a) Bereits die Tatsache, daß man eine Milderung des Verbotes der Empfängnisverhütung nicht als eine wesentliche Änderung der kirchlichen Stellungnahme werten zu müssen glaubt, weil sich ja u. a. viele Gläubige bona fide nicht an das erst seit etwa 1850 immer nachdrücklicher zur Geltung gebrachte Verbot der Empfängnisverhütung gehalten hätten¹⁸, läßt erkennen, daß das sog. moderne Denken an eine sittliche Ordnung, die verbindlich sein soll, also diese Handlungsweise erlaubt und jene verbietet, andere Anforderungen stellt, als die Vergangenheit das getan hat. Man weiß sehr genau darum, daß der Entwurf oder die Ausgestaltung einer sittlichen Ordnung keineswegs nur Sache des kirchlichen Lehramtes oder der Moraltheologen ist. Man weiß vor allem sehr klar zu unterscheiden zwischen pädagogischen Zweckmäßigen und absoluten sittlichen Forderungen. Auf Grund von Überlegungen dieser Art ist der Wunsch der Moraltheologen zu verstehen, es möge nie zu einer lehramtlichen Stellungnahme des Papstes zur Frage der Geburtenregelung kommen. Wenn der Weihbischof von Mainz, Josef Maria Reuss, diesen expressis verbis geäußerten Wunsch mit dem Hinweis begründet, daß eine Entscheidung ex cathedra in dieser Sache aus innertheologischen Gründen gar nicht möglich sei, dann soll damit gesagt sein, daß eine sittliche Ordnung nie und nimmer für alle Bereiche und Situationen endgültige, auch durch die Offenbarung legitimierbare Verhaltensnormen darbieten könne¹⁹.

Mehr und mehr stützt man sich auf die Erkenntnis, daß in dem Bereich der nur naturrechtlich begründbaren Forderungen die Konkretisierung der sittlichen Forderung eine gewisse Variationsbreite zuläßt, die, wie Thomas von Aquin schon gewußt hat, der vom Menschen kraft seiner Vernunft zu leistenden determinatio anheimgegeben ist²⁰. So wie, um im Bereich des Beispiels zu bleiben, das Thomas von Aquin in STh I II q. 95 a. 2 verwendet, nicht jedes Gelände geeignet ist, Fundament für ein Hochhaus zu sein, so kann nicht jedes Gattenpaar das aus einer bestimmten Geistigkeit heraus konzipierte Eheideal realisieren. Für die einen wird, und darin ist J. M. Reuss recht zu geben, die Frage, ob sie die eheliche Gemeinschaft in Gestalt der geschlechtlichen Begegnung pflegen dürfen, auch wenn ihnen das Ja zu einem weiteren Kind nicht möglich ist, zu einer Existenzfrage; und für andere ist Richtschnur, was Fr. von Gagern über die Idealgestalt ehelicher Liebe schreibt: „Es gibt Partner, die die Kostbarkeit ihres jeweils aus der Tiefe aufbrechenden Zueinander-

¹⁶ Vgl. Helge Lindinger, Sexualität und Gesellschaft, in: Zeitschrift für ev. Ethik 10 (1966), 14–22. Dazu: Werner Schöllgen, Moderne Krise der Liebe, seelsorglich gesehen, in: Anima 12 (1957), 196–203. Schöllgen spricht von einem „altruistisch maskierten Egoismus“.

¹⁷ Vgl. Eheliche Praxis – kirchliche Lehre. Erfahrungsberichte. Hrg. von M. Novak. Mainz 1966, 79, und: Uta Ranke-Heinemann, Eucharistie und Ehe. Als Vortrag gehalten auf dem Euch. Weltkongreß in München 1961; in: Erbe und Auftrag 27 (1961), 27.

¹⁸ Vgl. John T. Noonan, Die Autoritätsbeweise in Fragen des Wuchers und der Empfängnisverhütung, in: Diakonia 1 (1966), 79–106.

¹⁹ Vgl. J. M. Reuss, Verantwortete Elternschaft. Gesammelte Aufsätze zur Frage der Empfängnisregelung. (Probleme der prakt. Theologie, Bd. 7.) Mainz 1967, 83 ff.

²⁰ Vgl. Werner Schöllgen, Konkrete Ethik. Anmerkungen eines Moraltheologen zu Karl Rahners „Prinzipien und Imperative“, in: Konkrete Ethik. Düsseldorf 1961, 15–30, bes. 25 ff.

drängens wie einen unverzichtbaren Wert hüten. Ihn zu erhalten sind sie zu mannigfältigen Verzichten anderer Art bereit, die ihnen als entsprechend angemessen erscheinen. Sie rechnen also mit möglicherweise eintretenden Schwangerschaften... Lieber verzichten sie in Großmut auf so manche Annehmlichkeiten des Lebens.“ Gagern fügt freilich hinzu: „Wer aber diese Möglichkeiten auskosten will, der muß eben dennoch einen gewissen realen Hintergrund haben, zumindest ein ausreichendes Existenzminimum für die Familie und eine recht stabile körperliche Konstitution der Frau²¹.“ J. M. Reuss kommt von solchen Überlegungen her zu der Feststellung: Der Theologe kann an die eheliche Vereinigung nur die formale Forderung stellen, daß sie der personalen Würde der Gatten keinen Eintrag tue²².

b) Hinter solchen unmißverständlichen, wenn auch aus begreiflichen Gründen sehr verhalten formulierten Thesen verbirgt sich die Auffassung, daß diejenige sittliche Ordnung der Ehe, die legitimiert sein soll, die überkommene Ordnung abzulösen, in ganz anderer Weise als früher der Eigenart des sittlichen Subjekts Rechnung tragen müßte.

Es ist das große Verdienst *Alfons Auers*, darauf hingewiesen zu haben, daß die Anerkennung der Eigenart des sittlichen Subjekts in der traditionellen Moraltheologie durch mancherlei schiefe religiöse bzw. theologische Vorstellungen behindert ist.

Es macht in der Tat keinen geringen Unterschied aus, ob der Mensch als Mönch in einer für die Entfaltung des Religiösen eigens konzipierten und vorgeformten Welt sein Christsein entfaltet oder ob er im Wissen um seine Berufung und Begnadung in die noch nicht geformte Welt (auch des Sexus) hineingeht, durch seine Arbeit und sein Berufsgeist diese Welt erst gestaltet und sie auf diese Weise im Sinne seines Christseins gleichsam zum Sprechen bringt. Welche Frage Auer auch aufgreift, ob er die Eigenständigkeit, Möglichkeit und Notwendigkeit einer Laienfrömmigkeit behandelt²³, oder ob er die über das Mönchtum und die mittelalterlichen Städte zur religiösen und gesellschaftlichen Größe voll entfaltete Idee des Berufes durch die Geschichte verfolgt und Anknüpfungspunkte aufspürt, von denen aus der Berufsgedanke zum Segen des einzelnen und der Gesellschaft wieder zum Leben erweckt werden könnte²⁴, es geht ihm immer um die theologische Aufwertung der gegenüber der *vita contemplativa* theologisch zu kurz gekommenen *vita activa*²⁵ und damit zugleich um die Aufwertung des Menschen, der sich als tätiges und gestaltendes sittliches Subjekt begreift. Mindestens schon seit der Aufklärungszeit versteht sich der Mensch als der tätige Mensch. Die Moraltheologie darf vor dieser auch für eine Ethik des Sexuellen bedeutungsvollen Tatsache nicht die Augen verschließen. Denn dieses neue Selbstverständnis meint folgendes: Der Mensch heute weiß sich nicht dazu berufen, sich in einer schon festgelegten Welt dadurch zu bewähren, daß er sich nur in die — ohnehin durchwegs geschichtlich bedingten, also vom Menschen determinierten — Ordnungen einfügt, sondern er sieht seine Aufgabe darin, sich dadurch zu bewähren, daß er dieser Welt eine vertretbare, seinem Selbstverständnis entsprechende Ordnung gibt.

Von diesem Hintergrund her bekommt die Forderung Auers nach Befreiung der Vorstellungen über die Natur der Ehe aus einer dreifachen Einengung ihr eigentliches Kolorit. Wenn er an die Stelle der physiologischen Betrachtung der Geschlechtlichkeit eine Anthropologie des Geschlechtlichen, an die Stelle der abstrakt metaphysischen Betrachtung eine die Geschichtlichkeit in Rechnung stellende Schau und endlich an die Stelle der individualistischen Einengung eine soziale, d. h. gesamt menschheitliche Integrierung der Geschlechtlichkeit fordert²⁶, dann will er dem tätigen Menschen nur

²¹ *Eheliche Partnerschaft. Die Ehe als Lebens- und Geschlechtsgemeinschaft.* München 1963, 333–334.

²² Vgl. *Eheliche Hingabe und Zeugung*, in: ThQ 143 (1963), 474, Anm. 8.

²³ Siehe: *Weltöffner Christ. Grundsätzliches und Geschichtliches zur Laienfrömmigkeit.* Düsseldorf 1966.

²⁴ Siehe: *Christsein im Beruf. Grundsätzliches und Geschichtliches zum christlichen Berufsethos.* Düsseldorf 1966.

²⁵ Dazu: *A. Auer, Theologische Aufwertung des tätigen Lebens*, in: *Moral zwischen Anspruch und Verantwortung. Festschrift für Werner Schöllgen*. Hrg. von Franz Böckle und Franz Groner. Düsseldorf 1964, 27–51.

²⁶ Vgl. den Artikel: *Geburtenregelung in der Sicht der katholischen Moraltheologie*, in: *Physikalisch-diätetische Therapie* 5 (1964), Heft 12. — Ähnliche Gedanken äußert A. Auer in dem Aufsatz: *Vom Sinn menschlicher Leiblichkeit und Geschlechtlichkeit*, in: *Der Mensch*

die Stelle in der Ehe zuweisen, die ihm tatsächlich zukommt. Zur Kennzeichnung der Denkstruktur, die Auer über der Beschäftigung mit den irdischen Wirklichkeiten und mit ihrer Bedeutung für die Menschperson zugewachsen ist, mögen folgende seinen Personalismus erhellenden Sätze dienen: „Die im Leibe sich ereignende dauernde und wesenhafte Verbundenheit mit der Welt und der Gemeinschaft muß uns zu der erregenden Erkenntnis führen, daß die Ordnung der großen Welt und der menschlichen Gemeinschaft von jedem einzelnen mit der Ordnung seines eigenen Leibes begonnen werden muß. Alles ordnende und herrscherliche Tun an Dingen und Menschen muß seine Einübung erfahren im Tun am eigenen Leib. Hier gilt es die Probe aufs Exempel zu machen²⁷.“ Das ist nicht ein in Abstraktionen sich ergehender Personalismus.

Auer ist bereit, den Menschen in seine geschöpfliche Freiheit zu entlassen, aber er tut dies mit dem wesenhaften Hinweis auf seine größere Verantwortung. Es ist im übrigen der gleiche Hinweis, mit dem *Anselm Günthör* den Bürger in die Demokratie entläßt²⁸. *Leonhard Weber* räumt dieser „personalistisch konzipierten Moral“, die „sich nicht allein um die Erkenntnis darum“ müht, „was immer und überall gilt, sondern in vermehrtem Maße um die Zielgebote kreist, die ein Wachsen des christlichen Sollens beinhalten²⁹“, für die Zukunft große Chancen ein. Er zögert denn auch nicht, in die moderne Ehediskussion von dieser Sicht der Dinge her einzugreifen und nachdrücklich auf die Möglichkeit des sittlichen Werdens zu verweisen, wo immer dieses Werden legitim ist. Wörtlich schreibt Weber: „Nicht nur das, was der Mensch und Christ jederzeit tun oder lassen muß, steht im Vordergrund“ dieser personalistisch konzipierten und die Zielgebote zur Geltung bringenden Moraltheologie, „sondern ebenso sehr die Erkenntnis dessen, was der einzelne gemäß der sittlichen Entwicklung, Ausformung oder Zielsetzung nur langsam und nur im Laufe seiner Lebensdauer erreichen und vollbringen kann. Jeder Mensch muß ständig werden, was er schon ist. Und auch jede Ehe sollte durch die Gatten zu dem empor geliebt werden, was sie nach dem Plane Gottes sein oder versinnbilden muß“³⁰. Das ebenso gut informierende wie aus nüchterner Betrachtung der Dinge erwachsene Büchlein von L. Weber, aus dem diese Sätze entnommen sind, bedeutet nichts anderes als eine Konkretisierung dieser neuen Moraltheologie. Die Frage, die allerdings an sie gerichtet werden muß, lautet: Welche Gebote sind Zielgebote?

3. Aber auch die ausgesprochenen Praktiker unter den Moraltheologen, die – das sei nur nebenbei bemerkt – mit erstaunlicher Sicherheit die „Pille“ gleichsam als den Deus ex machina begrüßt haben³¹, sind Schrittmacher einer neuen Moraltheologie, und zwar nicht so sehr durch neue Ideen, als vielmehr durch ihre Methode, moraltheologische Probleme vor allem pastoraltheologisch zu behandeln. Denn die pastoraltheolo-

und seine Geschlechtlichkeit. Würzburg 1967, 13–43. Im Interesse einer personalen Aneignung des Geschlechtlichen – nur eine solche ist gemeint – sucht Auer zu zeigen, daß der Horizont für eine adäquate Wertung des Geschlechtlichen nicht umfassend genug sein kann. Indem er die Geschlechtlichkeit als eine mit der Leiblichkeit des Menschen bzw. mit seinem Menschsein gegebene Größe betrachtet, stößt er vor zur Bedeutung, die die Geschlechtlichkeit für das personale Für-sich-Sein, für das Verbundensein des Menschen mit der Welt und mit seinesgleichen und selbst mit Gott hat. Es ist ebenso unmißverständlich betont, daß Leiblichkeit und Geschlechtlichkeit sowohl im Schatten der Sünde wie im Horizont des Heiles stehen können.

