

## Kirchlichkeit und Moraltheologie

Anregungen zu einer Re-dimensionierung der Moral

Von Livio Melina

### 1. Voraussetzungen

Die Moraltheologie ist jener Bereich des theologischen Wissens, in dem sich die Spannung zwischen Lehramt und Theologie vielleicht in ihrer schärfsten Form gezeigt hat. Die Forderung nach Autonomie der moralischen Vernunft in bezug auf jede äußere Autorität wird als unverzichtbare Bedingung der ethischen Dimension des Handelns angesehen, insofern die Autonomie der unersetzbare Garant der Interiorität und Universalität sowie die Brücke zur Vielfältigkeit der Umstände ist, in denen das Handeln sich vollzieht. Viele moderne moraltheologische Kontrapolitionen (z.B. zwischen Autonomieanspruch und theologischen Elementen, die vom sogenannten *Proprium Christianum* herrühren; zwischen der Universalität der praktischen Vernunft und der vorausgesetzten Limitiertheit der Glaubensethik; zwischen theologischem Nachdenken und Autorität des Lehramtes; zwischen persönlichem Gewissen und Lehre der Kirche) scheinen als ihren gemeinsamen Nenner einen Extrinsezismus des Glaubens bezüglich der Moral vorauszusetzen, der von einer teilweisen Verkennung des theologischen Fundamentes der Moral abhängt und von einer Vernachlässigung des Problembereiches, wie die christliche Moral im paulinischen »neuen Menschen« begründet ist. Die notwendige Aufgabe besteht also in einer theologischen Wiederverknüpfung der Moraltheologie mit der Christologie, mit der theologischen Anthropologie und mit der Ekklesiologie.<sup>1</sup>

Der bewußt provokative Untertitel dieses Beitrages möchte zunächst eine solche Aufgabe der theologischen Re-dimensionierung der Moral anregen. Es handelt sich darum, den authentischen theologischen Ort der Moral wiederzuentdecken, innerhalb dessen sich das ethische Handeln des Christen wie in einem Haus einordnet, und somit einige theologische Reflexionen über das ethische Handeln des Christen anzustellen. Fehlt dieses theologische *ubi consistam*, verfehlt das Handeln des Christen den ihm zukommenden Ort und wird mehr und mehr zu einem dem Glauben äußerlichen und fremden Anhängsel oder gar zum Glaubensersatz, der sich durch den der Praxis gewährten Vorrang so sehr aufbläht, daß er den Glauben ganz und gar in sich aufsaugt. Die Moraltheologie gerät in Gefahr, sich in eine theologische Ethik zu verwandeln, in der letztlich nur die praktische Vernunft entscheidend ist bzw. in eine mutmaßliche Theologie der

---

<sup>1</sup> Vgl. H.U. von Balthasar, Neun Sätze zur Christlichen Ethik, in: J. Kard. Ratzinger, Prinzipien christlicher Moral. Einsiedeln 1981, S. 67-93; I. Biffi, Integralità cristiana e fondazione morale, in: *La Scuola Cattolica* 115 (1987), S. 570-590; G. Chantraine/A. Scola, L'événement Christ et la vie morale, in: *Anthropotes* 1 (1987), S. 5-23; A. Scola, Christologie et morale, in: *Nouvelle Revue Théologique* 109 (1987), S. 382-410.

historischen Praxis der Befreiung, in welcher die theologischen Inhalte der Offenbarung für das Handeln nur einen symbolischen Sinn haben, und das Kriterium der Wirksamkeit jenes der moralischen Wahrheit ersetzt.

Es sei im übrigen klargestellt, daß Re-dimensionierung mit einer Relativierung der Moral<sup>2</sup> nichts zu tun hat, sondern vielmehr mit ihrer theologischen Neufundierung im eigentlichen Sinn. Wir sind überzeugt, daß nur dieser Weg es erlaubt, die beiden Extreme der Relativierung und der Verabsolutierung und auch die Untiefen, die zu einer reinen theologisch inspirierten Vernunftethik führen, zu vermeiden.

Angesichts des Umfangs der umrissenen Aufgabe ist dieser Beitrag in seinem Objekt und Anspruch bewußt eingeschränkt. Es handelt sich hier allein um Anregungen, welche Hinweise auf die konstitutiv ekklesiologische Dimension des moralischen Handelns des Christen und ihre Bedeutung für die theologisch-moralische Reflexion sein wollen. Wir glauben, so einen Weg zu weisen, der beitragen kann, die Aporien zu überwinden, in denen die heutige Diskussion festgefahren ist und auf die wir oben bereits Bezug genommen haben. Dieser Beitrag entspricht im übrigen einer der charakteristischsten Intuitionen des Gründers der Bewegung *Communione e Liberazione*, nämlich die Kirche als »Ort der Moralität«<sup>3</sup> zu sehen. Das Problem wird hier nicht in der Perspektive des Verhältnisses zwischen Ekklesiologie und Moraltheologie (d.h. in der Perspektive des Zusammenhanges zwischen zwei theologischen Traktaten) angegangen, sondern eher in der Würdigung der ekklesialen Dimension des moralischen Handelns des Christen.

## 2. Die historischen Wurzeln einer Krise

Bevor wir die eigentliche Frage angehen, ist es angebracht, einen kurzen historischen Überblick vorzuschicken, um die Wurzeln des Problems und die wichtigsten Lösungsvorschläge auf moraltheologischer Ebene zu sichten. Wir gehen im wesentlichen von zwei neueren Studien zum Thema aus: der umfangreicheren und gut dokumentierten – allerdings auf den deutschen Raum beschränkten – von Herbert Schlögel und der kürzeren von Giuseppe Ruggieri.<sup>4</sup>

Das Verständnis der Kernbegriffe des aktuellen ethischen Problems kann nur unter Rückgriff auf den historischen Prozeß, welcher ihre Gestalt geprägt hat, erlangt werden. Auch wenn Nietzsche dafür der beredteste Zeuge ist, gründen die Wurzeln des Problems in der Trennung von Religionsethik und Metaphysik, die sich im 16. Jahrhun-

2 Gewiß nicht im Sinne von z.B. J. Blank, *Evangelium und Gesetz. Zur theologischen Relativierung und Begründung ethischer Normen*, in: *Diakonia* 5 (1974), S. 363-375, der, indem er die Modelltheorie Adornos auf das neutestamentliche Ethos anwendet, zum Schluß kommt, daß die moralischen Direktiven Jesu nur indikativ (ethische Weisungen) und nicht letztverbindlich seien. Zu einem Überblick über die neutestamentliche Ethik vgl. G. Segalla, *L'etica di Gesù da Dodd a Dillmann* (1951-1984), in: *Theologia* 1 (1986), S. 24-67, und seine neuere und vertiefte Behandlung des Themas in: Ders., *Introduzione all'etica biblica del Nuovo Testamento. Problemi e storia*. Brescia 1989.

3 L. Giussani, *La Chiesa come luogo di moralità*, in: *Strumento per un lavoro teologico Communio* Nr. 34 (1977), S. 13-18; Ders., *Moralità: memoria e desiderio*. Mailand 1980.

4 H. Schlögel, *Kirche und sittliches Handeln. Zur Ekklesiologie in der Grundlegenden Diskussion der deutschsprachigen katholischen Moraltheologie seit der Jahrhundertwende*. Mainz 1981; G. Ruggieri, *Ecclesiologia ed etica*, in: *Cristianesimo nella Storia* 9 (1988), S. 1-22.

dert ereignet hat. Wolfhart Pannenberg beschreibt diese epochale Wende folgendermaßen: »Die Auffassung, daß das Ethische sich durch seine allgemeinmenschliche Evidenz unterscheidet von der der Privatsphäre überlassenen religiösen Frage, ist für die frühe Neuzeit charakteristisch gewesen, als man angesichts der unabänderlich gewordenen konfessionellen Spaltung einen neuen Boden für das Zusammenleben der Menschen suchte und ihn in den ethischen Grundeinsichten zu finden glaubte.«<sup>5</sup> Nachdem die Religionskriege, letztes Ergebnis der Auflösung der mittelalterlichen Christenheit, den Glauben als Quelle von Partikularismus und Trennung hingestellt hatten, wandte sich der Intellektuelle des aufsteigenden modernen Europas mit Vertrauen hin zur Vernunft als Instrument, um eine universale Ethik des menschlichen Zusammenlebens »etsi Deus non daretur«<sup>6</sup> zu begründen.

Zwischen dem Ende des 17. Jahrhundert und dem Beginn des 18. Jahrhundert entwickelt sich im Innern der Christenheit und besonders des Protestantismus, mit beträchtlichem Einfluß auf den katholischen Raum, die Strömung des Pietismus. Einer theoretischen und rationalistischen Konzeption Gottes, einem verkopften und fernen Dogma setzt der Pietismus die Unmittelbarkeit der religiösen Erfahrung und die Mystik der praktischen Frömmigkeit entgegen. Das Ideal des Christentums wird mehr und mehr als Ideal der moralischen Vervollkommnung unter individualistischem Blickwinkel verstanden und gelebt, unabhängig von der dogmatischen Wahrheit, die ihre Relevanz für das Leben weitgehend eingebüßt hat. Der Ausgang dieser Entwicklung ist noch einmal die Trennung von Moral und Dogma und die sogar innerkirchliche Behauptung eines gleichrangigen Primats der Moral, die als individuelle Tadellosigkeit des menschlichen Sich-Benehmens verstanden wird.

Man hat diesbezüglich und nicht ohne Grund von einer progressiven Zersetzung der Kirche wegen der Moral und auch von ekklesiologischer Häresie sprechen können, insofern das Heil auf das individuelle Ethos im Dienst an der sozialen Nützlichkeit reduziert wird, während Dogma und Liturgie soweit gewürdigt werden, als sie dieser Zielsetzung zweckdienlich sind.<sup>7</sup> So wird es möglich, das Christentum als einfachen logischen Humanismus zu betrachten, in dem sich die christliche Substanz auf das reduziert, was »wahrhaft« menschlich ist. Ist die Liebe einmal zum abstrakten Prinzip reduziert, so wird das Evangelium »zu einer Gnosis, aus der man, unter Hinterlassung einer historischen Schale, einen bleibenden moralischen Kern heraus Schälen kann«.<sup>8</sup>

In diesem Umfeld der fortschreitenden Emanzipation der Ethik der abendländischen Gesellschaft von der religiösen Vormundschaft entwickelt sich die antimodernistische katholische Apologetik, welche die Bedingung der Möglichkeit einer authentischen

5 W. Pannenberg, Die Krise des Ethischen und die Theologie. Antwort an Gerhard Ebeling, in: Ders., Ethik und Ekklesiologie. Gesammelte Aufsätze. Göttingen 1977, S. 60.