²⁷ Ebd. 42–43.

²⁸ Demokratie, die christliche und beste Staatsform? in: Erbe und Auftrag 27 (1961), 351–359.

²⁹ Ehenot – Ehegnade. Handreichung zur priesterlichen Heilssorge an Eheleuten. Freiburg i. B. 1966, 16.

³⁰ Ebd. 16–17.

³¹ Vgl. L. Weber, Zur innerkirchlichen Diskussion über die Geburtenregelung. Neue Lösungsversuche, in: Schweizer Kirchenzeitung 132 (1964), 99.

gische Betrachtungsweise als moraltheologische Methode³² läuft ja tatsächlich auf eine konkrete Ethik bzw. Moral des Möglichen hinaus. Franz Böckle hat darüber berichtet³³.

Nur eines sei hier angemerkt: Die pastoraltheologische Betrachtung der modernen Eheprobleme in der Moraltheologie ist (von der traditionellen Moraltheologie her gesehen) nicht so fragwürdig, wie Josef Fuchs sie beurteilt³⁴; sie ist aber auch nicht so unzureichend, wie Franz Böckle sie unter dem Eindruck der modernen Eheproblematis darzustellen geneigt ist³⁵. Josef Fuchs trägt (mit seiner Reserve gegenüber dem Hinweis auf die Zielgebote, mit dem die pastoral orientierten Moraltheologen aus dem Engpaß der modernen Ehediskussion herauszukommen suchen) zu wenig der Tatsache Rechnung, daß die Ehe auch ein soziales Gebilde ist, das nicht nur die Summe dessen darstellt, was Mann und Frau als selbständige und verantwortliche Wesen dazu beisteuern. Über das hinaus, was Mann und Frau als Individuen zur Gestaltung des ehelichen Lebens einbringen, gibt es nämlich auch die Dimension des Sozialen, die zwar von den Kräften des Individuums herriöhrt, aber keineswegs nur als die einfache Summe dieser individuellen Kräfte begreifbar und bewertbar ist. Weil es aber in der Ehe die Dimension des Sozialen gibt, darum gibt es in ihr auch neben der von vielen Ehegatten beglückt erfahrenen und beschriebenen Tatsache, daß die Gemeinsamkeit ihres Tuns und Lebens sie über die Möglichkeiten ihrer individuellen Liebeskräfte hinausträgt, den Kompromiß und das kleinere Übel. Obgleich – und hier hat Josef Fuchs durchaus recht – die von Franz Böckle so genannte pastorale Gruppe unter den Moraltheologen darauf zu achten hat, daß die von ihnen in die Debatte geworfene „Verpflichtung zum Möglichen“ nicht in dem Sinn interpretiert wird, „als ob die Eheleute inzwischen nicht zur vollen Wahrung der Ordnung gehalten wären“³⁶, so darf die Wertung der der ehelichen Liebe auferlegten sittlichen Verpflichtungen als Erfüllungsgebote doch nicht zur Vernachlässigung des sozialen Aspektes der Ehe führen. Anders gesagt: Der Kompromiß in der Gestaltung der ehelichen Liebe ist der Gefährdung der Ehe vorzuziehen. Franz Böckle möchte dieser Erkenntnis in der Weise Rechnung tragen, daß er von den Ehegatten folgendes verlangt: „einen ernsten Willen zum Kind im Gesamtentwurf ihrer Ehe, für die Ausschaltung der Fruchtbarkeit im Einzelfall eine ernste sittliche Motivierung und hinsichtlich der Methode ganz generell die Forderung, daß sie in bestmöglichem Maß der rücksichtsvollen Liebe entspreche, deren Ausdruck der Hingabeaekt sein soll“³⁷. Anders gesagt: Während Josef Fuchs den Charakter der Ehe als soziales Gebilde bzw. als Paarverhältnis zu wenig berücksichtigt, wird diese Seite der Ehe von Böckle übersteigert. Der Kompromiß, den Josef Fuchs für die Gestaltung des Hingabeaktes, insofern dieser aus ernsten Gründen auf Ausschaltung der Fruchtbarkeit abgestellt ist, aus seiner individualistischen Betrachtungsweise heraus als Möglichkeit überhaupt nicht in Betracht ziehen kann, droht in der Betrachtungsweise Böckles zur positiven sittlichen Handlung aufzurücken.

Die Soziologie gibt für die richtige Beurteilung des Paarverhältnisses bzw. der Taten, die das Paar setzt, folgendes zu bedenken: „Die Einwirkungen von A auf B und von B auf A

³² Vgl. etwa Georg Teichtweier, Eheliches Leben heute. Passau 1963. Siehe auch: Ders., Die Wirklichkeit und Bedeutung der menschlichen Geschlechtlichkeit für das christliche Leben, in: Der Mensch und seine Geschlechtlichkeit. Würzburg 1967, 47–68. Hier führt Teichtweier die Gedanken weiter, die Auer in dem bereits erwähnten Aufsatz „Vom Sinn menschlicher Leiblichkeit und Geschlechtlichkeit“ geäußert hat. Teichtweier fragt nach einer sittlichen Ordnung, die es dem Menschen ermöglicht, positiv und unbefangener als bisher zu seiner Geschlechtlichkeit zu stehen. Teichtweier versucht dabei einen Weg zu gehen, der weder durch die Auffassung bestimmt ist, daß alle unkeuschen Verfehlungen objektiv schwer sündhaft sind, noch in die Nähe einer Mystifikation der Geschlechterliebe führt.

³³ Bulletin zur innerkirchlichen Reform um die Geburtenregelung, in: Concilium 1 (1965), 415–418.

³⁴ Siehe ebd. 417.

³⁵ Siehe ebd. 418.

³⁶ Siehe ebd. 417.

³⁷ Siehe ebd. 425.

schaffen ein Verhalten des Paars, in dem die persönlichen Bekundungen jeder der beiden eigentümlich vermischt sind — kaum jemals zu ungefähr gleichen Anteilen; der aktiveren Partner bestimmt zumeist mehr die Handlungen und Unterlassungen des Paars. Das ist weithin nach Lebensbereichen verschieden; wer in der einen Richtung entscheidender ist, mag in einer anderen passiver sein... Kurz, die Paarverbindung schafft eine neue Basis des Verhaltens, die gewisse Elemente von A und B aufweist und auch individualpsychologisch analysiert werden muß, aber das Ganze (also hier das Handeln des Paars) ist nicht gleich der Summe der Teile (d. h. der Individualität von A und B), sondern enthält neben Elementen von A und B noch Einflüsse des Sozialen, d. h. Kräfte, die aus der Verbindung von A und B stammen³⁸.

Aus dieser soziologischen Betrachtungsweise würde sich ergeben, daß eine sachgerechte moraltheologische Diskussion über Ehefragen die Einzelpersönlichkeit und das Ganze der Ehe³⁹ in gleicher Weise zu berücksichtigen hat. „Wir werden eine Sicht der Welt zu akzeptieren haben, in der das personale Wesen des Menschen als ein soziales — d. h. als vielfältig und äußerst wirksam durch mitmenschliche Beziehungen bedingt — erscheint⁴⁰.“

Die pastorale Gruppe unter den Moraltheologen scheint dieser Forderung — jedenfalls in der Praxis — am ehesten gerecht zu werden. Denn einerseits lehnen sie es ab, für die generelle Freigabe der „Pille“ zu plädieren⁴¹ oder von der Anwendung von Verhütungsmitteln zu sagen, daß sie gut sein kann (=individualethischer Aspekt)⁴², anderseits betrachten sie die Aufgabe, die physiologische Fruchtbarkeit zu lenken, für unaufschiebbar und erklären, daß „die sinnvolle Anwendung der Pille, zumal in der Form einer Funktionssteuerung ... moralisch nicht unter allen Umständen mit einem Verbot belegt zu werden“⁴³ braucht.

Betrachtet man diese für eine konkrete Ethik charakteristische Stellungnahme im Zusammenhang mit der von den Moraltheologen aller Richtungen erhobenen Forderung, daß die Christen mehr als in der Vergangenheit zu selbständigen Entscheidungen ermutigt und zu einem Gewissensethos geführt werden müßten, hält man sich also vor Augen, daß die Moraltheologen (übrigens einschließlich der von Franz Böckle so bezeichneten radikalen Gruppe) einerseits nicht bereit sind, den antikonzeptionellen Eingriff — objektiv gesehen — als eine indifferente oder gar objektiv gute Handlung zu bezeichnen, daß sie aber anderseits Situationen anerkennen, in denen die Ehegatten die Entscheidung darüber, ob sie sich zu einem solchen antikonzeptionellen Eingriff entschließen wollen, selbst zu treffen haben, dann wird damit hinreichend deutlich, daß zwei moraltheologisch verschiedene Auffassungen miteinander in einem Kampf liegen, der noch nicht entschieden ist.

4. Auf der einen Seite steht eine naturrechtlich orientierte Moraltheologie, die — ganz allgemein gesprochen — an der Natur der Dinge abzulesen sich bemüht, was objektiv gut bzw. schlecht ist und den Menschen zur Übernahme und Anerkennung dieser objektiven Wertordnung verpflichtet. Auf der andern Seite steht eine personal ausgerichtete Ethik, die, auf die menschliche Totalität hin orientiert, dem Menschen letztlich nur die eine Forderung auferlegt, daß er sein Tun einem verantwortbaren Lebensentwurf entsprechend gestalte. Freilich — nur dem oberflächlichen Betrachter stellt sich die Sachlage so dar, als könne man auf die naturrechtliche

³⁸ Leopold von Wiese, *Das Soziale im Leben und Denken*. Köln-Opladen 1956, 24.

³⁹ Vgl. L. Weber, *Ehenot — Ehegnade*. Handreichung zur priesterlichen Heilssorge an Eheleuten. Freiburg i. B. 1966, 84. Dazu: Ludwig Berger, *Ehegemeinschaft in sozialtheologischer Sicht*. Werden, Wesen, Ethos. Münster 1967. Siehe bes. 152.

⁴⁰ Peter R. Hofstätter, *Der Mensch als personales und soziales Wesen in der modernen Gesellschaft*, in: *Arzt und Christ* 10 (1964), 151.

⁴¹ Vgl. L. Weber, *Ehenot — Ehegnade*, 84.

⁴² Vgl. W. van der Marck, *Liebe und Fruchtbarkeit. Aktuelle Fragen der Geburtenregelung*. Freiburg - Basel - Wien 1964, 82.

⁴³ L. Weber, *Ehenot — Ehegnade*, 84.

Betrachtungsweise schlechthin verzichten. Sie verdient weiterhin Beachtung, nicht etwa nur deswegen, weil sie für das katholische Denken unverzichtbar ist, sondern deswegen, weil mit dem Ja oder Nein zu ihr zugleich auch die Möglichkeit sittlicher Erkenntnis bejaht oder geleugnet wird. So ist es denn kein Zufall, daß man gerade auch im Zusammenhang mit der moraltheologischen Behandlung der modernen Eheproblematik immer wieder die Naturrechtslehre ins Gespräch bringt.

a) Die Frage, zu der das Problem der Geburtenregelung u. a. auch angeregt hat, ist die Frage, ob im Interesse der geforderten Berücksichtigung der menschlichen Totalität beim Ehevollzug ein empfängnisverhütender Eingriff auch durch das Totalitätsprinzip (= TP) gerechtfertigt werden könne. Nachdem *Gustav Ermecke*⁴⁴ eine erweiterte Fassung des TP vorgeschlagen und überraschend weitreichende Konsequenzen für die sittliche Bewältigung des Problems der Geburtenregelung — jedenfalls als Frage — angedeutet hatte, ist *Richard Egenter* der zunächst dringlicheren Frage nachgegangen, wie das TP näherhin zu fassen wäre, ehe daraus praktische Folgerungen gezogen werden können. Der Münchener Moraltheologe formulierte dann aber selber im Hinblick auf die in der Gegenwart nicht selten anzutreffenden seelisch-notvollen Situationen der Ehe die Frage, „ob nicht das TP in solchen Fällen dem empfängnisverhütenden Eingriff, der als physisches Geschehen ja sittlich noch unbestimmt ist, nicht auch den Vorwurf der Verletzung des Sextums, dem Eingriff also den Charakter des ‚in se malum‘ nehme, so wie das TP der Amputation eines Körperorgans zum Wohl des ganzen Menschen den Charakter des ‚in se malum‘ nimmt, den sonst eine Verstümmelung besitzt“⁴⁵. Die Frage, um die es Egenter geht, ist genau die Frage nach der menschlichen Totalität, die in nahezu allen Stellungnahmen der Moraltheologen zur modernen Eheproblematik gestellt oder vernehmbar wird und die Richtung markiert, in der die moraltheologischen Überlegungen und Argumentationen sich bewegen. Egenter macht den Versuch, mit Hilfe des der traditionellen Moraltheologie zugehörigen Totalitätsprinzips das traditionelle moraltheologische Denken aus seiner Enge herauszuführen und für eine neue, umfassendere Sicht des Menschlichen zu gewinnen. Auch moraltheologische Prinzipien haben ihre Geschichte!

b) *Klaus Demmer*, der mehrfach in die Diskussion um moderne Ehefragen eingegriffen hat⁴⁶ und auf Grund seiner Begegnung mit dem augustinischen Gedankengut⁴⁷ sehr eindringlich davor warnt, dem Naturrechtsdenken allzu rasch den Rücken zu kehren, macht den durchaus beachtenswerten Versuch, das traditionelle Naturrechtsdenken durch eine theologische Vertiefung des Naturbegriffs vor weiteren Verunglimpfungen und Mißverständnissen zu bewahren. Um seine Position in Fragen der Geburtenregelung überhaupt verstehen zu können, ist — im Vorgriff auf Gedanken, die in den zweiten Teil dieses Berichtes hineingehören — etwas weiter auszuholen.

„Das Naturrecht“, so betont Kl. Demmer, „... ist nicht eine von der Geschichte abgehobene und in dieser Abgehobenheit hypostasierte Wirklichkeit; vielmehr handelt es sich um ein Analogon der eschatologischen Erfüllung und in dieser Analogie liegt seine Verpflichtungskraft für jede geschichtliche Situation. Wenn Geschichte Inbesitznahme der Zeit durch das Eschaton ist, dann ruht das Naturrecht als geschichtsbezogene Größe in Grundlagen, die von seinem Begriff selbst nicht mehr erfaßt werden“⁴⁸. Aus der von Demmer intendierten heils-geschichtlich-metaphysischen Vertiefung des Naturbegriffes ergibt sich folgendes: Natur im

⁴⁴ Die Frage der Geburtenregelung, in: Dokumentation der KNA n. 33 vom 12. 8. 1964.

⁴⁵ Die Verfügung des Menschen über seinen Leib im Licht des Totalitätsprinzips, in: MThZ 16 (1965), 178.

⁴⁶ Die moraltheologische Diskussion um die Anwendung sterilisierender Medikamente, in: ThGl 53 (1963), 415—436. — Die hormonale Behandlung der Schwangerschaftsphobie. Ein Beitrag zu ihrer moraltheologischen Beurteilung, in: Scholastik 39 (1964), 197—219. — Eheliche Hingabe und Zeugung, in: Scholastik 39 (1964), 528—557.

⁴⁷ Jus caritatis. Zur christologischen Grundlegung der augustinischen Naturrechtslehre. Rom 1961.

⁴⁸ Moralisches Gesetz und eschatologische Vollendung, in: Catholica 16 (1962), 266.

eigentlichen Sinn ist die eschatologisch vollendete Natur. Diese Natur ist normgebend. Anders gesagt: Auf dem Hintergrund der eschatologisch vollendeten Natur erscheinen die geschichtlichen Gegebenheiten als Vorläufigkeiten und als Unvollendetheiten, aber damit zugleich auch als faktisch-grundsätzlich vollendbar und überwindbar. Diese Struktur hat auch das sittliche Tun. „Darum gibt es niemals die grundsätzliche Unvermeidbarkeit einer Schuld in einer konkreten Situation. Die Natur und das aus ihr erfließende Gesetz geben grundsätzlich die Gewähr ihrer Erkenntnis wie ihrer Erfüllung⁴⁹.“ Denn das Geschaffene ist seinem tiefsten Wesen nach auf Vollendung aus und wird als solches erkannt. Dabei ist nun aber zu beachten, daß dieses Erkennen mit der ganzen Natur das Unvollendetsein und das Aus-Sein-auf-eschatologische-Vollendung teilt. Wesentliches Erkennen besagt für Augustinus also das Erkennen der Unvollendetheiten oder, anders ausgedrückt, die erkennende Hereinnahme der empirischen Wirklichkeit als unvollendeter Größe in das Personenganze, wodurch die Person zu sich selbst kommt. Einen anderen Weg, auf dem die Person zur wesenhaften Erkenntnis über sich selbst, d. h. zur Erkenntnis ihrer eschatologischen Vollendbarkeit kommen könnte, gibt es nicht.

Die ethische Folgerung daraus lautet so: Die Person darf sich über die ontischen Ordnungen nicht hinwegsetzen. Es ist vielmehr ihre wesenhafte Aufgabe, die ontischen Ordnungen ihrem Personsein zu integrieren. Nur der Respekt der Person vor den ontisch-biologischen Ordnungen birgt die Gewähr in sich, daß die im Dienst der Personwerdung stehenden Ordnungen der Person zu ihrer eigenen Vollendung, d. h. zur eschatologisch-vollendeten Tat der selbstlosen Liebe die Richtung weisen und verhelfen. Von diesem Hintergrund her ergibt sich die These Demmers, daß die in die Personganzheit integrierte menschliche Geschlechtlichkeit danach rufe, daß „umgekehrt auch jede Aktuierung der Sexualstruktur vom Personganzen erfaßt und getragen“ werde: „Das bedeutet, wenn mit dem ... Personbegriff Ernst gemacht wird, daß die personale Durchformung der eigenen Geschlechtlichkeit unter grundsätzlicher Wahrung der ontisch-biologischen Ordnungen geschehen muß, da diese wesentlich zum Personganzen gehören, und nicht auf Kosten eines Eingriffs in diese⁵⁰.“ Klaus Demmer kommt von seinem Naturbegriff her zu Folgerungen, für die — auch das muß gesagt werden — in der modernen Ehediskussion kein großer Raum ist. Aber niemand wird bestreiten können, daß auch die Enthaltsamkeit⁵¹ zum Bild von der Totalität des Menschen gehört.

5. Es scheint, daß der Mensch um so größere und schwierigere Fragen aufgibt, je mehr er sich selber in den Griff zu bekommen sucht. Gerät der Mensch in den Sog seiner eigenen Größe, dann werden ihm die Ordnungen fremd, die ihn umgeben. Sucht der Mensch sein Geheimnis bei den Dingen, dann entgleitet er sich selbst. Im Grunde ist damit die Problematik ausgesprochen, vor der die Moraltheologie immer steht. In der Gegenwart hat sie sich in ungeahntem Ausmaß verschärft, weil sich der Mensch, wie Helmut Thielicke meint⁵², selbst verloren hat. Dann müßte aber der leidenschaftliche Drang des Menschen nach dem Personalen bzw. nach seiner Respektierung in der Moraltheologie gar nicht unbedingt als Fortschritt angesehen werden? Dieser leidenschaftliche Drang wäre eher einem Notschrei zu vergleichen.

C. Die Bemühungen um eine neue Gestalt der Moraltheologie.

Angesichts der teilweise recht leidenschaftlich unternommenen Versuche zur moral-theologischen Lösung der modernen Eheproblematik stellt sich mit aller Dringlichkeit die Frage, inwieweit die in der Ehediskussion sich herauskristallisierenden Positionen auch in den Bemühungen um eine neue Gestalt der Moraltheologie greifbar werden. Es ist nicht denkbar, daß das durch die konkrete Situation bedingte moraltheologische Fragen auf die wissenschaftliche Theorie keine Rückwirkung gehabt hätte.

I. Zunächst ist hinzuweisen auf eine Gruppe von Veröffentlichungen, die nicht wie der sehr gut informierende Aufsatz von Johannes Gründel im Sammelband „Was ist Theologie?“⁵³ über alles berichten, was die Moraltheologie ist und sein will, sondern auf einzelne Tatsachen, Vorgänge und Gesichtspunkte den Finger legen, die für die gegenwärtige moraltheologische Situation kennzeichnend sind.

⁴⁹ Ebd. 269.

⁵⁰ Eheliche Hingabe und Zeugung, in: Scholastik 39 (1965) 535.

⁵¹ Vgl. ebd. 556.

⁵² Theologische Ethik I. Tübingen 1951, V.

⁵³ Moraltheologie, in: Was ist Theologie? Hrg. von E. Neuhäusler und E. Gössmann. München 1966, 214—243.

1. Franz Furger fordert von der Moraltheologie angesichts der Zeichen der Zeit⁵⁴ ganz allgemein, daß sie sich loslöse von einer statisch-juridischen Sicht der Probleme, daß sie zu den biblischen Quellen zurückkehre, ihre eigene Geschichte und damit die Grundlagen ihrer Systematik durchdenke und so der Dynamik des menschlichen Lebens Rechnung trage. Furgers Kritik bzw. Forderung zielt also ab auf eine dynamische Moraltheologie. Man darf sich keiner Täuschung hingeben: Die Forderung nach einer dynamischen Moraltheologie besagt nichts anderes als den Ersatz einer ihrer Struktur und ihrem Inhalt nach materialen Normenethik durch eine die Eigenart und Struktur des sittlichen Aktes in den Mittelpunkt rückenden und die Autonomie des sittlichen Subjekts unterstreichenden Existentialethik.

2. Heinz Schuster verdeutlicht genau dieses Anliegen, wenn er anknüpfend an die in der 32. Auflage des Enchiridion Symbolorum übrigens nicht mehr abgedruckte These, daß die Gewissensfreiheit Wahnsinn sei⁵⁵, feststellt, früher habe man in der Moraltheologie nach der Gesetzmäßigkeit gefragt, heute frage man nach der Norm der Normen⁵⁶. Angesichts der Laien, die sich, nachdem man sie gerufen, in der Kirche zu Wort melden, fordert Schuster, daß die neue Moraltheologie nach folgenden Grundsätzen gestaltet werde bzw. folgende Gegebenheiten berücksichtige:

(a) Der Mensch dürfe nicht länger nur passiver Adressat kirchlicher Erziehung sein, wenn man anerkennen wolle, daß die Sittlichkeit wesentlich in der Betätigung menschlicher Freiheit bestehe. (b) Die dem Menschen kraft seiner Freiheit aufgetragene Selbstverwirklichung sei nur möglich auf Grund der den einzelnen berührenden göttlichen Heilsverfügung. Es sei also nicht Sache der Moraltheologie, diese göttliche Heilsverfügung durch eine bis ins einzelne gehende materiale Ehtik gleichsam überflüssig zu machen bzw. zu neutralisieren. (c) Die Freiheit, die dem Menschen als Gabe und Aufgabe anvertraut sei, dürfe nicht als etwas Fertiges betrachtet werden. Sie sei wesentlich Reaktion auf die vom menschlichen Denken nicht einzuholende Tat Gottes. (d) Mit den essentialen Grundnormen, die wesentlich zur Moraltheologie gehörten, seien noch nicht die existentialen Normen gegeben, nach denen der Mensch *hic et nunc* nur entscheiden könne. (e) Die Moraltheologie müsse den Zwiespalt überwinden zwischen der unantastbaren Freiheit des Menschen und seiner Scheu, diese Freiheit zu wagen. Mit diesem Wagnis ist nichts anderes gemeint als die Entschlossenheit und (hoffentlich auch) die Fähigkeit des Menschen, gleichsam in eigener Regie das sittlich Gesollte zu erkennen und zu verwirklichen. Der Begriff der existentialen Norm hat etwas Einprägsames an sich, nicht zuletzt deswegen, weil er ein geradezu unlösbares philosophisches Problem aufgibt⁵⁷. Alfons Auer drückt das von Schuster wohl Gemeinte so aus: An die Stelle der Legalität soll lebendige Moralität treten⁵⁸.

3. Es sind keineswegs nur die Moraltheologen, die diese Akzentverlagerung in der Moraltheologie von der Moral zum Ethos betreiben. Auch aus dem Raum der profanen Wissenschaften wird mehr und mehr auf den Wandel der sittlichen Problematik aufmerksam gemacht.

„Das strukturelle Ethos der modernen Demokratie“, so bemerkt E. W. Böckenförde⁵⁹, „ist ... wesentlich auf formale Werte bezogen“⁶⁰. Welche den Moraltheologen unmittelbar betreffenden Fragen damit im einzelnen angerührt werden, hat der Dominikanertheologe Anselm Hertz dargelegt⁶¹. Der genannte Autor setzt sich mit der Tatsache auseinander, daß „einer zunehmenden gegenseitigen Abstimmung und Solidarität des Handelns der gesellschaftlichen Gruppen auf dem Gebiet der Wirtschaft und in anderen sozialen Bereichen ein fortschrei-

⁵⁴ Siehe den Aufsatz: Katholische Moraltheologie in den Zeichen der Zeit, in: Diakonia 1 (1966), 273–284.

⁵⁵ Vgl. Denz. 1690.

⁵⁶ Vgl. den Aufsatz: Der Laie und die Moraltheologie, in: Diakonia 1 (1966) 191–201.

⁵⁷ Dazu: Josef Stallmach, Das Problem sittlicher Eigengesetzlichkeit des Individuums in der philosophischen Ethik, in: Theologie und Philosophie 42 (1967), 22–50.

⁵⁸ Siehe den Aufsatz: Irrtümer der Sündenmystik und der Situationsethik, in: Hochland 51 (1958/59) 273–278.

⁵⁹ Das Ethos der modernen Demokratie, in: Hochland 50 (1957/58), 10.

⁶⁰ Vgl. auch Goetz Briefs, Das Ethos in der pluralistischen Gesellschaft von heute, in: Hochland 51 (1958/59), 49–61.