6 Vgl. H. Grotius, *De jure belli ac pacis*, Prolegomenon II (1646): »etiamsi daretur non esse Deum.« Diese Position wird zum Angriff gegen die ganze christliche Tradition ausgeweitet in P. Bayle, *Kometenschrift* (1682), wo die Identifikation von Atheismus mit Immorabilität abgelehnt wird und zum ersten Mal ein geordnetes ziviles Zusammenleben von Atheisten für möglich gehalten wird.

7 Vgl. Ch. Yannaras, La libertà dell'ethos. Alle radici della crisi morale in occidente. Bologna 1984 (Originalausgabe Athen 1979), Kap. VIII: »Il pietismo, un'eresia ecclesiologica«, S. 119-138.

8 So H.U. von Balthasar, Klarstellungen. Zur Prüfung der Geister. Einsiedeln <sup>4</sup>1978, S. 50.

Moral nur im Katholizismus gegeben sieht, weil nur dieser sie durch die Autorität seines Lehramtes von Fehlern bewahren kann. Ohne diesen Bezug auf die Autorität, welcher eine spezifische Kompetenz auch in der natürlichen Ordnung gegeben ist, wäre eine Krise der sich selbst überlassenen menschlichen Ethik, die unfähig wäre, das bürgerliche Zusammenleben zu sichern, unvermeidlich.

Die klassischen Handbücher der Moraltheologie (wenigstens bis 1930) thematisieren die Bedeutung der Kirche für das moralische Handeln nur in dieser eher extrinsezistischen Weise. Sie identifizieren die ekklesiologische Frage mit dem zwar entscheidenden, aber eingeschränkten Element der autoritären Instanz des Lehramtes bezüglich des Lebens des einzelnen. So bewegt man sich innerhalb des vorherrschend juridischen und unangefochtenen Rahmens der Darstellung des Gesetzes im Dienst einer Moral für Beichtväter.

Eine wichtige Erneuerung bringt die Tendenz, die ab 1930 bis zum Zweiten Vatikanum auf eine theologischere Grundlegung der Handbücher hinarbeitet (F. Tillmann, E. Mersch, G. Gillemann). Man sucht eine organische Verbindung zwischen der Offenbarung Gottes in Jesus Christus und der Moral zu schaffen, indem man einen Schlüsselgedanken herausarbeitet (Nachfolge, Liebe, Corpus mysticum), um das moralische Leben des Christen umfassend zu beschreiben und es von der verwirrenden Vielheit einer zu juridischen Kasuistik befreit. Auch wenn die Ekklesiologie nicht speziell zum Thema gemacht wird (außer im Werk von Mersch), eröffnet die bevorzugte Auffassung der Kirche als mystischer Leib Christi im Vergleich zur vorhergehenden Konzeption, welche die Kirche mit der autoritativen Funktion des Lehramtes identifizierte, neue Perspektiven. Besonders bedeutsam ist die Auffassung der Kirche als »Quasi-Sakrament« (B. Häring) und die Würdigung des »gläubig sittlichen Gesamtbewußtseins« ihrer Glieder in seiner theologischen Bedeutung für die Formulierung des moralischen Urteils (R. Hofmann, R. Egenter).

Das Zweite Vatikanum rezipiert eher die wichtigsten Ergebnisse der ihm vorausgehenden Überlegungen, als daß es eine neue Phase einleitet. In der Tat erscheinen die Aussichten auf eine stärkere biblische und christologische Verwurzelung der Moral, also auf ihre positivere Grundlage, die entspringt aus »der Pflicht, Frucht zu bringen in der Liebe für das Leben der Welt« (OT 16), wenn zwar auch bekräftigt, so doch noch weitgehend vernachlässigt und eher marginal im Vergleich zu jenen Themen, welche die postkonziliare Debatte in der Moraltheologie in den Mittelpunkt stellt. Zentralfrage wird jene des Propriums der christlichen Ethik, während die Suche nach der universalen Mitteilbarkeit auf der Ebene zwischenmenschlicher Normen der Autonomie der Vernunft immer mehr Gewicht einräumt, wie auch immer letztere interpretiert wird. Bedeutend werden die wichtigen, aber auch einseitigen ekklesiologischen Elemente des Volkes Gottes, das als *sacramentum mundi* durch die Geschichte pilgert. Hier betont man die Aspekte der konstitutiven Öffnung zum Dialog auf der gemeinsamen Suche nach dem Humanum, hinsichtlich dessen die Kirche ein Wort mitzureden hat, wenn sie auch nicht fertige Lösungen für alle Fragen vorweisen kann.

In diesen Rahmen ordnet sich die schwere Krise nach der Publikation der Enzyklika *Humanae Vitae* ein, deren Effekt darin besteht, die Diskussion auf die Frage des Naturrechtes zurückzuführen und die Reflexion des Verhältnisses Ekklesiologie-Moraltheologie noch einmal auf die engen Kategorien der Problematik lehramtlicher Kompetenz für die Festlegung der konkreten Normen des Naturrechtes zu konzentrieren. Beispielswei-

se kann man hier Bezug nehmen auf zwei unabhängige Vorschläge von Joseph Fuchs und Franz Böckle, die im übrigen untereinander übereinstimmen. Joseph Fuchs geht von der klaren Unterscheidung zwischen »transzendentelem« und »kategorialem« Aspekt der Moral aus: Wenn der Christ in der Inspiration und in der Motivierung »transzendent« vom in der kirchlichen Zugehörigkeit gelebten Glauben determiniert ist, kann er auf der Ebene der Erkenntnis der »kategorialen« Inhalte nur auf die gemeinmenschliche Vernunft Bezug nehmen.<sup>9</sup> Für Franz Böckle ist klar, daß die neue Existenz in Christus die Wurzel des Ethos der Urkirche ist. Dennoch bieten die Worte Jesu und die Tradition der Kirche keine unmittelbar praktischen Anweisungen für das Handeln. Die durch den Glauben erleuchtete praktische Vernunft ist vielmehr gerufen zu beurteilen, was hier und jetzt als »Gesetz Christi« getan werden muß.<sup>10</sup>

### 3. Ein »Wohnsitz« für die Ethik

Das entscheidende Element, das wiederzuerlangen ist, um die theologische Reflexion über das moralische Handeln des Christen grundzulegen, ist das Faktum, daß der Freiheit des Menschen und seinem Handeln eine unentgeltliche Gabe Gottes absolut vorausgeht. An jedem Anfang ihres Wirkens entdeckt die menschliche Freiheit, daß ihr eine Liebe vorausgeht, welche sie im Schöpfungs- und Erlösungsakt konstituiert, indem sie die Freiheit ihr selbst im Akt des Verzeihens zurückgibt.<sup>11</sup> Das menschliche Handeln kann nur als Liebesantwort auf die Liebe gedacht werden, sich nur einwurzeln in der vorausgehenden Liebe Gottes. »Ohne ›Bleiben‹ würde das Tun – nach dem Blick des Glaubens auf das Gottesgeschenk – davonjagen und durch nervöses, überstürztes Handeln und ›Weltverändern‹ eine angemessene Antwort auf den Einsatz Gottes zu geben versuchen. Das wäre dann eben ›Werk‹ in dem von Jesus und Paulus abgelehnten Verständnis.«<sup>12</sup> Mit anderen Worten: Der Christ muß grundsätzlich in der Liebe Gottes »einwohnen« (vgl. Joh 15), eben weil im Christentum das Empfangen das absolut ursprüngliche Ereignis ist. So stellt er ein für allemal den Primat des Logos über das Ethos dar. Nur wenn der Christ von der Fülle der Liebe, die sich im Kreuz Christi gezeigt hat, ausgeht, empfängt er die Macht, in Liebe zu handeln.

Die fundamentalen und entscheidenden Faktoren für das moralische Handeln des

9 Vgl. etwa J. Fuchs, *Moraltheologie und Dogmatik*, in: *Gregorianum* 50 (1969), S. 689-718; Ders., *Essere del Signore. Un corso di teologia morale fondamentale*. Trascrizione per gli studenti. Rom 1981, bes. S. 32-37. Vgl. hier auch: G. Grisez, *Moral Absolutes. A Critique of the View of Joseph Fuchs SJ*, in: *Anthropos* 2 (1985), S. 155-201.

10 Vgl. F. Böckle, *Fundamentalmoral*. München 1977, S. 261-302. Ferner verweisen wir auf: R. Garcia de Haro, *I concetti fondamentali della morale*, in: *Anthropos* 1 (1985), S. 95-108.

11 Für die philosophische Analyse dieses Vorranges der Vergebung vor der Freiheit, die sich am Gleichnis vom Verlorenen Sohn inspiriert, vgl. A. Chapelle, *Les fondements de l'éthique. La Symbolique de l'action*. Brüssel 1988, S. 19-58.

12 H.U. von Balthasar, *Die Wahrheit ist symphonisch. Aspekte des christlichen Pluralismus*. Einsiedeln 1972, S. 100; vgl. auch Ders., *Glaubhaft ist nur Liebe*. Einsiedeln 1985, S. 72-82. Für den Hinweis auf einige der moraltheologischen Anregungen im Werke von Balthasars schulde ich Dank der Lizenzarbeit von A.M. Jerumanis, *Le Christ, fondement ultime de l'agir moral. Etude du rapport christologie-morale dans l'oeuvre de Hans Urs von Balthasar*. Rom 1988 (masch.), unter der Leitung von R. Tremblay.