⁶¹ Siehe den Artikel: Sitte, Sittlichkeit und Moral in der pluralistischen Gesellschaft. Ein Diskussionsbeitrag, in: Die neue Ordnung 18 (1964), 187–196.

tendes Auseinandergehn und ein Zerfall der Solidarität in den Bereichen der Sitte, der Sittlichkeit und der Moral“ gegenübersteht. Angeregt durch aktuelle Problemstellungen einerseits und durch die „Einfache Sittlichkeit“ Otto Friedrich Bollnows⁶² anderseits, erkennt Hertz die Notwendigkeit, die drei Größen Sitte, Sittlichkeit und Moral begrifflich gegeneinander abzugrenzen und zugleich ihre gegenseitige Abhängigkeit aufzuzeigen. Während Hertz unter Sittlichkeit „ein menschliches Verhalten und Handeln“ versteht, „das im Gewissensgesetz begründet ist, daher auf einer inneren Einsicht und Überzeugung beruht“, meint „der Begriff der Moral ein begründetes Normensystem des sittlichen Handelns“ (189). Von diesen begrifflichen Festlegungen her ist die Thematik dieses Literaturberichtes zu verstehen; es ist lediglich in Anlehnung an eine durchaus bereits geläufige Redeweise statt von Sittlichkeitslehre von Ethik die Rede.

II. Entsprechend dem allgemeinen Trend hin zu einer ethisch vertieften, d. h. die Einsicht und Überzeugung des Menschen stärker berücksichtigenden und seine Freiheit mehr beanspruchenden Moraltheologie, womit nicht gesagt ist, daß die Moraltheologen nicht mehr um die Bedeutung einer öffentlichen Moral für die Entfaltung und Durchsetzung des Sittlichen wüßten⁶³, sind notwendigerweise zwei Themenkreise in den Mittelpunkt des Interesses gerückt: die Frage nach dem Gesetz und die Frage nach dem Gewissen. Nur Stellungnahmen zu der erstgenannten Frage können hier berücksichtigt werden.

1. Die Frage nach dem Gesetz, für das christliche Denken schon immer eine Grundsatzfrage, wird für die Moraltheologie eine zentrale Frage bleiben, auch wenn sich der Gedanke durchsetzen sollte, daß sich die Moraltheologie mehr als bisher auf grundsätzliche Stellungnahmen zu beschränken und dafür die Verantwortung des einzelnen mehr zu betonen habe. Denn das Gesetz ist tiefer im Menschen verankert, als es zunächst scheinen möchte. Diesem freilich nicht ohne weiteres offen zu Tage liegenden Sachverhalt geht Bruno Schüller nach⁶⁴. Die Kritik an dem mit der traditionellen Moraltheologie unlösbar verbundenen Traktat „De lege divina“, dessen Eigenart und Grenze darin besteht, daß er „dem Allgemeinen durchwegs eine größere sittliche Bedeutsamkeit zuzuschreiben“ bestrebt ist „als dem Besonderen und Individuellen“, führt den Autor zu der seine gesamte Abhandlung bestimmenden und befruchtenden These, daß die Moraltheologie das Gesetz „von vornherein als einen Sollensatz oder als einen Imperativ“ (15) bestimmen sollte. Schüller verfolgt mit seinem Vorschlag keineswegs den Zweck, das Gesetz als allgemein verbindliche Norm aus der Moraltheologie zu eliminieren; es geht ihm vielmehr darum, das sittliche Verhalten durch einen der Rechtswissenschaft entlehnten Gesetzesbegriff nicht zu verfälschen. Damit ist bereits die Notwendigkeit angedeutet, nach einer adäquaten, d. h. dem Phänomen des Sittlichen entsprechenden Bestimmung des Gesetzes Ausschau zu halten.

Indem Schüller von der Eigenart des Sittlichen ausgeht, wird er auf die Menschperson aufmerksam, deren sittliches Verhalten, wenn man die Dinge nur grundsätzlich zu sehen bereit ist, sich als freies Verhalten zu Gott enthüllt. M. a. W.: Schüller entfaltet den Begriff des Gesetzes aus der Tatsache, daß der Mensch das zu freier Selbstbestimmung befähigte, ermächtigte und genötigte personhafte Geschöpf ist (16 ff.). Für das Gesetzesverständnis folgt daraus: „Jedes Gesetz Gottes ist nur zu verstehen aus der Gnade Gottes, das Sollen des Menschen nur aus dem Sein des Menschen; durch jedes Gesetz wird der Mensch nur aufgefordert, das zu werden, was er ist, sich selbst so in Freiheit zu übernehmen, wie er sich von Gott her vorgegeben und aufgegeben ist; dem Gesetz geht stets die Gnade voraus“ (61). Es braucht nicht eigens nachgewiesen zu werden, daß es dem Autor vor allem um den durch Gottes Anruf betroffenen Menschen, also um jene Sittlichkeit geht, deren bewegende und prägende Kräfte Anspruch und Verantwortung heißen. Dieser Anruf kann ebenso in Gestalt der evangelischen Räte wie des menschlichen Gesetzes ergehen, ohne damit eine Einbuße an Verpflichtungskraft zu erleiden. Von letzterem Gesetz kann man nicht sagen, daß es ja nur menschliches Gesetz sei; denn „soweit es sittlich bindet“, ist es „göttliches Gesetz, dessen Kenntnis durch eine menschliche Instanz vermittelt ist“ (41). Vom Rat — man

⁶² Göttingen 1962. Siehe bes. 20—30.

⁶³ Vgl. Werner Schöllgen, Entlastung oder Entfremdung? Sinn und Recht einer öffentlichen Moral, in: Hochland 58 (1965/66), 101—119.

⁶⁴ Gesetz und Freiheit. Eine moraltheologische Untersuchung. Düsseldorf 1966.

glaubt Fr. X. Linsenmann zu vernehmen — kann man nicht behaupten, „Gott könne dem Menschen in individuo einen Rat geben und es ihm dann doch anheimstellen, den Rat anzunehmen oder abzulehnen“ (74). Damit ist ganz von selbst die Frage nach der Eigenart der menschlichen Freiheit gestellt, die, als Entscheidungsfreiheit und sittliche Freiheit (26 ff) betrachtet, den glücklichen Hintergrund abgibt, auf dem über die Unterscheidung zwischen Todsünde und läßlicher Sünde, über Formen des Betroffenseins vom Gesetz, über die Be-findlichkeit des Sünders usw. sehr viel Erhellendes und auch moderne Tendenzen Vertiefendes gesagt wird. Es spricht manches dafür, daß Schüllers Gedanken wie die keines anderen Autors auf eine radikale Neuorientierung der Moraltheologie abzielen. Schüller erwartet alles von dem Menschen, der sich zur sittlichen Freiheit erhoben hat.

2. Unmittelbar im Zusammenhang mit der Arbeit von Schüller müssen die aus Vorträgen entstandenen Abhandlungen genannt werden, die Franz Böckle in dem kleinen Bändchen „Gesetz und Gewissen“⁶⁵ zusammengefaßt hat. Böckles Gedanken über die Probleme „Gesetz und Evangelium“, „Gebot und Ordnungen“, „Das Verhältnis von Norm und Situation“ und endlich über „Sünder und Sünde“ verdienen nicht nur deswegen Beachtung, weil sie den ökumenischen Dialog nun auch in Fragen der Ethik bzw. Moraltheologie in Gang zu bringen suchen; sie haben völlig unabhängig davon ihre Bedeutung deswegen, weil sie die Relativität aller moraltheologischen bzw. ethischen Entwürfe und deren Einseitigkeiten, Gefahren oder Grenzen aufzeigen. Es ist nicht gleichgültig, von welcher Theologie her eine Moraltheologie entworfen wird. Vor allem aber: Der Horizont, den sich der Moraltheologe für seine Aussagen über das, was sittlich verbindlich ist und was nicht, wählt, kann nicht umfassend genug sein.

a) Selbstverständlich spielt in dem Dialog zwischen katholischer Moraltheologie und evangelischer Ethik über das Gesetz das Naturrecht eine entscheidende Rolle. Mit Recht weist Böckle darauf hin, daß „die Beziehung des ntl. Ethos zum sittlichen Naturgesetz . . . noch viel zu wenig geklärt“ sei. Die entscheidende Frage dabei ist für ihn, ob die „Gültigkeit des Allgemein-Menschlichen im biblischen Menschenbild“ (49) eingeschlossen ist „und für das sittliche Verhalten mindestens eine negative Grenze“ bildet (49). Anders gewendet, lautet die Frage: Handelt es sich bei der durch das Erlösungswerk Christi ohne Zweifel zu einer einzigartigen Würde emporgehobenen Schöpfungsordnung, die ob dieser Würde dem Menschen fraglos mit einem unüberhörbaren Verbindlichkeitsanspruch gegenübersteht, um Seinssachverhalte, die aus der erfahrbaren Wirklichkeit gefunden werden können? Die Tatsache, daß der locus classicus für die biblische Begründung des Naturrechts nur von der Möglichkeit der natürlichen Gotteserkenntnis bei den Heiden redet und daß für die Väter das Grundrichtigsein der menschlichen Existenz darin besteht, „daß man in dieser Existenz ganz auf Gott hin ausgerichtet ist, ganz aus der Anerkennung Gottes und aus der Liebe zu Gott heraus lebt“ (53 f), gibt Böckle Anlaß zu dem Hinweis, daß das natürliche Sittengesetz primär als „Gesetz der Freiheit“ angesehen werden müsse, das dem Menschen mit der Vernunftanlage gegeben worden sei. Im rechten Sinn verstanden, sei der Mensch wirklich sich selbst Gesetz (vgl. 56), und zwar auf Grund der Vernunft, die als „eine jeder Scheidung von Natur und Gnade vorausliegende Kraft, Wirklichkeit zu erfassen“ (56), angesehen werden müsse. Damit plädiert Böckle — in etwa jedenfalls — für das bereits erwähnte Naturrechtsverständnis, das Klaus Demmer entwickelt hat. — Ob Böckle der Theologie der Väter gerecht wird, bleibe dahingestellt. Jedenfalls ist das genannte Grundrichtigsein der menschlichen Existenz bei den Vätern nicht zu denken ohne das Eingefügtsein des Menschen in die dingliche Ordnung. Die Vätertheologie legt die moraltheologischen Konsequenzen nahe, die Klaus Demmer gezogen hat. Bei den Vätern steht die These, um die es Böckle vor allem zu gehen scheint, daß nämlich der Mensch sich selbst Gesetz sei, in einem umfassenden, letztlich auch kosmologischen Zusammenhang, dessen theologische Relevanz im modernen Denken kaum noch Beachtung findet.

⁶⁵ Grundfragen theologischer Ethik in ökumenischer Sicht. Luzern und Stuttgart 1965.

b) Die ganze Vielschichtigkeit der Naturrechtsdiskussion, wie sie innerhalb der evangelischen und katholischen Theologie geführt wird, zeigen die beiden folgenden Veröffentlichungen: „Das Naturrecht im Disput“⁶⁶, und Karlheinz Peschke, Naturrecht in der Kontroverse⁶⁷. Erwähnung verdient für unseren Zusammenhang vor allem die im erstgenannten Werk enthaltene Abhandlung von Jos. Th. C. Arntz mit dem Titel: Die Entwicklung des naturrechtlichen Denkens innerhalb des Thomismus (87–120).

Hat der Autor bereits in seinem Aufsatz „Naturrecht und Geschichte“⁶⁸ darauf hingewiesen, daß die Entwicklung des Naturrechtsdenkens, falls es an die große Tradition anknüpfе, auf die Anerkennung des Menschen als eines einzigartigen Subjekts hinauslaufen müsse, so zeigt er hier, wie sich die Auffassungen über das Naturgesetz sehr gründlich gewandelt haben, und zwar insofern, als die von Thomas vertretene Position, wonach das Naturgesetz gegründet ist auf die *ratio ut natura*, preisgegeben wurde zugunsten eines Naturrechtsverständnisses, für das die Natur zur eigentlichen Norm aufrückt, während die Vernunft zum un wesentlichen Moment absinkt. Arntz formuliert seine aus dem Wissen um den nachweisbaren Wandel des Naturrechtsverständnisses gewonnenen Hinweise auf mögliche neue Ansätze im Naturrechtsdenken mit den Worten von Merlau-Ponty: „Zurückkehren zu den Dingen selbst, zurückkehren zu jener Welt vor der Erkenntnis, von der die Erkenntnis immer spricht, aber der gegenüber jede wissenschaftliche Bestimmung stets abstrakt, andeutend und abhängig ist, wie die Erdkunde das gegenüber der Landschaft ist, von der wir zuerst gelernt haben, was ein Wald, eine Weide oder ein Fluß ist“ (119). Was damit letztlich gemeint ist, besagen die folgenden Sätze: „Wir könnten außerhalb jeder so oder so ausgeformten Metaphysik bleiben und wahrscheinlich auch außerhalb aller Probleme einer transzenden talen Erkenntnis“ (118 f). Es gibt nach Arntz einen Ausgangspunkt, der das naturrechtliche Denken vor aller allem nach so gefürchteten Abstraktion bewahrt: es ist die jede Kommunikation ermög liche Anerkennung des andern, in der „der Gegensatz zwischen dem *iudicium cognitum* und *praeceptivum* aufgehoben“ (120) ist. Die Basis der Begegnung ist die eine Welt, die den einen und den andern lehrt, wer er ist. Das heißt: Die Verschiedenheit der Weltbilder und damit der sittlichen Ordnungen ist unausweichlich. Die Abschattung, in der ich dem andern und der andere mir erscheint, ist in Kauf zu nehmen. Anders ausgedrückt: Ich habe den andern kritiklos so zu nehmen, wie er ist, als einzigartiges Subjekt. — Man stellt notwendig die Frage, ob dieser Ausgangspunkt für das naturrechtliche Denken nicht schließlich mit dem Verzicht auf die Kommunikation enden muß. Hat der Mensch in dem Kampf um ein einheitliches Weltverständnis endgültig kapituliert? Ist er aufgebrochen, die Anerkennung des Menschen als eines einzigartigen Subjekts bis zur äußersten Möglichkeit durchzuexerzieren?

c) Die Chancen, die das herkömmliche Naturrechtsdenken gegenwärtig hat, läßt treffend der Abschnitt Nr. 43 aus der Pastoral-Konstitution „Die Kirche in der Welt von heute“ erkennen. In dem Abschnitt heißt es: „Die Laien selbst sollen... im Licht christlicher Weisheit und unter Berücksichtigung der Lehre des kirchlichen Lehramtes“ in der profanen Gesellschaft „ihre eigene Aufgabe wahrnehmen. Oftmals wird gerade eine christliche Schau der Dinge ihnen eine bestimmte Lösung in einer konkreten Situation nahelegen. Aber andere Christen werden vielleicht, wie es häufiger und zwar legitim der Fall ist, bei gleicher Gewissenhaftigkeit in der gleichen Frage zu einem anderen Urteil kommen. Wenn dann die beiderseitigen Lösungen, auch gegen den Willen der Parteien, von vielen andern sehr leicht als eindeutige Folgerung aus der Botschaft des Evangeliums betrachtet werden, so müßte doch klar bleiben, daß in solchen Fällen niemand das Recht hat, die Autorität der Kirche ausschließlich für sich und seine eigene Meinung in Anspruch zu nehmen.“

Falls die in der Naturrechtsdiskussion deutlich nachweisbare Tendenz voll und ganz zum Durchbruch kommt, so wird die Moraltheologie der Zukunft auf die Allgemeine

⁶⁶ Drei Vorträge beim Kongreß der deutschsprachigen Moraltheologen 1965 in Bensberg, hrsg. und zur Diskussion gestellt von Franz Böckle. Düsseldorf 1966.