Christen gehen also dem eigentlichen Feld der Moralthologie voraus (genauso wie sie der menschlichen Freiheit, vor allem als Wahlfreiheit verstanden, vorausgehen). Diese Faktoren sind etwa: die Prädestination, die Schöpfung, die Rechtfertigung, die Eucharistie, der Ruf zur Heiligkeit in der Teilnahme am göttlichen Leben etc. All das sind zunächst und in sich keine moralischen Entitäten. Sie begründen indes die Moral. Die Liebe, welche der Freiheit vorausgeht und sie als deren Wohnstätte begründet, besitzt eine konstitutive ekklesiale Dimension. »Kirche ist der Ort, wo die Gleichgestaltung der Menschheit an Person und Ereignis Christi eingeleitet ist: wo Menschen sich diesem personalen Ereignis (in horchend-gehorchendem Glauben) hingeben, von ihm (sakramental) ausgestaltet werden und ihm durch ihre Existenz Wirksamkeit in der Welt zu verleihen suchen.«<sup>13</sup>

Diese Priorität der Gnade vor der Freiheit, des Seins vor dem Sollen ist durch eine ganz einfache philologische Untersuchung in zwei der Kategorien nachweisbar, welche den moralischen Diskurs kennzeichnen: Ethik und Freiheit.

Bezüglich des Begriffes »Ethik« hat bereits Aristoteles auf eine Zweideutigkeit im griechischen Wort aufmerksam gemacht. Am Anfang des zweiten Buches der *Nikomachischen Ethik* weist er auf die Ähnlichkeit zwischen »Ethos« mit Epsilon (Ethik) und »Ethos« mit Eta (Gewohnheit) hin.<sup>14</sup> Ethik kann mit »Gewohnheit« verbunden sein, aber auch tiefgründiger mit »wohnen«. Martin Heidegger bringt den Begriff in seinem *Brief über den Humanismus* in Zusammenhang mit »Ethea«, was »Wohnstätten«, »Aufenthalt«, »Wohnort« bedeutet, indem er seine philologischen Quellen innerhalb der Epik Homers und der Philosophie Heraklits ergründet.<sup>15</sup> Der berühmte und gleichzeitig dunkle Satz Heraklits: »ethos anthropo daimon« könnte also nach Heidegger im Sinne von »der Mensch als Mensch hat seine Wohnstätte bei Gott« übersetzt werden. Seine ontologische Interpretation, in welcher der Indikativ der Gabe des Seins dem Imperativ des Sein-Müssens der Freiheit vorausgeht und ihn begründet, ist tiefgründiger und radikaler als die *axiologische* Interpretation der Ethik (welche sich bei uns fast exklusiv eingebürgert hat und die Konzeptionen von »Gesetz« und »Pflicht« privilegiert).

Auch eine Untersuchung der antiken Wurzel von »eleutheria« (Freiheit) bietet interessante Ergebnisse.<sup>16</sup> Sie zeigt, daß der Begriff nicht in erster Linie im Horizont der Wahlfreiheit einzuordnen ist, sondern seine Bedeutung eher in Opposition zum Sklavendasein findet. Freisein bedeutet zunächst »zu Hause sein und sich daheim fühlen«. Die Freiheit hat einen Zusammenhang mit dem Konzept des Zuhause und des Vaterlandes, des Ortes, wo die Person unter ihresgleichen ist und ihre Rechte anerkannt sieht. Nach der Analyse von Gal 4-6 schließt Joseph Kardinal Ratzinger seine Untersuchung zur biblischen Bedeutung von Freiheit folgendermaßen: »Freiheit ist biblisch betrachtet

13 H.U. von Balthasar, Herrlichkeit III,2,2. Einsiedeln <sup>2</sup>1988, S. 416f.

14 Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, hrsg. v. I. Bywater. Oxonii 1979, II,1, 1103a 15.

15 M. Heidegger, *Über den Humanismus*. Frankfurt/Main 1947, S. 41ff. Von diesen Anregungen Heideggers nehmen ihren Ausgang auch die Überlegungen von Ch. Yannaras, *La morale della libertà*. Presupposti per una visione ortodossa della morale, in: *Ders./R. Mehl/R. Aubert, La legge della libertà: evangelio e morale*. Mailand 1973, S. 17-19, und L. Ceccarini, *La morale comme Chiesa. Ricerca di una fondazione ontologica*. Neapel 1980, S. 47-67.

16 Vgl. J. Kard. Ratzinger, *Kirche, Ökumene und Politik*. Neue Versuche zur Ekklesiologie. Einsiedeln 1987, S. 175-180, wo der biblische Begriff der Freiheit auch ausgehend von der ursprünglichen griechischen Bedeutung des Wortes analysiert wird.

etwas anderes als Indeterminiertheit. Sie ist Partizipation, und zwar nicht bloß Partizipation an einem bestimmten Sozialgebilde, sondern Partizipation am Sein selbst. Sie bedeutet: Selbsteigentümer des Seins und nicht Unterworfener des Seins sein.<sup>17</sup>

Die Moral als Dimension menschlichen und christlichen Handelns findet sich also in der semantischen Erinnerung der Sprache wesentlich in Beziehung zu einer »Wohnstätte«, zu einem Ort, wo die Freiheit wohnen und gedeihen kann. Der Freiheit geht immer eine Gabe voraus: die Gabe des Seins, welches ihre Wohnstatt ist, der Ort ihrer Wahrheit. Noch mehr, die Freiheit ist in ihrem Ursprung von der überfließenden Gabe umfaßt und gewährleistet, welche die Vergebung durch die Erlösungstat Christi am Kreuz ist. Wie im Gleichnis vom Verlorenen Sohn (Lk 15,11-32) entdeckt die Freiheit des Menschen nach vielen Wechselfällen fern ihrer Heimstätte im Lande der Sklaverei, daß ihr das Verzeihen des Vaters bis in ihre Wurzeln vorangeht. Die Freiheit lebt von einer Vergebung, welche sie konstituiert und in einem noch radikaleren und wahreren Sinn als die Gabe der Schöpfung die moralische Pflicht begründet.<sup>18</sup> Die Sittlichkeit besteht im Bleiben in dieser Wohnstätte, wo man die Freiheit der Kinder Gottes leben kann, wo die Vergebung ständig angeboten wird, wenn wir einwilligen, treu ihre Dynamik zu entwickeln, die uns ihm immer ähnlicher macht.

#### 4. Was uns vorausgeht: Unsere Vorherbestimmung in Christus

Wenn das *Kreuz* der ursprüngliche Ort ist, wo sich die Liebe zeigt, die immer größer als jeder Verrat und somit im voraus gewährte Vergebung ist, von welcher unsere Freiheit lebt, so kann diese unbequeme Wohnstätte von keinem von uns bewohnt werden, es sei denn *in dem*, der »für uns gestorben ist, als wir noch Sünder waren«, und der so die Liebe Gottes zu uns sichtbar gemacht hat (Röm 5,8). Im Geschehen des Kreuzes hat Christus im voraus *für uns* Vorsorge getroffen (2 Kor 5,14), so daß wir uns in Christus (*en Christoi*) als dem Ort unserer Existenz versetzt finden. Die paulinische Wendung (vgl. Röm 6,11) drückt zunächst den objektiven Einschluß des Menschen in Christus aus und verweist in einem zweiten Schritt auf den sakramentalen Einschluß, durch welchen er diese Berufung zur Kindschaft, die inzwischen an die ganze Schöpfung ergangen ist, ratifiziert. Schließlich bezeichnet sie auch »die durch den Ausgriff der universalen Sendung Jesu geschaffene Wirk- und Lebenssphäre«.<sup>19</sup> Andererseits sind wir »in Christus«, weil Christus vorher »in uns« ist (Röm 8,10-11). In Gal 2,19-20 tritt die wahre Bedeutung dieses In-Christus-Sein nach Paulus zu Tage: »gekreuzigt mit Christus lebe nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir.«

Das ist keine Entfremdung. Wir sind in der Tat von der Finsternis unseres Sünder- und Entfremdetseins verpflanzt in die Wahrheit und Freiheit der göttlichen Kindschaft (Kol 1,13), für welche wir geschaffen worden sind (Eph 1,4f.).<sup>20</sup> Der Mensch ist ur-

17 Ebd., S. 178.

18 Vgl. dazu die anregenden Analysen von A. Chappelle, a.a.O., S. 21-58.

19 H.U. von Balthasar, *Theodramatik II,2. Einsiedeln* 1978, S. 225; vgl. E. Babini, *L'antropologia teologica di Hans Urs von Balthasar*. Mailand 1988, S. 157-229.

20 Vgl. H.U. von Balthasar, *Neun Sätze*, a.a.O., S. 73-76.

sprünglich dazu bestimmt, Sohn im ewigen Sohn Gottes zu sein; denn seit jeher ist Christus dazu bestimmt (Röm 1,4), der Erstgeborene einer Menge von Brüdern zu sein (Röm 8,29). So bedeutet unsere Versetzung – schon vor aller Welt – an den Ort, welcher dem Sohn eigen ist, von jeher für uns eine Rückkehr zu Gott, welcher als unsere ursprüngliche Wohnstätte angesehen wird, und im gleichen Augenblick eine Rückkehr zu uns selbst im vollkommenen Menschen Jesus Christus.

Die ursprüngliche, identitätsschaffende Prädestination in Christus konstituiert das Fundament unseres moralischen Handelns. Auch das Naturgesetz kann theologisch nicht anders verstanden werden denn als Bestandteil dieser vollständigen Wahrheit unseres Seins, welches in Christus aufleuchtet.<sup>21</sup> Der Inhalt der Prädestination ist unsere Partizipation am Bild des Sohnes, dem fleischgewordenen Wort, so daß Christus als konkrete Norm des moralischen Handelns bezeichnet werden kann, welche im gleichen Augenblick personal und universal ist. »Die konkrete Existenz Christi – sein Leben, Leiden, Sterben und endgültig leiblich Auferstehen – hebt alle übrigen Systeme ethischer Normierung in sich auf (...). Die in der Person Christi vollbrachte Synthese des gesamten Willens des Vaters ist eschatologisch und unüberbietbar, deshalb a priori universal normativ.«<sup>22</sup>

Die Universalisierung Christi als konkrete persönliche Norm des Handelns ist Werk des Hl. Geistes. Im Geist sind Person und Werk Christi in allen Zeiten gegenwärtig gesetzt und wirksam. Auf die gleiche Weise sind auch wir durch ihn ständig in Christus gegenwärtig gesetzt. Durch den Geist bleibt das Gesetz nicht mehr abstrakt und allgemein, mit dem Risiko, auch unbestimmt und somit minimalistisch zu sein, sondern wird konkrete persönliche Nachahmung, wo jeder seine besondere personenkonstituierende Sendung wahrnimmt.

Aber der Geist ist nicht nur subjektiv. Sein Werk entfaltet sich auch im Aufbau und in der Belebung der Kirche, in der Schrift, in den Sakramenten, in der Tradition und in den Dienstämtern, was von Balthasar »Geistesobjektiv«<sup>23</sup> nennt. Im Hl. Geist realisiert sich die Einheit von Subjekt und Objekt.

Auf diese Weise wird die konstitutiv kirchliche Gestalt der christlichen Moral deutlich. Im Sakrament der Taufe vollzieht sich durch die Solidarität des Menschen mit Christus seine Rechtfertigung. Der Getaufte ist »in Christus«, ein-verleibt in ihm, und im gleichen Augenblick mit den Brüdern des Glaubens mit-einverleibt in die Kirche, dem Ort seiner neuen Existenz. Man ist in Christus immer und nur einverleibt im Zeichen und im Maße einer Miteinverleibung in das Geheimnis der Kirche.

Das neue Gebot Jesu, welches sein Ziel in der Gegenseitigkeit der Liebe findet, ist vorausgehend in den Herzen der Gläubigen eingefügt als eine Realität a priori, die tiefergründiger ist als jedwelches Tun unsererseits. Durch die Ausgießung des Hl. Geistes kommt mit der Gegenwart des Vaters und des Sohnes das göttliche »Wir« der Trinität,

21 Zu diesem Thema vgl. I. Biffi, a.a.O.; für die theologische Begründung des Naturgesetzes im *imago Dei* vgl. A. Scola, La fondazione teologica della legge naturale nello »Scriptum super Sententiis« di san Tommaso d'Aquino. Fribourg 1982. Was die christologische Grundlegung der Prädestination in einem weiteren Sinne betrifft, vgl. G. Biffi, Alla destra del Padre. Nuova sintesi di teologia sistematica. Mailand 1970, S. 86-129, und Ders., Tu solo il Signore, Saggi teologici d'altri tempi. Casale Monferrato 1987.

22 H.U. von Balthasar, Neun Sätze, a.a.O., S. 74.

23 H.U. von Balthasar, Theologik III. Einsiedeln 1987, S. 292-339.



um im Innersten der Gläubigen zu wohnen (Röm 5,5). Die Zugehörigkeit zu Christus als Glieder des einen Leibes beinhaltet auf der Ebene der Kirche die Gabe des Bewußtseins des »Wir«, ohne daß die persönliche Verantwortung eines jeden, analog zum Vorbild der Trinität, verringert würde.<sup>24</sup>

### 5. Eucharistie: Quelle der Kirche und des neuen Gebotes

Der Augenblick, in dem sich der Zusammenhang zwischen Kirchlichkeit und Moral mit der höchsten theologischen Dichte konstituiert und zeigt, ist das Sakrament der Eucharistie, Ort, aus dem die Kirche entspringt und im gleichen Augenblick Ort, wo uns das neue Gebot der christlichen Moral gegeben wird. Die Eucharistie ist die wahre Wohnstätte des neuen Menschen, aus der seine neue Ethik kommt. Diese Wohnstätte ist im gleichen Augenblick eine kirchliche Wohnstätte. Hören wir zwei Autoren zu diesem Thema.

Carlo Caffarra: »Durch und in der Feier der Eucharistie, verstanden in ihrer Ganzheit (Opfergabe Christi – Zustimmung des Gläubigen zu dieser Gabe), entreißt Jesus, der Christus, den Gläubigen aus dem egoistischen Besitz seiner selbst und macht ihn seiner Liebe teilhaftig. Aufgrund dieses Gnadenereignisses gehört der Gläubige nicht mehr sich selber, sondern dem, der für ihn gestorben ist, und er bekommt als Geschenk das Gebot zu lieben, wie Jesus, der Christus, geliebt hat. Im Anfang all dessen, was der Christ tun muß, also der christlichen Moral, findet sich sein Eingebordnetsein im Ereignis des Kreuzes durch Taufe und Eucharistie.«<sup>25</sup>

Im gleichen Sinn auch H.U. von Balthasar: »Indem die Christen das eine Brot zusammen brechen, das der Leib Christi ist, werden sie alle zusammen ein einziger Leib, nämlich eben Christi Leib (1 Kor 10,16f.). Dies sosehr, daß wir füreinander Glieder am gleichen Leibe, Reben am gleichen Weinstock sind. Die Ontologie dieses Mysteriums schreibt die daraus folgende Moral vor. Die Ontologie also eines Mysteriums, in das der Glaubende keinerlei Einsicht hat, das er nur glaubend annehmen kann, entscheidet über die Akte, die er in der höchsten Selbstverantwortung zu setzen oder zu unterlassen hat.«<sup>26</sup> Hier trifft der große Schweizer Theologe mit genialer Intuition den Punkt der höchsten Transzendenz der christlichen Moral im Vergleich zu jeder humanistischen Moral, die allein in der Vernunft begründet ist. Im Ursprung des Handelns steht die Notwendigkeit, auf die Offenbarung einer Liebe, die keine Grenze kennt, zu antworten, eine Liebe, die jedes rationale Maß unendlich überschreitet, ja jedes Verstandenwerden durch die menschliche Vernunft (»wie ich euch geliebt habe«). Darum ist das, was die christliche Moral letztlich begründet, nicht die Suche nach der Vollkommenheit oder die Glückseligkeit, sondern die Torheit der Liebe, welche am Kreuz Christi als »Ärgernis für die Juden und Torheit für die Heiden« (1 Kor 1,23)<sup>27</sup> sichtbar wird.

24 H.U. von Balthasar, Neun Sätze, a.a.O., S. 73-76.

25 C. Caffarra, *Viventi in Cristo*. Mailand 1981, S. 23; vgl. auch G. Grisez, *The way of the Lord Jesus, I: Christian Moral Principles*. Chicaco 1983, Kap. 33: »Eucharistic Life as Fulfillment in the Lord Jesus«, S. 789-806.

26 H.U. von Balthasar, *Christen sind einfältig*. Einsiedeln 1983, S. 71.

27 Für eine Diskussion der Frage des Propriums der christlichen Moral nach Paulus verweisen

Es ist möglich, den Zusammenhang zwischen Eucharistie, Kirche und Moral mittels dreier Aussagen zu beschreiben, welche wir im folgenden darstellen wollen:

a) *Die christliche Moral geht aus der Eucharistie hervor.* Die Aussage Jesu: »Ich gebe euch ein neues Gebot« (Joh 13,34) muß als Erfüllung der Prophetie in Jer 31 und Ez 36 gesehen werden, die vom neuen Bund reden, den Gott mit seinem Volk zu schließen versprochen hat. Gott wird das Gesetz ins Herz seines Volkes legen, er wird es darin einschreiben, nicht mehr auf Steintafeln (Jer 31), ja er wird seinem Volk ein neues Herz geben (Ez 36). Das Gebot ist *neu* nicht nur inhaltlich (das Beispiel Jesu als Vorbild der Liebe: »Liebt einander, wie ich euch geliebt habe«), sondern vor allem, weil es nicht mehr einfach ein Gesetz ist, das von außen erlassen ist, sondern die neue Möglichkeit einer Gabe, die dem Menschen in der Gemeinschaft mit Jesus gewährt wird. Das neue Gebot ist zunächst ein Geschenk (*lex nova*), das ins Herz des Menschen gelegt und reale Teilhabe am neuen Menschen Jesus in seinem eucharistischen Sich-Schenken ist. In ihm wird der neue Bund aufgerichtet, der ins Herz geschrieben ist. Jesus ist der Mensch des neuen Herzens, dessen innerste Neigungen dem Willen des Vaters entsprechen (»Meine Speise ist es, den Willen meines Vaters zu tun«, »Siehe Vater, ich komme, deinen Willen zu erfüllen«). Jesus gibt seinen Brüdern Anteil an seiner Tätigkeit: »Ich gebe euch ein neues Gebot« (als Geschenk). Die Geste, mit der Jesus das neue Gebot gibt, ist jene der Eucharistie, mit der er seinen Vater verherrlicht, indem er die Seinen bis zum Ende liebt. Das neue Gebot ist also als eucharistische Gnade geschenkt (mit dem Anspruch, den ein Geschenk beinhaltet). Der gemeinschaftliche, vielmehr der kirchliche Charakter, in dem sich die Gabe des neuen Gebotes vollzieht, muß unterstrichen werden: »Ich gebe *euch* ...« Das ist der Kontext des Bundes mit dem neuen Volk Gottes, welches das Gesetz für sein Leben empfängt.<sup>28</sup>

Man kann hier auf die Entfaltung einer möglichen eucharistischen Moral hinweisen, ausgehend von der Idee des »mysterium sacramentale« Scheebens<sup>29</sup>: »das im Sakrament verborgene Mysterium, insofern es eben mit dem Sakrament verbunden ist«. Der eucharistische Umstand bringt auf sakramentale Weise das verborgene und unaussprechbare Geheimnis der Liebe Gottes in Jesus Christus mit sich. Er wird so Grund und Paradigma für alle anderen Umstände. Jeder moralische Akt ist bestimmt, sich in Abhängigkeit vom eucharistischen Geschehen zu vollziehen, so daß die Sittlichkeit darin besteht, jedem Umstand des Lebens in der Erkenntnis des darin verborgenen Geheimnisses auf eucharistische Weise zu begegnen. Eine eucharistisch verankerte christliche Ethik besteht nicht in einer pietistischen Suche nach der Kohärenz mit dem Sich-Benehmen Jesu als vielmehr in der Anerkennung seiner Gegenwart in einer konkreten Situation.

b) *Die Kirche geht aus der Eucharistie hervor.* Es reichen einige Hinweise, um dem Sektor entsprechend, der uns hier interessiert, ein Thema anklingen zu lassen, welches

---

wir auf S. Pinckaers, *Des sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire.* Fribourg/Paris 1985, S. 114-143.