⁶⁷ Kritik evangelischer Theologie an der katholischen Lehre vom Naturrecht und natürlicher Sittlichkeit. (Studia Theologiae moralis et pastoralis. Tom. VIII.) Salzburg 1967.

⁶⁸ In: Concilium 1 (1965), 383–391.

Moraltheologie zusammenschrumpfen⁶⁹. Bestenfalls werden in der Speziellen Moraltheologie noch die drei göttlichen Tugenden und die vier Kardinaltugenden behandelt⁷⁰, falls die letzteren nicht — einem Vorschlag von *Paul Hoßfeld* entsprechend — durch die drei Kardinaltugenden Weisheit, Gelassenheit, Güte abgelöst werden⁷¹. Mag sein, daß der Vorschlag von P. Hoßfeld gar nicht ernst genommen werden soll. Wie kein anderer Beitrag zur modernen moraltheologischen Diskussion wirft er gleichwohl ein Schlaglicht auf die Aversion des Menschen heute gegen eine materiale Ethik bzw. ein ethisches Normensystem. Die Kardinaltugenden sind nicht auswechselbar! Ihr Charakter als Kardinaltugenden röhrt her von der Systematik, die dem Vierschema zugrunde liegt.

III. Abschließend bleiben jene Veröffentlichungen zu erwähnen, die sich mit der Frage einer Neugestaltung der Moraltheologie unmittelbar auseinandersetzen.

1. *Alfons Auer* hat 1958 drei Grundanliegen heutiger Moraltheologie namhaft gemacht. Das erste Anliegen nannte er das ontologische. Es meint nicht nur die Begründung des Sollens im Sein, sondern letztlich in der Christologie. Die christologische Ausrichtung, so erklärte Auer, würde ganz von selbst dazu führen, daß die Moraltheologie aufhört, „ein Gemisch von philosophischer Ethik, kirchenrechtlichem Positivismus und Kasuistik“⁷² zu sein. Neben dem ontologischen Anliegen nennt Auer an zweiter und dritter Stelle das personalistische und das inkarnationale. In dem Maß, als diese Anliegen⁷³ auch in der Moralverkündigung zur Geltung kämen, würde diese einige Grundsätze hervortreten lassen, „die wir in der wissenschaftlichen Moraltheologie bereits deutlich zu erkennen vermögen“ (294). Auer meint den ganzheitlichen Charakter, der von selbst Liebe und Begeisterung wecke, den positiven Charakter, der die Moraltheologie davon erlöse, weiterhin Sündenmoral sein zu müssen, den dynamischen Charakter, der den Menschen auf die Verantwortung aufmerksam werden lasse, die er als von Gott Berufener zu übernehmen habe, und endlich den allgemein verbindlichen Charakter, der mit dem Gedanken aufräume, als gebe es so etwas wie eine doppelte Moral. Die beste Interpretation dessen, was Auer als Anliegen der Moraltheologie angemeldet hat, ist der „Versuch eines Systems der Moraltheologie“, den er seinen Darlegungen angefügt hat.

2. Daß die innermoraltheologische Diskussion vor zehn Jahren im Grunde noch konservativ war, ergibt sich aus einer Stellungnahme von *Josef Georg Ziegler*⁷⁴. Er äußert allen Ernstes die Vermutung, daß, nachdem nun mehrere Systementwürfe vorlägen, die Idealmoral konzipiert werden könne. Sie sei aufzubauen unter Berücksichtigung der drei Prinzipien der Königsherrschaft Gottes, der Nachfolge Christi und der Liebe. Indem er freilich mit Josef Fuchs im richtigen Miteinander der verschiedenen Prinzipien den Reichtum, die Schönheit und die Würde der christlichen Sittlichkeit am besten gewahrt glaubt, gibt er tatsächlich den Gedanken an eine einheitlich, d. h. nach *einem* Prinzip durchkomponierte Moraltheologie wieder preis. Das Miteinander der Prinzipien als Antwort auf die Frage nach dem System läßt deutlich erkennen, daß die moraltheologische Diskussion über die herkömmliche Fragestellung hinausgeschritten ist. Zieglers These, der Wunsch nach einer Erneuerung der Moraltheologie sei, soweit

⁶⁹ Siehe: *Franz Böckle*, Grundbegriffe der Moral. Gewissen und Gewissensbildung. Aschaffenburg 1966.

⁷⁰ Siehe: *Wilhelm van der Marck*, Grundzüge einer christlichen Ethik. Düsseldorf 1967.

⁷¹ Siehe den Aufsatz: Eine Um- und Neubesetzung der Kardinaltugenden. Ein Versuch, in: ThGl 55 (1965), 249—260.

⁷² Anliegen heutiger Moraltheologie, in: ThQ 138 (1958), 275—306; siehe 280.

⁷³ Vgl. dazu: *Rudolf Schnackenburg*, Die neutestamentliche Sittenlehre in ihrer Eigenart im Vergleich zu einer natürlichen Ethik, in: Moraltheologie und Bibel. (Abhandlungen zur Moraltheologie. Hrg. von J. Stelzenberger. Bd. 6.) Paderborn 1964, 39—69.

⁷⁴ Gestalt und Gestaltung der Moraltheologie, in: TThZ 71 (1962), 46—55.

er berechtigt erscheine, „der Erfüllung wesentlich nähergebracht“ (53) worden, ist durch die Entwicklung nicht verifiziert worden.

3. Jedenfalls hielt es *Gustav Ermecke* im Jahre 1963 angesichts des Unbeteiligtseins der Moraltheologen an der Lösung schwerer und schwierigster Moralprobleme für dringend notwendig, sich über „Die Katholische Moraltheologie im Wandel der Gegenwart“⁷⁵ erneut Gedanken zu machen. Eine Reform der Moraltheologie, so betont Ermecke, ist unzureichend und im Ansatz bereits verfehlt, solange „das Problem der Reform in sich selbst noch nicht mit genügender methodischer Gründlichkeit in ihrem Inhalt und ihren Zielen und Möglichkeiten (also auch Chancen!) untersucht worden ist. Es reicht daher nicht aus, so gut und richtig das auch im einzelnen gemeint ist, von der Moraltheologie heute z. B. einfach zu verlangen, sich mehr als in den letzten Zeiten an der Hl. Schrift zu orientieren und aszetische, apostolische, pastorale, verkündigungsnah Dynamik zu entfalten oder alte ‚Ladenhüter‘, d. h. ‚überholte‘, geschichtlich veraltete Problemlösungen oder Normbegründungen aufzugeben oder mehr konkrete Imperative des sittlichen Handelns außer den allgemeinen Prinzipien herauszustellen usw“ (394 f). Ermecke sucht das Problem der Erneuerung tiefer anzugehen, und zwar dadurch, daß er die Forderung nach Erneuerung in historischer und systematischer Hinsicht betrachtet und sie überdies noch mit Einzelproblemen der Erneuerung konfrontiert. Der Autor sucht die Entwicklungsphase zu bestimmen, in der sich das moraltheologische Denken heute befindet. „Heute stehen wir“, so urteilt er, „offenbar mitten in einer Wende, und zwar in der ersten Phase der 4. Periode der Geschichte der Moraltheologie: Wiederum erfolgt nach den großartigen Erfolgen der spekulativen Moraltheologie in unserem Jahrhundert . . . eine Hinwendung zum Positiven im Offenbarungswort Gottes und im konkreten Anruf Gottes im Heute von Kirche und Welt . . . nachdem offenbar die voraufgegangene spekulative Phase ihren Höhepunkt erreicht hatte . . .“ (351). Ermecke trifft diese Feststellung aber keineswegs nur, um die entsprechenden Desiderate für die Erneuerung der Moraltheologie anzumelden. Mindestens ebenso wichtig ist ihm die auf den Gedanken von der feststellbaren Rhythmus in der Geschichte der Moraltheologie sich gründende Bemerkung, daß wohl der Tag nicht mehr allzu ferne sei, da die Moraltheologie wieder zur Spekulation zurückkehre.

In systematischer Hinsicht betrachtet, gibt die Erneuerung der Moraltheologie Ermecke Anlaß zur Warnung vor einem „unkirchlichen und offenbarungsfremden Biblizismus“ und einem „gefährlichen situationsethischen Relativismus“ (353). Die Erneuerungsbewegung führt nur dann zu einer Erneuerung, wenn der unentbehrliche Untergrund jeder Moraltheologie beachtet werde. Es besteht kein Zweifel, daß in dieser Hinsicht die eigentliche Arbeit erst noch geleistet werden muß. Der Optimismus des von Ermecke mehrfach zustimmend zitierten *E. Hirschbrich*⁷⁶ ist unbegründet. Die ungeklärten Probleme heben bereits an mit der Tatsache, „daß einheitliche Antworten fehlen auf die fundamentalen Fragen: Überwiegt in der Moraltheologie das Normative . . . oder das Deskriptiv-Faktische . . . ? Hat sie ihr wissenschaftliches Ziel zunächst in sich selbst, d. h. in der Erforschung der sittlichen Wahrheit, oder muß sie primär den Bedürfnissen der jeweiligen Verkündigung dienen? . . .“ (355). Das Fragen verschärft sich noch, wenn das Problem angegangen wird, das Auer das ontologische Anliegen genannt hat. Und die Fragen fordern schließlich die gesamte Theologie heraus, wenn die Diskussion bei der Verhältnisbestimmung von Natur und Übernatur des Sittlichen angelangt.

4. Steht Ermecke den Erneuerungsbestrebungen der Moraltheologie im Sinn eines Trends hin zur christlichen Ethik aus sehr beachtenswerten Gründen verhalten gegenüber, so muß

⁷⁵ In: ThGI 53 (1963), 348—366.

⁷⁶ Die Entwicklung der Moraltheologie im deutschen Sprachraum seit der Jahrhundertwende. Klosterneuburg 1959.

die Reserve, wie sie aus dem Aufsatz von *Jordanus Kunić OP* mit dem Thema „*Theologia moralis renovanda. Animadversiones*“⁷⁷ zu Tage tritt, als Kuriosum bezeichnet werden. Selbstverständlich wird niemand dem Autor dieses Aufsatzes das Recht streitig machen, auf Gefahren hinzuweisen, in die die gegenwärtig diskutierte Erneuerung der Moraltheologie hineingeraten könnte. Auch wird niemand daran Anstoß nehmen, daß Kunić seine eigene Methode zu rechtfertigen sucht. Endlich wird man es auch noch ertragen, daß der gegenüber allen Neuerungsbestrebungen skeptisch eingestellte Autor seine Aufgeschlossenheit für neue moraltheologische Anliegen unterstreicht. Daß aber Kunić die verschiedenen Bemühungen um eine Erneuerung der Moraltheologie, ganz gleich, wie sie heißen mögen, mit seiner Etikette versieht, um dann namens dieser Etikette gegen sie zu argumentieren und sie mit zynischen Bemerkungen abzutun, daß er, anders ausgedrückt, sich nicht die geringste Mühe macht, das Anliegen einer christozentrisch ausgerichteten oder responsorisch strukturierten Moraltheologie überhaupt adäquat in den Blick zu bekommen, daß er auf Thomas von Aquin schwört, aber alle jene Aussagen des Aquinaten unberücksichtigt läßt, die sehr wohl dazu beitragen könnten, die moderne moraltheologische Problematik verantwortlich weiterzudenken, das alles ist Grund genug, sich mit seinen Gedanken nicht weiter auseinanderzusetzen. Im Grunde will der Autor auch keine Auseinandersetzung. Denn die Probleme sind ja schon alle gelöst. Was zu sagen ist, ist rasch gesagt. Denn: „*Methodus theologiae moralis procedit a fine ad media, a causa ad effectum, a principiis ad conclusiones in concreto, quod constat ex ipsa natura syllogismi deductivi, v. gr. dicimus: virtus est laudanda-castitas est virtus-castitas est laudanda*“ (312). Hat man die Aufführungen Kunić gelesen, dann versteht man, warum der von Erncke zitierte Dogmatiker fragen konnte: „Gibt es eigentlich kein Gift für die Moraltheologen“⁷⁸?