28 Wenn in Joh der historische Bericht über die Einsetzung der Eucharistie fehlt, welcher im übrigen in Joh 6 nahegelegt wird, beschreibt er dennoch ihren wesentlichen Inhalt in der Erzählung von der Fußwaschung (Joh 13), in der der Vorrang des Dienstes Jesu als Quelle jedes Dienstes seiner Jünger offensichtlich wird.

29 M.J. Scheeben, *Die Mysterien des Christentums*, hrsg. v. J. Höfer. Freiburg 1951, S. 459.

die Theologie umfassend dargestellt hat. Hilarius von Poitiers sagt, daß die Einwohnung Christi in uns auf eine zweifache Weise geschehe: in der christlichen Nächstenliebe und in unserem Einssein im Sakrament der Eucharistie.<sup>30</sup> Das Ein-Leib-Sein der Gläubigen ist gewährleistet durch ihre Einheit im Sakrament des Leibes Christi.<sup>31</sup> Johannes Chrysostomus unterstreicht, daß sich die Einheit mit Christus in seinem Leib durch die christliche Liebe und das eucharistische Sakrament realisiert.<sup>32</sup> Henry de Lubac vermag somit zusammenzufassen, was aus einem langen Exkurs in der Tradition der Kirche hervorgeht: »Die Kirche ist also wahrhaft ›corpus Christi effecta‹. Jesus tritt unter die Seinen. Selber macht er sich zu ihrer Nahrung, und durch die Vereinigung mit Ihm wird jeder mit allen vereinigt, die, gleichsam als Er selbst, Ihn empfangen. Das Haupt schafft die Einheit des Körpers.«<sup>33</sup>

c) *Die Moral bekommt also eine konstitutive ekklesiale Form.* Das neue Gebot der Liebe ist wie die Eucharistie zunächst der Kirche und in der Kirche gegeben. Die kirchliche Gemeinschaft ist die eigentliche Form des neuen Lebens, das aus der Eucharistie hervorgeht. Bei Augustinus realisiert sich unsere Vereinigung mit Christus auf drei Ebenen, die untrennbar ineinander verflochten sind: »sacramentum corporis Christi« (Eucharistie) – »corpus Christi« (Kirche) – »caritas«.<sup>34</sup> Die Zugehörigkeit zur Kirche realisiert sich durch die Zugehörigkeit zum sichtbaren eucharistischen Zeichen. Die Realität des Sakramentes besteht in der kirchlichen Caritas. So sagt Augustinus: »Wer Leben will, hat, wo und wovon er leben kann.« Das neue Opfer der Christen, ihr geistlicher Kult, ist die Caritas, welche vom Opfer Christi herkommt, mit dem wir in der Eucharistie kommunizieren. Der Zusammenhang zwischen eucharistischem Opfer und Ethik beinhaltet, daß das Kreuz die unüberbietbare Form des ethischen Lebens des Christen sei. Auf diese Weise ergibt sich auch eine sehr enge Verbindung zwischen Liturgie und Moral. Wenn in der Eucharistie das neue Zentrum der Ethik gegeben ist, bedeutet das, daß das Leben durch die gegenseitige Liebe in der Gemeinschaft des Leibes Christi liturgisch wird. Das »dilige et quod vis fac«<sup>35</sup> hat den Ort seiner eigentlichen Bedeutung in der eucharistischen Einheit der Kirche, wo Opfer und Barmherzigkeit ineins fallen. Der Akt des Kreuzes Christi wird zum Fundamentalakt der christlichen Liturgie und der Ethik. Die ausgebreiteten Arme des Herrn am Kreuz sind im gleichen Augenblick zum Vater erhoben und zum nächsten ausgestreckt, wobei diese beiden Richtungen in Tat und Wahrheit nur eine einzige sind.<sup>36</sup>

30 Hilarius, *Comm. in Mt.* 19,5 (PL 9, 1025); *De Trin.* VIII,15 (PL 10, 247f.).

31 Zum Zusammenhang zwischen eucharistischer Lehre und sakramentaler Ethik bei einigen Vätern vgl. J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche.* München 1954, S. 200-205.

32 Johannes Chrysostomus, *In II Cor. Hom.* 20,3 (PG 61, 540); *In I Cor. Hom.* 24 (PG 61, 200).

33 H. de Lubac, *Betrachtungen über die Kirche.* Graz/Wien/Köln 1954, S. 101.

34 Augustinus, *De civitate Dei* XXI, 25,3; Ders., *In Io. ev. trac.* 26,13: »O großes Geheimnis der Liebe! Großes Symbol der Einheit! Wer leben will, hat, wo und wovon er leben kann. Er komme herbei, glaube, trete ein in den Körper, und er wird am Leben teilhaben. Er fliehe nicht die Einheit mit den anderen Gliedern ...«; vgl. dazu J. Ratzinger, *Volk und Haus*, a.a.O., S. 197-210.

35 Augustinus, *In Jo. epist.* VII,8 (PL 35, 2033); vgl. J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes.* Entwürfe zur Ekklesiologie. Düsseldorf 1969, S. 43f.

36 Augustinus, *Enarr. in Ps.* 62,13 (CCL 39, 801).

## 6. Vorrang der Kirche als Mutter im moralischen Leben der Christen

Wenn die Eucharistie als Gabe des neuen Gebotes der Liebe Fundament der christlichen Moral ist, genügt es nicht, die Rolle der Kirche mit dem Hinweis ausleuchten zu wollen, daß sie einfach Ergebnis der Eucharistie sei. Es ist auch wahr, daß die Kirche die Eucharistie »macht« und mit ihrem zwar armen, aber unersetzlichen Beitrag in das Erlösungsoffer eintritt. Sie ist als Braut des Hauptes und Mutter des Körpers geschenkt verbunden mit dem Heilswerk Christi und geht den Gläubigen voraus, indem sie sie zum Glauben und zum christlichen Leben hervorbringt. Die Vollendung der Erlösung ist ein für allemal in den beiden konstitutiven und antreibenden Elementen des kirchlichen Lebens erreicht und gewährleistet in Maria, welche in vorzüglicher Weise die verwirklichte persönliche Heiligkeit (subjektive Heiligkeit) ausdrückt und dem Petrus im apostolischen Kollegium vorsteht, welches die Dienstgabe der authentischen Lehre und der Sündenvergebung im Hinblick auf die Heiligung des ganzen Leibes (objektive Heiligkeit des Amtes) empfängt. Als *Mutter* wie Maria zeugt die Kirche andauernd ihre Kinder und läßt sie auf dem Weg des christlichen Lebens herangedeihen. Die Grundlage des mütterlichen Auftrages der Kirche im Hinblick auf das moralische Leben der Getauften (Hervorbringung und Erziehung) besteht in ihrem Vorrang in Christus vor dem einzelnen Christen. Dieser Vorrang ist gegeben durch die Gabe des Geistes, welche in ihren objektiven und subjektiven Wesenseigenschaften der Kirche schon gewährt ist, im Hinblick auf die vollständige Heiligung aller seiner Glieder im gleichen Geist. Wenn die Sendung, die an die Apostel ergangen ist (Mt 24), auch an der Wurzel der auf die Moral bezogenen Sendung der Kirche steht, so ist diese Perspektive analog für den Augenblick ihrer Geburt am Kreuz (Joh 19) und aus dem Geist (Apg 2) zu erweitern. Wenn die Universalisierung Christi als konkrete moralische Norm Werk des Geistes ist, so findet man gerade im Band zwischen dem Geist und der Kirche als seinem Tempel die Rechtfertigung der mütterlichen Funktion der Kirche in der moralischen Formung der Christen. Das geschieht in einer doppelten Grundrichtung: durch die authentische Auslegung der *lex divina* und ihre richtige Anwendung auf die veränderten Umstände der Geschichte und durch die Vergebung der Sünden, die Tröstung und die pastorale Ermahnung: *Magistra et Mater*.

Das moralische Handeln des Christen findet sich somit zutiefst genährt aus dem Leben der »Mutter« Kirche durch die Gabe des Geistes, der in seiner lebensspendenden Weitergabe wirkt. Eine solche Gegenwart und Aktion realisiert sich auf drei Ebenen: Heiligkeit – Sakrament – Lehre (Schrift – Tradition – Lehramt).

Heinz Schürmann hat gezeigt, wie bei Paulus die kirchliche Gemeinschaft der Ort der moralischen Erkenntnis und ihre unmittelbare Quelle ist, während die anderen »mittelbaren« Quellen der moralischen Erkenntnis (Schrift, Tradition und Vernunft) in ihr konvergieren und ihre authentische Auslegung finden.<sup>37</sup> Das Gesetz des Neuen Bundes, welches »in die Herzen geschrieben« und von den Propheten versprochen wurde,

37 H. Schürmann, Die Gemeinde des Neuen Bundes als der Quellort des sittlichen Erkennens nach Paulus, in: *Catholica* 26 (1972), S. 15-37. Vom gleichen Autor vgl. auch: Die Frage nach der Verbindlichkeit der neustamentlichen Wertungen und Weisungen, in: J. Ratzinger (Hrsg.), Prinzipien, a.a.O., S. 9-39. Für eine biblische Perspektive E. Hamel, La scelta morale tra coscienza e legge, in: *Rassegna di Teologia* 17 (1976), S. 121-136, und: Ders., La legge nuova per una comunità nuova, in: *La Civiltà Cattolica* 3 (1973), S. 351-360.

ist einer Gemeinschaft gegeben. Es handelt sich nicht allein um eine Belehrung, sondern um ein »Eingetauchtsein in Christus durch den Geist«. Die Gemeinschaft ist der »Brief Christi« (2 Kor 3,3), geistlicher Ort, wo der Kyrios durch das Pneuma seinen Willen kundtut. So stellt sich die Kirche in den Briefen des Paulus durch eine zweifache Unterweisung als Quelle der moralischen Erkenntnis dar: durch die innere Unterweisung, die an jeden durch das Werk des Hl. Geistes gerichtet ist, und die äußere, durch das Werk der Apostel, Propheten und Lehrer, welche vom gleichen Geist geleitet sind (1 Kor 12,28; Eph 4,11). Die andauernde Notwendigkeit einer äußeren Belehrung hängt an der Tatsache, daß nur bei Jesus das Gesetz vollständig ins Herz geschrieben ist, während sich bei den Gläubigen nur ein Anfang vorfindet, der zu entwickeln ist. So müssen sich inneres Wort und äußeres Wort als Ausdruck des gleichen Geistes, welcher der Kirche, der Braut Christi gegeben ist, begeben.