5. In diesem Zusammenhang muß noch auf zwei Aufsätze hingewiesen werden, die die Frage nach dem wissenschaftlichen Charakter der Moraltheologie ausdrücklich aufwerfen. *Arthur Fridolin Utz* beschäftigt sich mit dem Thema „Die Wissenschaft vom Sittlichen“⁷⁹. *Johannes Kraus* nimmt Stellung zu der Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Moraltheologie⁸⁰.

a) Utz stellt sich die Frage, welche wissenschaftliche Methode anzuwenden sei, um das sittliche Phänomen in den Griff zu bekommen. Zu diesem Zweck geht er aus von der Erfahrung und bestimmt das Sittliche als den in unserer Vernunft sich manifestierenden absoluten Imperativ, das Gute zu tun und das Böse zu meiden. Mit diesem Naturereignis, so betont Utz, haben wir uns abzufinden. „Was wir tun können, ist einzige zu versuchen, seine Herkunft zu erklären und grundsätzlich zu überlegen, wie wir diesen absoluten Imperativ weiterführen in die konkrete Wirklichkeit, d. h. wie wir die Erfüllung des Imperativs in der je und je gegebenen Situation erreichen“ (5).

Utz gibt zu, daß sich die Moraltheologen in der Vergangenheit die Beantwortung der Frage nach der Methode, mit der das Sittliche erfaßt werde, zu leicht gemacht haben, und versucht aufzuweisen, daß „das Wissen um die sittliche Bewandtnis unseres Wesens... das Ergebnis unserer eigenen inneren Erfahrung, d. h. unseres Erlebens“ (9) ist. Er kritisiert von dieser Erkenntnis aus die scholastischen Handbücher der Ethik, die diese auf das Axiom „*Ens et bonum convertuntur*“ gegründet haben. Dieses Axiom ist deswegen nicht ausreichend, weil die Bestimmung des konkreten Guten, zu dem der Imperativ, das Gute zu tun und das Böse zu meiden, uns auffordert, nicht mehr Sache des natürlichen habitus der Vernunft ist. „Erstrebenswert ist etwas nicht, weil es seiend ist, sondern weil es im korrekten Normenprozeß, angefangen vom apriorischen Imperativ bis in seine konkrete Ausgestaltung, als erstrebenswert erstellt worden ist“ (15). Das ethische Problem besteht also darin, daß die Vernunft vom Erstrebensmöglichen zu dem zu Erstrebenden gelangt. Ohne Inanspruchnahme des allerdings von der kultur- und moralsoziologischen Wertewelt bestimmten Wertempfindens und Wertimperativs ist dieser Weg vom Erstrebensmöglichen zum zu Erstrebenden nicht zurückzulegen. Damit ist aber nicht gesagt, daß dieses Wertfühlen oder Wertempfinden nicht als echtes Wertwissen angesehen werden dürfte. Das Wertfühlen ist Wertwissen, sofern es sich als korrekter Normenprozeß vollzieht. Es ist gewiß zu begrüßen, daß sich Utz von der Auffassung seines Ordensbruders Kunić zu distanzieren sucht, der auf dem Weg des logischen Schlußverfahrens zu ethischen und moraltheologischen Sätzen

⁷⁷ In: FZThPh 10 (1963), 290–315.

⁷⁸ Siehe den Aufsatz: Die katholische Moraltheologie im Wandel der Gegenwart, in: ThGl 53 (1963), 348.

⁷⁹ In: FZThPh 13/14 (1966/67), 3–22.

⁸⁰ Um die Wissenschaftlichkeit der Moraltheologie, in FZThPh 13/14 (1966/67), 23–46.

gelangt; aber anderseits kann nicht verschwiegen werden, daß der korrekte Normenprozeß, von dem Utz redet, nichts anderes ist als ein verlängertes, über alle sittlichen „Instanzen“ sich erstreckendes Schlußverfahren. So wie einstens Augustinus das Schöne mit Hilfe verstandesmäßiger Kategorien für den rationalen Zugriff präpariert hat, so kann die scholastische Methode in der Moraltheologie nicht davon lassen, das Sittliche schlechthin in das Koordinatensystem der Rationalität hineinzuzwingen. Dieser angeblich so unbestechliche Maßstab der Rationalität gibt Utz die Zuversicht, daß sich Ideologien aus dem Raum des Ethischen schlechthin verbannen lassen.

b) *Johannes Kraus* greift die Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Moraltheologie auf im Hinblick auf die Weisung, die das II. Vatikanische Konzil im Dekret über Priesterbildung vom 28. Oktober 1965, Artikel 16, für die Erneuerung der Moraltheologie gegeben hat. Er geht aus von der Beobachtung, daß die in dem betreffenden Abschnitt des Konzilsdekrets zunächst verwendeten Ausdrücke *instaurari* und *renovari* schließlich dem Terminus *perficere* Platz gemacht haben und folgert daraus, daß das „Grundgefüge der seitherigen ‚traditionellen‘ Moral nach dem Willen und der Meinung der Kirche seine Geltung behält und nur innerhalb dieses Grundgefüges durch neue Aspekte und tiefere Erfassung eine höhere Vollkommenheit erreicht werden soll“ (25). Kraus beschäftigt sich, nachdem er sich für diese Grundthese entschieden hat, mit der Funktion des Glaubenszeugnisses und der Vernunfterkennnis in der Moraltheologie und endlich mit der Frage, ob die für die Moraltheologie geforderte Christozentrik nicht um des wissenschaftlichen Charakters willen der Theozentrik untergeordnet werden müsse. In beiden Fällen geht es Kraus im Grunde um nichts anderes als die von allen Moraltheologen geforderte, aber von jedem anders verstandene und anders eingeschätzte Begründung des Sollens aus dem Sein. Die ganze Verwickeltheit dieses Problems und dazu der Terminologie, mit deren Hilfe es entfaltet wird, die Inadäquatheit also des derzeitigen Fragens, deckt Kraus selber auf, wenn er die Mahnung ausspricht, daß die Moraltheologie über der Wirklichkeit des Personalen das außersonuale Sein der Schöpfung nicht vernachlässigen dürfe (vgl. 45), als ob das Personale noch personal wäre, wenn es sich selbsttherrlich über das, was ist, hinwegsetzt. Man sieht, wie notwendig der Begriff des Personalen — auch im Interesse der moraltheologischen Erneuerung — einer Klärung bedarf⁸¹.

6. Auf das falsche Verständnis des Personalen und die Gefährdung, der die Moraltheologie dadurch ausgesetzt ist, macht *B. Häring* verschiedentlich aufmerksam. Der Begriff „biblischer Personalismus“ freilich ist ein Ungeheuer. Denn das, was als das Personale in der Bibel zu bezeichnen ist, verdient nicht zu einem „Ismus“ degradiert zu werden⁸². Und auch dieses ist noch anzumerken: Ob Häring tatsächlich entschlossen ist, den von ihm so genannten biblischen Personalismus in einer neuen Moraltheologie systematisch fruchtbar werden zu lassen, muß schon angesichts der Tatsache, daß er die Anwendung empfängnisverhütender Mittel technischer und chemischer Art mit der personalen Natur des Menschen für vereinbar hält, während er ein Gleiches für den coitus interruptus nicht annimmt, dahingestellt bleiben⁸³.

Was versteht Häring unter dem Personalen? Vertieft man sich in seine Abhandlung „Heutige Bestrebungen zur Vertiefung und Erneuerung der Moraltheologie“⁸⁴, so ergibt sich, daß der Begriff der Person und des Personalen trotz der Ausführungen S. 44–46 ungeklärt bleibt. Es ließe sich ohne weiteres zeigen, daß das, was Häring in dem genannten Aufsatz aussagt, seinem ganzen Gehalt nach auch ohne die Verwendung der Worte Person und personal ausgesagt werden könnte. Damit ist schon angedeutet, daß sich Häring von einer intensiven

⁸¹ Vgl. dazu: *Helmut Ogiermann*, Existentiell, existenzial, personal. Information und Diskussion, in: *Scholastik* 40 (1965), 321–351.

⁸² Siehe: Moraltheologie gestern und heute, in: *StdZ* 167 (1960/61), 103 ff und: ders., Moralverkündigung nach dem Konzil. (*Theologische Brennpunkte*. Bd. 3/4.) Bergen-Enkheim 1966, 44 ff.

⁸³ Siehe dazu den Aufsatz: Ehe und Familie in der Welt von heute, in: *Theologie der Gegenwart* 9 (1966), 13.

⁸⁴ In: *Moralverkündigung nach dem Konzil*, 11 ff.

Beschäftigung mit dem Phänomen des Sittlichen und seiner Geltendmachung für die Erneuerung der Moraltheologie nicht allzu viel verspricht. Man ist geneigt, seine Verdienste in der Theologisierung der Moraltheologie zu erblicken, aber diese These würde nicht unwidersprochen bleiben. Und in der Tat: Häring selbst charakterisiert seine Moraltheologie als „die Lehre von der Wesensart christlichen Lebens“ (36). Diese Wesensart bewußt zu machen und das sittliche Leben des Christen an jenem lebendigen Urgrund zu verweisen, von dem her es allein möglich ist und zu höchsten Höhen sich emportragen läßt, ist Häring's große Tat. Die Fruchtbarmachung dieses Anliegens ist noch kaum in Angriff genommen. Häring selbst ist der Überzeugung, daß die Moraltheologie völlig neu geschrieben werden muß. Nach welchen Gesichtspunkten das zu geschehen hätte, versucht er selber so auszudrücken: „... die katholische Moraltheologie von heute (wird) zu zeigen haben, wie der Christ, der unter dem ‚Gesetz der Gnade‘ steht, nicht unpersönlichen und lebensfeindlichen Gesetzmächten, sondern dem *Spiritus vivificans et rector*, dem durch seine Liebe ihn anrufenden Meister folgt. Dabei ist die gegenseitige Bezogenheit von ‚Geistgesetz des Lebens in Christus Jesus‘ und Weisung durch das geschriebene Gesetz deutlicher zu zeigen, als dies in den *Institutiones theologiae moralis* der letzten Jahrhunderte geschehen ist“ (48). Man könnte das, was Häring vor Augen hat, eine charismatische oder auch prophetische Sittlichkeit nennen. Das moraltheologische System, das ihr gerecht werden könnte, gibt es in der Tat nicht. Darum muß die Moraltheologie der Zukunft vielgestaltig sein. Nur die „Vielzahl verschiedener Versuche einer Systematik“ lasse die Unergründlichkeit des Geheimnisses der christlichen Moral einigermaßen erahnen (vgl. 48).

Obgleich Häring die stärkere Berücksichtigung der ethischen Fragestellung in der Moraltheologie ablehnt, möchte er doch, wie er selbst sagt, in einer künftigen Moraltheologie einem wirklichen Personalismus und Existentialismus zum Durchbruch verhelfen. Daß es Häring damit ernst ist, soll nicht bezweifelt werden. Es ist jedoch zu fragen, ob sich bereits mit Forderungen von der Art wie dieser, daß die künftige Moraltheologie eindeutiger als bisher unterscheide zwischen den Wesensgesetzen und den menschlichen Gesetzen und dem sittlich Handelnden so von vorneherein die Grenze aufzeige, innerhalb derer die Tugend der Epikie betätigen darf (vgl. 30 und 66 f), die Inbeschlagnahme der Begriffe ‚Personalismus‘ und ‚Existentialismus‘ für die Moraltheologie rechtfertigen lasse.

7. Während Häring dem sittlich Handelnden dadurch einen größeren Raum für selbständige Entscheidungen zuweisen möchte, daß er von einer künftigen Moraltheologie die Klassifizierung der einzelnen sittlichen Forderungen nach theologischen Gewißheitsgraden verlangt, hat der Erzbischof von Durban, *Denis E. Hurley*, aus denselben Überlegungen ein neues Moralprinzip zur Diskussion gestellt⁸⁵. Der Autor faßt jene Situationen ins Auge, in denen ein Widerspruch besteht zwischen einer Pflicht und einem Recht, und wirft die Frage auf, ob nicht die Verpflichtung aufhört, wenn die Ausübung eines angemessenen Rechts die Erfüllung der Verpflichtung ausschließt. Mit dem Aufhören der Verpflichtung ist gemeint, daß der vom Sittengesetz verbotene *actus in se malus*, dessen Setzung die Ausübung des Rechts verlangt, für diesen bestimmten Fall nicht nur erlaubt wäre, sondern zugleich auch den Charakter des In-sich-Bösen verlieren würde. Hurley stellt ganz zurecht die These auf, daß das Prinzip des übergeordneten Rechts, wie er das neue Moralprinzip kurz bezeichnet, überhaupt eine Neufassung des Begriffes des *actus in se malus* nahelegen würde. „Eine menschliche Handlung“, so urteilt er, „ist nur dann in sich böse, wenn die Verpflichtung, sich ihrer zu enthalten, durch kein Recht begrenzt werden kann, wie etwa Gotteslästerung oder unnatürliche Laster“ (135). — Zweifellos ist es dringend nötig, den Begriff des *actus in se malus* auf seine Adäquatheit hin zu überprüfen. Die gesamte moraltheologische Diskussion der modernen Eheproblematik würde möglicherweise davon profitieren. Insofern schon ist der Vorschlag des Erzbischofs von Durban beachtenswert. Er verdient aber auch insofern überlegt zu werden, als der Begriff des angemessenen Rechtes, der den Angelpunkt des neuen Moralprinzips darstellt, tatsächlich nichts anderes meint als die *norma recti* des Dillinger Moralprofessors

⁸⁵ Ein neues Moralprinzip, wenn Recht und Pflicht sich widersprechen, in: Orientierung 31 (1967), 134–136.

Christoph Rassler, der mit diesem Prinzip in den Probabilistenstreit den Maßstab des gesunden Menschenverstandes hineingetragen hat.

8. Den wohl bedeutendsten Beitrag in der moraltheologischen Diskussion der Gegenwart stellt die von *Rudolf Hofmann* verfaßte „Moraltheologische Erkenntnis- und Methodenlehre“⁸⁶ dar. Sie verdient dieses Prädikat, weil sie in allen ihren Teilen eine wohltuende Nüchternheit und Sachlichkeit erkennen läßt. Nur auf folgendes sei hier hingewiesen.

- a) R. Hofmann trägt dem notwendig theologischen Charakter einer christlichen Sittenlehre einerseits und dem Phänomen des Sittlichen, an dem sich das Fragen der philosophischen Ethik entzündet, andererseits von vornherein dadurch Rechnung, daß er die Moraltheologie an die Frage des durch die Botschaft des Evangeliums getroffenen, also auch sittlich herausgeforderten Menschen verweist: Was sollen wir tun? Diese Frage, nur aus einer ganz bestimmten Situation zu verstehen, eröffnet sogleich den theologischen Horizont in allen seinen Tiefendimensionen, und es ist nicht notwendig, den christozentrischen Charakter der Moraltheologie durch ihre sakramentale Ausrichtung und diese wiederum durch ein anderes Moment des Christlichen zu erklären. Diese Frage läßt auch keinen Zweifel darüber, daß christliche Sittlichkeit den Menschen selbst beansprucht.
- b) Denn die Instanz, der der Mensch verpflichtet ist, ist der persönliche Wille Gottes. „Mit seiner Hinwendung zum Menschen beansprucht Gott die Daseinsfüllung des vernunftbegabten Geschöpfes in demütigem Gehorsam. In formeller Hinsicht bedeutet das für den Menschen absolute und totale Verpflichtung zu freier, verantwortlicher Verwirklichung seines eigenen Wesens und der ihm von Gott gegebenen Möglichkeiten. Dementsprechend ist das Verständnis der christlichen Sittlichkeit hinsichtlich des zentralen ethischen Problemkreises der sittlichen Autonomie zu erarbeiten“ (91). Für ein legalistisches und vergegenständlichendes Denken ist damit in der Moraltheologie kein Platz mehr. Hofmann bezeichnet „die Beachtung der vielfachen personalen Wesensmomente im Verständnis der christlichen Sittlichkeit“ als wichtige Forderung der Neubesinnung. „Die Folgerungen, die sich aus dieser Aufgabe für den allgemeinen und speziellen Teil der Moraltheologie ergeben, sind noch nicht abzusehen“ (111).
- c) R. Hofmann weiß, daß die Moraltheologie als Summe oder als System materialer sittlicher Sätze ein sehr komplexes Gebilde ist, an dessen Erstellung keineswegs nur der Theologe beteiligt ist. Es ist kein Zufall, daß der Autor für die Behandlung des Themas „Die Quellen der moraltheologischen Erkenntnis“ 60 Buchseiten benötigt. Die Quellenfrage wird bei Hofmann wirklich als Frage behandelt.
- d) Wegen der umfassenden Problematik, die die Moraltheologie zu bewältigen hat, warnt Hofmann vor einem Methodenmonismus und zögert nicht, zugleich auch auf die Grenze jeder Systematik hinzuweisen, obwohl er weiß, daß keine Moraltheologie im Interesse der konkreten sittlichen Entscheidung auf die systematische Entfaltung des Lehrstoffes verzichten kann.
- e) Hofmann plädiert schließlich, um die Eigenart christlicher Sittlichkeit zur Geltung bringen zu können, für die Nachfolge Jesu als Grundprinzip der Moraltheologie. Was für dieses Grundprinzip spricht, sagt er mit eigenen Worten so: „Gerade die Nachfolge enthält, wie kaum eine andere Grundidee der christlichen Sittlichkeit, die ganze Unmittelbarkeit und Lebendigkeit, die vollpersonale Erfassung von göttlichem Anspruch und menschlicher Antwort und auch die Richtung auf den ganzen Umkreis christlicher Existenz“ (251).

⁸⁶ In der Reihe: Handbuch der Moraltheologie. Bd. 7. München 1963.

f) Der moraltheologische Horizont, den Hofmann abschreitet, ist so weit und so befruchtend, daß er von den Vorschlägen, die sonst zur Erneuerung der Moraltheologie beigebracht worden sind, nicht eingeholt wird. Es ist Raum für die Forderungen, die die Exegeten an die Moraltheologie stellen, daß sie nämlich religiös-responsorisch, christozentisch, auf der Gnade aufbauend und endlich heilsgeschichtlich-eschatologisch sein müsse⁸⁷, es gibt Anknüpfungspunkte für die Idee der eschatologischen Tugenden⁸⁸, die wie kein anderer Gedanke die traditionelle Moraltheologie in Richtung auf eine christliche Ethik in Bewegung zu bringen in der Lage sind, es ist Platz für die dringend notwendige Unterscheidung zwischen der Primär- und Sekundärtugend des Gehorsams, — nur für Phantastereien (auch solche mit biblischer Verbrämung) und Einseitigkeiten ist in der moraltheologischen Erkenntnis- und Methodenlehre Hofmanns kein Platz.

Die stärkere Respektierung der Menschperson und ihrer Würde ist es, die die Moraltheologie in Richtung auf das, was man christliche Ethik nennen könnte, in Bewegung gebracht hat und in Bewegung hält. Man mag gegen eine christliche Ethik berechtigte Bedenken anmelden⁸⁹, weil sie auf eine Verkürzung des theologischen Charakters der Moraltheologie, wie es scheint, notwendig hinausläuft, man kann aber nicht leugnen, daß eine stärkere Betonung des ethischen Elements in der Moraltheologie diese vor dem Eindringen von Ideologien bewahren könnte⁹⁰. Im übrigen könnte eine Besinnung auf den theologischen Charakter der Moraltheologie den Beweis dafür erbringen, daß eine intensivere Orientierung der Moraltheologie am sittlichen Subjekt keine theologische Verarmung des moraltheologischen Fragens bedeuten muß.

⁸⁷ Vgl. R. Schnackenburg, Die neutestamentliche Sittenlehre in ihrer Eigenart im Vergleich zu einer natürlichen Ethik, in: Moraltheologie und Bibel. (Abhandlungen zur Moraltheologie. Hrg. von J. Stelzenberger. Bd. 6.) Paderborn 1964, 39—69.

⁸⁸ Siehe dazu: E. Neuhäusler, Anspruch und Antwort Gottes. Düsseldorf 1962.

⁸⁹ Vgl. R. Egenter, Dietrich von Hildebrands „Christliche Ethik“, in: MThZ 12 (1961), 145—153.

⁹⁰ Siehe dazu: R. Egenter und P. Matussek, Ideologie, Glaube und Gewissen. München-Zürich 1965.

Römische Erlässe und Entscheidungen

Kardinäle

Gegen Ende des Monats Mai 1967 wurden die Namen von 27 Erzbischöfen und Bischöfen der katholischen Kirche bekannt, die von Paul VI. als neue Kardinäle aussersehen wurden. Damit sollte das Heilige Kollegium auf die bisher grösste Zahl von 120 Mitgliedern erweitert werden. Von den Neuernannten sind zwölf Italiener, drei Franzosen, vier Nordamerikaner und je einer aus Argentinien, Bolivien, Monaco, den Niederlanden, Indonesien, Polen und der Schweiz. Die grösste nationale Gruppe im erweiterten Kardinalskollegium bleiben die Italiener mit 37. Frankreich ist mit zehn und die USA mit neun Mitgliedern vertreten. Unter den neuen Kardinälen befinden sich der Berliner Erzbischof Bengsch, der Pariser Erzbischof Veuillot und zahlreiche Angehörige der römischen Kurie, wie der stellvertretende Staatssekretär für ordentliche Angelegenheiten Dell'Acqua, der frühere Konzilsgeneralsekretär Felici und der Franzose Garrone, Propräfekt der Seminar-Kongregation, neben dem Briten Brennan. Besonderes Interesse wurde der Erhebung des 47jährigen Erzbischofs von Krakau, Wojtyla, zum Kardinal entgegengebracht. Am 26. Juni 1967 fand das geheime Konsistorium mit der eigentlichen Ernennung der Kardinäle statt und zwei Tage später, am 28. Juni, in der Sixtinischen Kapelle das sog. halböffentliche Konsistorium, in dessen Verlauf der Papst 24 neuen Kardinälen das rote Birett aufsetzte. Die übrigen drei Kardinäle, die Apostolischen Nuntien in Italien, Spanien und Portugal, erhielten nach altem Brauch das Birett aus der Hand des betreffenden Staatsoberhauptes. Den Abschluß der Zeremonien der Kardinalskreierung bildete die Ringüberreichung im Rahmen eines feierlichen Hochamtes in Konzelebration auf dem Platz vor der Peterskirche am Feste der Apostelfürsten. Die Zahl der Mitglieder des Hl. Kollegiums ist inzwischen, nach dem Tod der Kardinäle Tien und Cardijn, auf 118 gesunken.

In den Ansprachen zu den genannten Zeremonien nahm Paul VI. zu einigen Fragen Stellung, die seit Abschluß des Konzils im Hinblick auf die Kardinäle und die römische Kurie laut geworden waren. Zunächst zeigte er auf, wie sich schon die letzten Päpste um das Kardinalskollegium bemüht haben. So hat Pius XII. am 18. Februar 1946 mit der Ernennung von 32 Kardinälen aus allen fünf Erdteilen, der höchsten Zahl von neuen Kandidaten, welche die Geschichte bisher kennt, dem Hl. Kollegium den Charakter der Übernationalität gegeben. Johannes XXIII. hat dann die bis dahin geltende Höchstzahl von 70 Kardinälen überschritten, um auch Vertreter aus jenen Gebieten, in die erst vor kurzer Zeit der katholische Glaube gebracht wurde, berufen zu können. Er hat 1961 auch das Optionsrecht auf die suburbikarischen Bistümer abgeschafft, die an der römischen Kurie residierenden Kardinalbischöfe von der direkten Leitung der suburbikarischen Sitze entbunden und bestimmt, daß alle Kardinäle die Bischofsweihe haben müssen. Er selber, führte Paul VI. aus, habe die Patriarchen der Ostkirchen in das Kardinalskollegium aufgenommen, neue Bestimmungen für die Wahl des Kardinaldekans erlassen und die Zahl der Kardinäle neuerdings erhöht. Er habe im Sinn, die äusseren Formen sowohl der Kleidung als auch der sonstigen Aufmachung etwas zu vereinfachen, ohne die Würde des Kardinalats schmälern zu wollen. Sodann sprach der Papst über Natur und Funktion des Hl. Kollegiums und ging auf die Meinungen ein, die besonders nach der Errichtung der Bischofssynode über die Zukunft des Kardinalskollegiums geäußert worden waren. Es wurde der Wunsch ausgesprochen, es aufzulösen oder doch seine Bedeutung und Funktion einzuschränken. Das Kardinalskollegium sei eine überflüssige Institution kirchlichen Rechtes und komme nicht direkt aus der göttlichen Stiftung der Kirche. Die Mitgliedschaft im Hl. Kollegium solle zeitlich beschränkt und mit einem bestimm-

ten Amte verbunden sein. Dazu stellte der Papst fest: Er habe keinen Grund, von der Disziplin seiner Vorgänger abzugehen. Die vielfältigen Erfordernisse der Kirche lassen es ratsam erscheinen, die Funktion erneut zu bekräftigen, die das Kirchenrecht bisher dem Hl. Kollegium zugewiesen hat, und die überaus nützlichen Dienste der einzelnen Kardinäle wie auch des Kardinalskollegiums als einer wahren und echten Vereinigung in noch weiterem Maße und systematischer anzuspornen. Die Aufgabe des Kardinalskollegiums ist wirklich heilig und berührt zutiefst die Kirche, denn diese besteht in der Zusammenarbeit mit dem Papst in der Leitung der Gesamtkirche. Da die Kardinäle die Fülle des Priestertums empfangen haben, sind sie zugleich Mitglieder des Bischofskollegiums und treten gleichzeitig in eine ganz enge Beziehung zum Primat des römischen Papstes; ihnen obliegt gemäß dem Kirchenrecht die Wahl des Nachfolgers Petri in der Leitung der Kirche. Diese Amtshandlung ist äußerst heikel und von Einflüssen und Gefahren umlauert, die für die ganze Kirche schädlich sind, wenn sie nicht von einem vielköpfigen Kollegium geschützt wird, das gegenüber jeder ungebührlichen und von außen kommenden Einmischung immun und sicher ist.

Damit ist entschieden, daß die Papstwahl auch künftig Sache der Kardinäle sein und bleiben wird. Die neu geschaffene Institution der Bischofssynode wird der Funktion und Bedeutung des Kardinalskollegiums keinen Abbruch tun. Im Zuge der vom Papst ausgesprochenen Vereinfachung wird der rote Hut zwar weiterhin Symbol der Kardinalswürde bleiben, jedoch bei der Zeremonie der Kardinalserhebung nicht mehr verliehen werden. Die dem Weltklerus entstammenden Kardinäle werden sich äußerlich nicht mehr von jenen unterscheiden, die einer Ordensgemeinschaft angehören. Die Kardinäle tragen als Zeichen ihres Amtes künftig nur noch die „Cappa magna“, einen weiten Mantel mit langer Schlepppe, die jedoch nicht mehr entfaltet werden soll, und einen Ferraiolo, beide in roter Seide. Abgeschafft werden die bei öffentlichen Auftritten der Kardinäle vorgesehenen höfischen Begleitpersonen; allein ein Sekretär begleitet den Kardinal.