Eine flüchtige Untersuchung der lateinischen patristischen Tradition bestätigt, wenn auch mit verschiedenen und teilweise etwas einschränkenden Akzentsetzungen, dieses biblische Faktum. Für Tertullian ist die Kirche die »Gemeinschaft der disciplina«, die gerufen ist, in den Gläubigen das Bild Christi aufleuchten zu lassen, das vorher in ihnen durch die Sünde verschleiert war. Bild Christi ist jener, welcher die Lebensführung Christi nachvollzieht. Diese Lebensführung eignet sich der Christ an, indem er der *disciplina* der Kirche folgt, welche aus den beiden komplementären Faktoren, den Sakramenten (Kult) und der eigentlichen moralischen *disciplina*, zusammengesetzt ist. Die Gnade des Herrn teilt sich also nicht nur als Idee (Gnosis) mit, sondern auch in der konkreten Einfügung in eine Heilsgemeinschaft, die sich als eine Einrichtung vom gemeinsamen Leben konzipiert, die damit gleichzeitig juridisch und pneumatisch ist und deren innerster Inhalt von den Sakramenten und ihrer lebensspendenden Macht durch Vermittlung des Hl. Geistes geformt wird. Das Heil besteht also für Tertullian im Wandeln gemäß des Bildes Christi in der einzigen geschichtlichen Form seiner Kirche.<sup>38</sup>

Auch für Augustinus sind die »mores« wesentlich kirchlich. Sein wichtigster moralischer Traktat trägt den Titel: *De moribus ecclesiae catholicae*. Nachdem Augustinus in diesem Werk vom Ziel des Lebens (Glückseligkeit in Gott) und vom Weg, es zu erreichen (moralisches Leben, ausgezeichnet durch die Tugenden, welche letztlich nichts anderes sind als verschiedene Erscheinungsweisen der Liebe) gesprochen hat, stellt er die Kirche als Ort und Begleiterin für das moralische Handeln des Christen dar. Die Kirche ist die »Mutter« des moralischen Lebens der Gläubigen in einer zweifachen Weise: *praedicans* (»exercens et docens«) und vor allem *ostendens exempla* des heiligen Lebens als Frucht des Geistes in ihrem Inneren. In der Kirche sind überall (»late et diffuse«) die göttlichen Vorschriften aufbewahrt, und die Sittlichkeit ist nicht als äußerer Gehorsam gegenüber einem Gesetz, sondern als Zustimmung des Herzens zum Guten verstanden. Die Kirche stellt sich somit als Auslegerin der authentischen Sittlichkeit dar und als Gemeinschaft, welche Beispiele des heiligen Lebens vorweist gemäß den verschiedenen Ständen und Lebensweisen. Die christliche Gemeinschaft ist so für Augustinus »Ecclesia morum regula«.<sup>39</sup>

38 Tertullian, *De resurrectione carnis* und *De Baptismate*; die Verbindung zwischen Ekklesiologie und Moral bei Tertullian ist untersucht bei J. Ratzinger, *Volk und Haus*, a.a.O., S. 59-68.

39 Augustinus, *De moribus ecclesiae catholicae* XXX,62.

## 7. Der Geist und das Gesetz der Kirche

Ein wichtiges Problem ist der Zusammenhang zwischen Geist und Gesetz im Inneren der Kirche. Es handelt sich um eine Frage, die ihren Schwerpunkt in der Interpretation der Neuheit des Evangeliums im Inneren der Heilsgeschichte hat, zwischen dem System des Alten Testaments, in dem das Gesetz (im Sinne des geschriebenen Gesetzes: *littera*) vorherrschend war und der Fülle des eschatologischen Bundes, in welchem der Geist das einzige Gesetz sein wird, ohne die Notwendigkeit irgendwelcher äußeren Instruktionen.<sup>40</sup> In der aktuellen Phase der Heilsgeschichte ist die Form des Gesetzes (verstanden als Element, das von außen über das Gute, das zu tun ist, und das Schlechte, das zu unterlassen ist, unterrichtet) im gleichen Moment zweitrangig und unersetzlich.

Die *Zweitrangigkeit* des Gesetzes zeigt sich auf verschiedenen Ebenen. Bereits in der »*lex naturae*« ist der Einklang der Vernunft mit dem ewigen Gesetz, welches seinen eigentlichen Inhalt darstellt, Ausdruck einer ursprünglichen Harmonie. In der Tat ist dieser Einklang durch die »*inclinationes naturales*«, welche den Menschen zum Guten hindrängen, feststellbar. Auch im AT wird das geschriebene Gesetz (Dekalog) im weiteren Kontext des Bundes, d.h. des unverdienten Geschenkes Gottes gegeben. Gott bietet dem Volk seine treue Gemeinschaft an, deren intrinsizistische Treueforderungen der Dekalog zum Ausdruck bringt.<sup>41</sup> Im System des Neuen Bundes ist die Gnade des Hl. Geistes das, was spezifisch und dominierend (*id quod est potissimum*) ist, die Gnade, die uns durch den Glauben an Jesus Christus gegeben wird. Die geschriebenen und äußeren Elemente des Gesetzes sind zweitrangig und beziehen sich nur auf die Vorbereitung zum Empfang einer solchen Gnade (*dispositiva*) oder ihre faktische Ausübung (*ordinativa ad usum*).<sup>42</sup> Die Moral ist also ursprünglich Bund mit der Weisheit Gottes, die erschaffend und erlösend ist, Angebot der Wahrheit über das Gute, mit welcher das Innere des menschlichen Herzens nicht anders als in ursprünglicher Syntonie sein kann.

Im gleichen Augenblick bleibt die Form des Gesetzes, auch äußerlich von einer Autorität erlassen, unersetzlich. Nach dem Ungehorsam der Sünde ist die Andersartigkeit des Willens des Vaters meinem Willen gegenüber, welche die Pflicht zu einer gekreuzigten macht, ein Aspekt, der nicht beseitigt werden kann. Jesus selber hat in seiner Agonie die Last dieser Exteriorität erfahren, »nicht mein, sondern dein Wille geschehe«.<sup>43</sup> Im Geist wird gegeben, den Willen eines anderen zu erfüllen, ohne Entfrem-

40 Auch wenn wir nicht der Terminologie des Thomas von Aquin folgen, liegt doch dem hier Gesagten der Traktat über die *lex nova* zugrunde: STh. I-II, qq. 106-108. Für einen fundierten Kommentar vgl. die französische Ausgabe der »Somme des jeunes«: La loi nouvelle (la-2ae – Questions 106-108), trad., notes et appendices par J. Tonneau OP. Paris 1981. Die Schlüsselbegriffe, die von Thomas verwendet werden, sind *lex indita* und *lex scripta*: Wie bekannt besteht seine Lösung des Problems darin, daß die *lex nova* die *lex indita* (*interius data*) ist, insofern das in ihr Spezifische (*potissimum*) die Gnade des Hl. Geistes ist, während sie nur für die sekundären Elemente geschrieben ist; STh. I-II, q. 106, a. 1. Der Begriff »Gesetz« wird von uns nur in seiner Bedeutung als äußere Norm bezüglich der Freiheit verstanden.

41 Vgl. E. Hamel, Les dix paroles. Perspectives bibliques. Montréal 1969; Ders., Loi naturelle et Loi du Christ. Brügge/Paris 1964.

42 Thomas von Aquin, STh. I-II, q. 106, a. 1c.

43 H.U. von Balthasar, Neun Sätze, a.a.O., S. 71-73.

dung, als Söhne und Töchter. Aber das bedeutet nicht, daß die gekreuzigte Gestalt des Gehorsams beiseite gelegt wird, welche der Vater selbst vom Sohn verlangt.

Dennoch muß präzisiert werden, daß die so beschriebene Hierarchisierung zwischen Gesetz und Geist im aktuellen Heilssystem nicht etwas Statisches ist. Es handelt sich eher um eine dynamische Polarisierung komplementärer Elemente, wobei der Geist die Aufgabe hat, im Leben des Christen immer mehr die Oberhand zu gewinnen, indem er die Anpassung der Freiheit ans Gute verinnerlicht, ja spontan werden läßt. Wie wir gesehen haben, handelt das Versprechen, welches durch die Propheten an das Volk des Neuen Bundes ergangen ist (Jer 31; Ez 36), von einem neuen Gesetz, das ins Herz des Menschen eingeschrieben worden ist, also ein Gesetz in der Gestalt der spontanen Innerlichkeit eines Naturtriebs: ein neues Herz. Das neue Gesetz kann auch Gesetz der Freiheit genannt werden, eben insofern »ex interiori instinctu gratiae ea implemus«.<sup>44</sup>