(AAS, LIX, 1967, 705–763)

Kurienreform

Die vom II. Vatikanischen Konzil gewünschte und vom Papst vor vier Jahren angekündigte Reform der römischen Kurie ist in das Stadium der Verwirklichung getreten: am 15. August 1967 erließ Paul VI. die Apostolische Konstitution „Regimini Ecclesiae universae“. Sie tritt am 1. Jänner 1968 in Kraft.

Diese Reform der Kurie ist nicht die erste in der Kirchen- und Papstgeschichte. Die Strukturen der kurialen Ämter gehen im wesentlichen auf Sixtus V. und seine Apostolische Konstitution „Immensa Aeterni Dei“ vom 22. Jänner 1588 zurück. Auf dieser aufbauend, nahm Pius X. durch die Konstitution „Sapienti consilio“ am 29. Juni 1908 die letzte große Reform vor. Mit nur geringen Änderungen ging diese Reform in den Codex Iuris Canonici ein. Unter den nachfolgenden Päpsten erfolgten nur kleine Änderungen. Die vorliegende grundlegende Neuerung in der Organisation der Curia Romana wurde von Paul VI. vorweg verkündet in dem Motuproprio „Pro comperto sane“ vom 6. August 1967: künftig sollen je sieben residierende Bischöfe zu Mitgliedern einer jeden Kongregation berufen werden; sie sollen an der Plenarsitzung ihrer Kongregation teilnehmen, die in der Regel einmal im Jahr stattfinden wird und auf der nach Möglichkeit Fragen von grundsätzlicher Bedeutung zu behandeln sind. Diese personale Erweiterung soll dazu dienen, daß dem Papst die Sorgen und Anliegen aller Kirchen besser bekannt werden.

Die wichtigsten Neuerungen der Apostolischen Konstitution sind folgende: Das bisher in drei Sektionen gegliederte Staatssekretariat wird in ein „Staats- oder päpstliches Sekretariat“ und in einen „Rat für die öffentlichen Angelegenheiten“, also eine Art „Außenministerium“ aufgeteilt. Beide Sekretariate werden von einem Kardinal in

Personalunion geleitet. Neu geschaffen wurden drei Organe: eine Wirtschaftspräfektur des Hl. Stuhles, die etwa die Agenden eines staatlichen Finanzministeriums und eines Rechnungshofes in sich vereinigt, ferner ein Verwaltungsgerichtshof und ein statistisches Büro.

Die Amtszeit der Diözesanbischöfe, aber auch der Kardinäle und der Sekretäre in den Kongregationen wird auf fünf Jahre begrenzt, um eine dauernde Verjüngung an der Spitze zu erreichen; eine Verlängerung der Frist ist jedoch möglich.

Zur Koordinierung der Kurienarbeiten werden künftig regelmäßige Zusammenkünfte der Kardinalpräfekten aller Kongregationen, also eine Art „Ministerrat“, stattfinden. Den Vorsitz führt der Staatssekretär. Der Papst selbst wird in keiner Kongregation mehr Präfekt sein. Dieses Amt wird nur noch von Kardinälen wahrgenommen. Die Bezeichnung „Pro-Präfekt“ ist verschwunden.

Altersgrenze für die Kurienmitglieder ist keine angegeben; doch hat schon Johannes XXIII. für die Sekretäre der Kongregationen ein Höchstalter von 75 Jahren festgesetzt. Zu Konsultoren der Kongregationen können künftig auch Laien berufen werden. Sodann werden die Kompetenzen an den drei päpstlichen Gerichtshöfen neu verteilt. Die Rota ist für sämtliche beim Hl. Stuhl anhängigen Ehenichtigkeitsverfahren zuständig, auch für jene, die früher von der Ostkirchenkongregation oder vom Hl. Offizium behandelt wurden. Nur das Privilegium Paulinum bleibt in der Kompetenz der Glaubenskongregation. Die Apostolische Signatur fungiert in der Hauptsache als Kassations- und oberster Verwaltungsgerichtshof und künftig auch als höchstes Schiedsgericht in Kompetenzstreitigkeiten der anderen Dikasterien. Die Pönitentiarie als Gerichtshof für das *forum internum* ist allgemein zuständig in Ablaßangelegenheiten, soweit nicht die Glaubenskongregation kompetent ist. Den Kontakt zwischen dem Hl. Stuhl und den einzelnen Diözesanbischöfen in aller Welt sollen künftig die einzelnen Bischofskonferenzen herstellen.

Das neue Dokument klärt nun endgültig auch die Frage, ob die in den vergangenen Jahren geschaffenen Sekretariate für die Einheit der Christen, für die Nichtchristen und für die Nicht-Glaubenden (das bekanntlich vom Erzbischof von Wien, Kardinal Dr. König geleitet wird) Organe der Kurie sind. Die Konstitution weist diese Sekretariate eindeutig als solche Kurienorgane aus. Ebenso gehören der neu geschaffene Laienrat und die Studienkommission „für Gerechtigkeit und Frieden“ der Kurie an. Der Konstitution wird in absehbarer Zeit eine interne Geschäftsordnung der Kurie folgen, die ebenfalls am 1. Jänner 1968 in Kraft treten soll.

Die Curia Romana wird sich also gemäß der neuen Regelung ab 1. Jänner 1968 in folgender Zusammensetzung – unter Änderung mancher Namen – darbieten:

- Staatssekretariat oder päpstliches Sekretariat,
- Rat für die öffentlichen Angelegenheiten der Kirche,
- neun Kongregationen:
 1. für die Glaubenslehre (bis 1965 Hl. Offizium),
 2. für die orientalischen Kirchen (bisher: für die orientalische Kirche),
 3. für die Bischöfe (bisher: Konsistorialkongregation),
 4. für die Disziplin der Sakramente,
 5. für die Riten,
 6. für den Klerus (bisher: Konzilskongregation),
 7. für die Ordensleute und die Säkularinstitute (früher: für die Ordensleute),
 8. für den katholischen Unterricht (früher: für die Seminarien und die wissenschaftlichen Universitäten),
 9. für die Evangelisation der Völker oder die Glaubensverbreitung (früher: für die Glaubensverbreitung);
- drei Sekretariate:
 1. zur Förderung der Einheit der Christen,
 2. für die Nicht-Christen,
 3. für die Nicht-Glaubenden;
- zwei „ad experimentum“ errichtete Organe:
 1. Laienrat,
 2. päpstliche Studienkommission *Justitia et pax*;

— drei Gerichtshöfe:
1. Apostolische Signatur,
2. Hl. Römische Rota,
3. Apostolische Pönitentiarie;

— sechs Büros:

1. Apostolische Kanzlei,
2. Wirtschaftspräfektur,
3. Apostolische Kammer,
4. Güterverwaltung des Hl. Stuhles,
5. Präfektur des Apostolischen Palastes,
6. Statistisches Büro.

In der Konstitution wird neuerdings die Notwendigkeit einer fortschreitenden Internationalisierung der Kurie betont, damit die katholische Universalität zum Ausdruck komme. Schon vor dem Erscheinen des Dokumentes, nämlich am 17. Mai 1967, wurde der Bischof von Eichstätt, Joseph Schröffer, von Papst Paul VI. zum Sekretär der Kongregation für den katholischen Unterricht berufen, die von dem früheren Koadjutor von Toulouse, Gabriel Garrone, geleitet wird.

(AAS, LIX, 1967, 881–928; vgl. Herder-Korr. 21. Jg., 10. Heft, 460 ff.)

Antimodernisteneid abgeschafft

Den bischöflichen Ordinariaten ging die Mitteilung zu, daß durch ein Dekret der Kongregation für die Glaubenslehre die „Professio fidei Tridentina“ und der sog. „Antimodernisteneid“ für die in den canones 1406 bis 1408 CIC vorgesehenen Fälle ersetzt worden sei durch eine kurze Formel, die dem nizäno-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis angefügt wird und folgenden Wortlaut hat: Firmiter quoque amplector et retineo omnia et singula, quae circa doctrinam de fide et moribus ab Ecclesia sive solemni iudicio definita sive ordinario magisterio adserita ac declarata sunt, prout ab ipsa proponuntur, praesertim ea quae respiciunt mysterium sanctae Ecclesiae Christi, eiusque Sacraenta et Missae sacrificium atque Primatum Romani Pontificis.

Der vielberedete Antimodernisteneid, von Pius X. am 1. September 1910 durch das Motuproprio „Sacrorum antistites“ zunächst allen Seelsorgern, in weiterer Folge allen Klerikern vor dem Empfang der höheren Weihe und allen, die ein kirchliches Amt übernehmen, auferlegt und von Pius XI. auch auf die Professoren der Philosophie und Theologie an den kirchlichen Lehranstalten und auf die Promovenden zu kirchlichen akademischen Graden ausgedehnt, hatte die Form eines Glaubensbekenntnisses, in dem alle jene Irrtümer zusammengefaßt und verworfen wurden, die Pius X. in seinen Enzykliken „Lamentabili“ vom 3. Juli 1907 und „Pascendi“ vom 1. September 1907 verurteilt hatte.

Ablaß zum „Jahr des Glaubens“

Aus Anlaß des „Jahres des Glaubens“, das zum Gedächtnis der 1900. Wiederkehr des Martyriums der Apostel Petrus und Paulus am 22. Februar 1967 verkündet worden war, werden folgende geistliche Vorteile gewährt, beginnend vom 29. Juni 1967 bis zum gleichen Datum des folgenden Jahres: 1. die Vollmacht für jeden Ortsordinarius — bei dessen Behinderung für einen anderen entsprechend zu bezeichnenden Bischof —, einmal im Jubiläumsjahr den päpstlichen Segen, verbunden mit einem vollkommenen Ablaß, zu spenden; dabei muß die vorgeschriebene Segensformel verwendet und das Apostolische Glaubensbekenntnis zu Ehren der Apostel in der Kathedrale oder in einer anderen Kirche in feierlicher Form gebetet werden; der Ablaß wird jenen Gläubigen zuteil, die nach Beichte und hl. Kommunion auf die Meinung des Hl. Vaters ein „Vater unser“ und „Gegrüßet seist du, Maria“ oder ein anderes Gebet nach ihrem frommen Sinn verrichten, dem vorhin genannten Gottesdienst andächtig beiwohnen und den Segen ehrfürchtig empfangen;

2. ein vollkommener Ablaß, unter den vorhin genannten Bedingungen von den Gläubigen zu gewinnen: a) einmal, wenn sie an einem entsprechenden Festtag in anderen Kirchen und Oratorien in ähnlicher Weise das Glaubensbekenntnis (Credo) verrichten; b) ebenfalls einmal, wenn sie an einem bestimmten Tag, der unter den Festtagen ausgewählt werden kann, zu Hause im Kreise der Familie, am Sitz von katholischen Vereinen, in Schulen, Werkstätten, in Krankenhäusern und schließlich bei Versammlungen und Zusammenkünften das Glaubensbekenntnis gemeinsam verrichten.

(Dekret der S. Paenitentiaria Apostolica vom 28. Juni 1967, veröffentlicht am 15. September 1967; AAS, LIX, 1967, 764.)

Breviergebet und Ritus der Messe

In dem Bestreben, das Breviergebet den seelsorglichen Belastungen der Priester gerade an Sonn- und Feiertagen anzupassen, wurde zunächst bestimmt, daß an Tagen erster und zweiter Klasse, die eine Matutin mit drei Nokturnen haben, nur eine Nokturn gebetet zu werden brauche. Dabei wurde es dem Ermessen der Priester überlassen, aus den drei Nokturnen eine auszuwählen, auch bei der Rezitation im Chor oder sonst in der Gemeinschaft. Den Abschluß bildet immer das „Te Deum“. Die Möglichkeit der Auswahl gilt auch für das Totenoffizium. (II. Instruktion vom 4. Mai 1967, n. 19; „Notitiae“ 1967, 189.) Es blieben jedoch Zweifel bestehen hinsichtlich der Sonntage, die ja seit der vorhergehenden Breviereform neun Psalmen, also im Ausmaß von drei Nokturnen, und dazu drei Lesungen haben. Eine neue Weisung besagt, daß auch das Sonntagsoffizium mit nur drei von den neun Psalmen der Matutin absolviert werden kann. („Notitiae“ 1967, 303, Antwort 107.)

Auf eine Anfrage wegen des Schlußsegens der hl. Messe wurde verfügt, daß bei der gesungenen Messe (missa cantata) auch der Schlußsegen (Priestersegen) gesungen werden darf. Es ist dabei die gleiche Melodie zu verwenden, wie sie beim feierlichen Segen im Pontifikalamt des Bischofs verwendet wird. („Notitiae“ 1967, 300, Antwort 105.) Da nach der schon genannten II. Instruktion (n. 12) eine besondere Art, Daumen und Zeigefinger zusammenzuhalten, nicht mehr vorgeschrieben ist und etwaige Partikelchen über der Patene abgestreift werden können, genügt es auch nach dem Empfang der hl. Kommunion, die Finger über dem Kelch von Partikelchen freizumachen. Die Ablution der Finger kann darum unterlassen werden. („Notitiae“ 1967, 304, Antwort 108.)