Die vollendete Gestalt, auf welche die thomanische Ethik hinzielt, ist nicht die einer Gesetzes- oder Pflichtethik, sondern die einer Tugendethik<sup>45</sup>, welche innerlich im Subjekt jene Haltung weckt, die es in spontane Syntonie mit dem Guten setzt und in ihm das immer genauere Hören auf den Geist als ein gleichsam neuer Naturtrieb seines Herzens fördert. Dieser *Instinctus* bezeichnet das Eindringen der Gnade in das Herz des Gläubigen, das da angefüllt ist mit dem gesamten seiner theologischen und eingegebenen moralischen Tugenden sowie Gaben des Hl. Geistes. Andererseits ist die Gabe des Hl. Geistes nur teilweise dem Christen gewährt. Auf keine Weise kann ein spiritua- listischer Antinomismus im Sinne des Joachim von Fiore rechtfertigt werden. Der Buchstabe bleibt unverzichtbarer Bezugspunkt, und der Mensch kann sich nicht allein auf die innere Inspiration berufen, um seine Lebensführung zu regeln. So enthält die *lex nova* für Thomas nicht nur Anweisungen für innere Haltungen, sondern auch Vorschriften für äußere Akte, denn die Gnade des Hl. Geistes kommt auf uns durch das Menschsein des fleischgewordenen Sohnes. Darum werden von der inneren Gnade, durch welche das Fleisch dem Geist unterworfen ist, auch äußere sinnhafte Werke erzeugt. Einige dieser Handlungen sind befohlen oder verboten, insofern sie aus der Neuheit des Lebens in Christus notwendig folgen bzw. ihr entgegengesetzt sind, während andere (der größte Teil) der Freiheit überlassen sind, welche gerufen ist, ihre Angemessenheit in einer immer vollkommeneren Dynamik der Liebe zu prüfen.<sup>46</sup>

Die ekklesiologische Bedeutung der Antwort des Thomas ist bemerkenswert: »Mit der Inkarnation entsteht in der Kirche und in jedem Gläubigen eine Art Interdependenz

44 Thomas von Aquin, STh. I-II, q. 108, a. 1, ad 2. Vgl. auch Augustinus, *De Spiritu et littera* XXI,36. Das Verhältnis zwischen dieser augustinianischen Quelle und dem Traktat über das neue Gesetz der *Summa* des Thomas von Aquin ist untersucht bei I. Biffi, L'»auctoritas« di sant'Agostino nelle questioni sulla legge nuova della »Summa Theologiae« di san Tommaso d'Aquino, in: *La Scuola Cattolica* 115 (1987), S. 220-248.

45 Zu diesem Thema liegt eine reiche Literatur vor; vgl. etwa S. Pinckaers, La vertu est toute autre chose qu'une habitude, in: *Nouvelle Revue Théologique* 82 (1960), S. 387-403; G. Abbà, L'cx et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di San Tommaso d'Aquino. Rom 1983; W. Kluxen, Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin. Hamburg 1980, S. 218-230. Auch wir selbst haben dieses Thema im Kommentar zur Nikomachischen Ethik untersucht: L. Melina, La conoscenza morale. Linee di riflessione sul Commento di san Tommaso all'Etica Nichomachea. Rom 1987, S. 159-163.

46 Thomas von Aquin, STh. I-II, q. 108, a. 1.

zwischen dem Geist und dem Körper.«<sup>47</sup> Es gibt keine Handlung des Geistes, die sich ausdrückt, ohne den Körper im physischen und gemeinschaftlichen Sinn einzubeziehen. Durch den Körper (sichtbare Handlungen, Institutionen) wird das Handeln des Geistes in uns real. Wenn der Vorrang eindeutig der Innerlichkeit der Inspiration und der spirituellen Dimension der ekklesialen Dimension gebührt, kann das dennoch nicht der Äußerlichkeit der Lehre und der institutionellen Sichtbarkeit der Kirche entgegengestellt werden, sondern muß vielmehr harmonisch damit verbunden werden. Der gleiche Geist, der uns in Christus gegeben ist, ist Urheber des einen wie des anderen Elementes.

### 8. Beispielhafte Anwendung auf einige Kategorien der Moraltheologie

An dieser Stelle kann die Notwendigkeit und Fruchtbarkeit der Betrachtung der ekklesialen Dimension in der Moraltheologie mittels einiger ausgewählter Beispiele nicht bis ins Detail nachgewiesen, sondern nur angedeutet werden.

a) Was die *moralische Erkenntnis* betrifft, muß herausgestellt werden, wie neben dem universalen Moment, welches der Moraltheologie eigen ist, das praktische persönliche Moment der Klugheit entscheidend ist, welches das moralische Gut in seiner konkreten Einmaligkeit erfaßt. Auf dieser Ebene sind für die Erkenntnis des moralischen Wertes die Tugendanlagen der Person bestimmend. Ja, der tugendhafte Mensch ist das Maß der Güte einer Handlung.<sup>48</sup> Hier wird auf das klassische Thema der Erkenntnis *per connaturalitatem* Bezug genommen, das einen ausgezeichneten Anknüpfungspunkt darstellt, um die moralische Erfahrung, die von der Kirche gelebt wird, als konkrete Immanenzbedingung für die Formulierung eines angemessenen Klugheitsurteils zu würdigen.<sup>49</sup>

Ein außerordentlich bezeichnendes Beispiel der Art des Subjektseins in der Kirche, das in dieser Konzeption ihren Ausgangspunkt nimmt, findet sich in den *Regulae ad sentiendum cum Ecclesia*, welche der hl. Ignatius von Loyola ans Ende seiner *Geistlichen Übungen* gesetzt hat.<sup>50</sup> Das Problem, welchem Ignatius in seinen *Exerzitien* begegnet, ist jenes der Unterscheidung des Willens Gottes, damit der Gläubige seine per-

47 S. Pinckaers, L'Eglise dans la loi nouvelle. Esprit et institution, in: *Nova et vetera* 62 (1987), S. 246-262, hier S. 254.

48 Thomas von Aquin, *Sententia Libri Ethicorum* III,10, 76-79: »Virtuosus singula quae pertinent ad operationes humanas recte diiudicat et in singulis videtur ei esse bonum id quod vere est bonum«; so auch ebd., X,9, 150-158. Zum ganzen Problem der moralischen Erkenntnis im Kommentar vgl. L. Melina, a.a.O.; zur Erkenntnis durch Klugheit bes. 191-202.

49 Zur Erkenntnis durch Konnaturalität vgl. J. Maritain, De la connaissance par connaturalité, in: *Nova et vetera* 55 (1980), S. 181-187; I. Biffi, Il giudizio »per quamdam connaturalitatem« o »per modum inclinationis« secondo S. Tommaso: analisi e prospettive, in: *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 61 (1974), S. 356-393; R.T. Caldera, Le jugement par inclination chez Saint Thomas d'Aquin. Paris 1980; J.M. Perosanz Elorz, El Conocimiento por connaturalidad. La afectividad en la gnoseologia tomista. Pamplona 1964.

50 Ignatius von Loyola, *Geistliche Übungen* 352-370. Einen außerordentlich originellen philosophischen Kommentar, der auf das Problem der Entstehung der Freiheit in der Geschichte eingeht, findet man bei G. Fessard, La dialectique des Exercices Spirituels de Saint Ignace de Loyola, II: Fondement – Péché – Orthodoxie. Paris 1965, S. 167-222.



sönliche Berufung erkenne und im Vollzug der *electio* realisiere. Der Geist gibt durch die Erfahrung von Trost und Trostlosigkeit zu verstehen, was der Vater vom einzelnen im Gehorsam zu Christus will. Es gibt einen präzisen Raum, innerhalb dessen diese Geistunterscheidung geschehen kann und muß: die heilige hierarchisch strukturierte Kirche, d.h. die Kirche in ihrer historischen Sichtbarkeit, in ihrer institutionellen Struktur und Erfahrung, in ihren Riten, Traditionen und Bräuchen. Von alledem wird nichts verachtet (vgl. das Beispiel des verlangten Lobes selbst für die fromme Andachtsübung des Kerzenanzündens in klarer antilutherischer Polemik). Das *Sentire cum Ecclesia* ist die Modalität, durch die der Geist im Gläubigen immer mehr in die Erfahrung Christi einführt. Das geschieht durch die bräutliche unauflösliche Einheit, welche die Kirche im Geist mit Christus verbindet. Nicht zufälligerweise nennt Ignatius in diesem Kontext die Kirche Braut Christi und unsere Mutter im Geist. Im Raum der kirchlichen Gemeinschaft finden wir Christus und seinen Geist. Das *Sentire cum Ecclesia* bezeichnet nicht nur eine intellektuelle Identifikation mit einem Wahrheitskomplex, sondern ein wirkliches affektives Sich-Einfühlen der ganzen Person, welches sogar ihre Weise, die Dinge zu erkennen und auszukosten, prägt. So kann der Gläubige gemäß eines Ausdrucks des Origenes wahrhaft *vir ecclesiasticus* werden.<sup>51</sup> Das *Sentire cum Ecclesia* ist die unverzichtbare Bedingung, um im Geist den Willen Gottes zu unterscheiden. Man findet hier die im strengen Sinn katholische Definition von Subjektivität: die volle Erlangung der Erfahrung kirchlicher Gemeinschaft, welche die Einzigartigkeit nicht ausschließt, sie vielmehr möglich macht. Dergestalt kann die moderne Instanz der Subjektivität und der inneren Erfahrung integriert werden, indem sie mit der *Communio* in Zusammenhang gebracht wird.

Nur wenn man auf theologischer Ebene den Vorrang der Kirche als Mutter vor dem einzelnen Christen aufgrund ihres hierarchischen Wesenselementes anerkennt und in der Folge die Pädagogik des *Sentire cum Ecclesia* respektiert, sind die schweren Mißverständnisse zu vermeiden, welche ein demokratistischer Aufruf zur *Koinonia* in der christlichen Gemeinschaft – auch für die Moraltheologie – beinhaltet. In solchen mißverständlichen ekklesiologischen Entwürfen, die oft formal auf das konziliäre Thema des Volkes Gottes Bezug nehmen, ohne es adäquat zu interpretieren, hat der Geist, der ohne Unterschied allen verliehen ist, in einer Dialektik zwischen einem (falsch verstandenen) *Sensus fidelium* und dem Lehramt zu wirken. Solch ein Modell macht den öffentlichen Dissens gegen letzteres nicht nur legitim, sondern auch notwendig.<sup>52</sup> Die Mißachtung des spezifischen Charismas und Auftrages des Lehramtes im Hinblick auf die authentische Interpretation des offenbaren und natürlichen göttlichen Gesetzes führt zum Verlust jeder letzten Instanz und Garantie in der Unterscheidung der Geister. Diese gerät so in Gefahr, der Logik der Statistiken oder der angemessenen Autorität derer,

51 Origenes, *In Lucam*, Hom. 2 und 16; vgl. H. de Lubac, a.a.O., S. 167.

52 Ein Beispiel dieses Mißverständnisses ist das Kapitel »The Morality of koinonia« (S. 341-347) bei J. Mahoney, *The Making of Moral Theology. A Study of the Roman Catholic Tradition*. Oxford 1987. Wertvoll für die Beachtung des ekklesiologischen Momentes in der Moraltheologie, insbesondere für die Untersuchung des Gedankens bei Thomas von Aquin, aber diskutabel in vielen seiner Schlüsse ist auch der vorausgehende Beitrag des gleichen Autors, *Seeking the Spirit. Essays in Moral and Pastoral Theology*. London 1981, bes. Teil II: »The Holy Spirit and the Moral Life« (S. 61-134). Für eine richtige ekklesiologische Einordnung des *Sensus fidelium* vgl. L. Scheffczyk, *Sensus Fidelium – Zeugnis in Kraft der Gemeinschaft*, in dieser Zeitschrift 16 (1987), S. 420-433.

die sich als beglaubigte Ausleger des Geistes (der »kritische Mensch von heute«) verstehen, ausgeliefert zu werden. Auf diese Weise wird der Geist der Welt mit dem Geist verwechselt, der der Kirche gegeben ist, und das Volk Gottes wird in Gefahr gebracht, sich in seiner Art zu denken und zu handeln in der vorherrschenden Mentalität der Gesellschaft, in welcher es lebt, aufzulösen. Bedauerlicherweise sind die Konsequenzen solcher irregeleiteter Ansätze in der Moraltheologie vor den Augen aller, die bereit sind zu sehen.

b) Neben dem Thema der Erkenntnis durch Konnaturalität kann man auf den Einfluß hinweisen, der von der Kirche auf den Willen ausgeübt wird, wenn sie als Begleiterin auf dem Weg des moralischen Lebens erfahren wird.<sup>53</sup> Die Kategorie der personalen Kausalität und der Einfluß des zwischenmenschlichen Verhältnisses dürfen nicht nur mit soziologischen Kategorien zur Kenntnis genommen werden, sondern müssen auch mit einem anderen Fundament und einer anderen Methodik auf einer im eigentlichen Sinn theologischen Ebene verhandelt werden.<sup>54</sup> In der Kirche geht die personale Kausalität als Ergebnis der Begegnung mit ihm durch den Geist von Person zu Person weiter. Die Wirkungen, durch die sich diese personale Kausalität realisiert, sind nach Heribert Mühlen der Eindruck in der anderen Person, die Verstärkung der Fähigkeit des Sichverschenkens in ihr und die Verbundenheit, die zwischen zwei Personen zustandekommt. Die Begegnung mit Christus ist ein Verhältnis von Person zu Person, das durch Vermittlung der kirchlichen Gemeinschaft und der Sakramente zustandekommt. Das persönliche Heilshandeln Christi im Hinblick auf uns vollzieht sich in der Kirche. Die Kirche stellt in ihrer Zusammensetzung aus lebenden und historischen Personen, durch ihre menschliche Komponente, den unmittelbaren Zugang zu Christus dar, gewiß innerhalb des Glaubens, aber immer in voller Treue zu den Strukturen der menschlichen Erfahrung. Durch die personale Kausalität ihrer Mitglieder in Christus kann die Kirche konkretes Heilsinstrument für jeden Menschen sein.

c) Stärker zur Geltung müßte, nicht nur für die Spiritualität, sondern auch für die Moraltheologie, die Existenz einer Tradition gebracht werden, die nicht bloß gelehrt, sondern auch gelebt wird.<sup>55</sup> Die *Existenz der Heiligen* ist als authentischer *locus theologicus* zu rezipieren. Es handelt sich um eine gelebte Erfahrung, in der sich eine persönliche, beispielhafte Form realisiert, die auf die Universalität der Norm, die Christus selber ist, verweist. Die Heiligkeit als Werk des Hl. Geistes offenbart in der Geschichte einen Aspekt des Geheimnisses Christi unter dem Vorzeichen einer gelungenen Nachfolge, die Katalysator und Richtschnur (Kanon) für andere ähnliche persönliche Erfah-

53 In diesem Sinne sieht K. Demmer, *Moralische Methodenlehre*. Fribourg 1989, S. 101-104, in der Betrachtung der Kirche als »Ort geistlicher Erfahrung« eine wesentliche Bedingung, um »der Gefahr zu wehren, daß der normative Diskurs überbewertet wird und die Moraltheologie zu einer Normtheorie verarrmt«.

54 Vgl. H. Mühlen, *Una mystica Persona*. Die Kirche als das Mysterium der Identität des heiligen Geistes in Christus und in den Christen: Eine Person in vielen Personen. München/Paderborn/Wien 1967, S. 286-358; F. Santoro, *La comunità condizione della fede*. Mailand 1976, S. 99-127, entwickelt die These Mühlens kohärent weiter und zeigt, wie das »durch die Kirche«, durch welches sich heute die personale Kausalität Christi zur Geltung bringt, im Sinne einer Kausalität der konkreten kirchlichen Gemeinschaft und ihrer Mitglieder als mögliches konkretes Heilsinstrument für jeden Menschen verstanden werden kann.

55 Vgl. dazu etwa den Beitrag von J. Kard. Ratzinger, Pater Rupert Mayer – Zeuge der Wahrheit, in dieser Zeitschrift 16 (1987), S. 457-463.

rungen der Nachfolge sein kann. Bezieht sich nicht auf diesen Aspekt der Sinn des Begriffes »Kanonisation«?

d) Das durch Prädestination bestimmte Eingeborgensein des Menschen in Christus verleiht seinen Handlungen eine neue Dimension, welche eine tiefe ekklesiale Relevanz aufweist: das *Verdienst*. Die Freiheit des Christen im Handeln ist immer auf Christus ausgerichtet und in ihm auf die übernatürliche Bestimmung. Das »mihi fecisti« (Mt 25) zeigt, wie jede Geste der Barmherzigkeit immer ein Akt ist, der, selbst unbewußt, sein Maß an Christus nimmt. Es gibt keine Tat, die nur naturaliter gut ist. Die Lehre des Konzils von Trient von der Vorbereitung zur Gerechtigkeit des Gottlosen, der noch nicht durch die moralisch guten Handlungen, die er vollbringt, gerechtfertigt ist, zeigt, wie eine freie und bewußte Tat, die im Hinblick auf die letzte Bestimmung ohne Bedeutung wäre, nicht denkbar ist. Diese Bestimmung kann wiederum nur in Beziehung zu Christus erschöpfend gedacht werden.<sup>56</sup> Es müßte darum auf noch radikalere Weise gelingen, die Moralität einer Handlung auf der verdienstlichen Ebene, die ontologisch prioritär ist, zu begründen, auch wenn wir in der Ordnung der Erkenntnis nur von der Moralität einer Handlung ausgehen können, um erst dann die Verdienstlichkeit einzuführen. Das prädestinative Eingeborgensein in Christus ist im gleichen Augenblick ekklesiale Konkorporation. Die *Communio Sanctorum* tritt in die innerste Ebene des moralischen Handelns ein, so daß das frei getane Böse oder Gute ihren Widerhall in der kirchlichen Gemeinschaft finden.<sup>57</sup>

e) Was das Thema des *Gewissens* betrifft, verweist bereits die Etymologie auf eine ineliegender Interpersonalität: *cum – scientia*. In der Gemeinschaft begegnet das innerste Subjektsein der moralischen Wahrheit. Der Bezug auf das kirchliche »Wir« wird die Wahrheitsbedingung, welche die Öffnung zum Geist hin ermöglicht, der von Christus der Kirche, seiner Braut, gegeben wurde. Ausgehend von einer theologischen Wiederentdeckung der Beziehung *Gewissen – Kirche – HI*. Geist muß all das kritisch gesichtet werden, was von einer autonomistischen und individualistischen Konzeption des *Gewissens* auch in die Moraltheologie eingedrungen ist.<sup>58</sup> So wird es möglich, das Verhältnis *Gewissen – Lehramt* korrekt zu bestimmen, im Hinblick auf die Überwindung der prinzipiellen Konfliktgeladenheit, welche bedingt ist durch eine auf die einzelne Person eingeschränkte *Gewissens*auffassung auf der einen und durch eine extrinsezistische Grundlegung der Autorität des Lehramtes auf der anderen Seite. Beide dürfen einander nicht entgegengesetzt werden, sondern müssen als komplementäre Funktionen verstanden werden, welche auf verschiedenen, aber nicht getrennten Ebenen in der Kirche wirksam sind. Sie haben ihren Ursprung im gleichen Geist, um uns mit Christus in der Kirche immer gleichförmiger werden zu lassen.<sup>59</sup> Daß das *Gewissen* letzte Norm des moralischen Handelns und dessen formale Bedingung der Wahrheit ist, ist für den

56 Vgl. G. Biffi, *Alla destra del Padre*, a.a.O., S. III-114.

57 Vgl. H. de Lubac, *Credo ... Sanctorum communionem*, in dieser Zeitschrift I (1972), S. 18-32, der zeigt, daß die Gemeinschaft an den heiligen Gaben (»*communio sanctorum*« im Sinne des Genitiv Plural neutrum) die Gemeinschaft der Heiligen (»*communio sanctorum*« als Genitiv Plural maskulinum) bewirkt. Zum Thema der Vertauschbarkeit der Verdienste in der kirchlichen Gemeinschaft siehe bes. S. 25f.

58 Vgl. L. Ceccarini, a.a.O., S. 132-146.

59 Vgl. C. Caffarra, a.a.O., S. 102-109.

Christen eine unverzichtbare Wahrheit. Darüber muß aber auch mit Paulus bedacht werden, daß der vornehmste Ort, wo sich diese Wahrheit des Gewissens vollzieht und selber transzendiert, die ekklesiale Liebe ist, welche, unbeschadet ihrer Schwäche, sich auch das Heil der Brüder aufbürdet (vgl. 1 Kor 8,7-13; 10,23-30). Das christliche Gewissen besitzt also eine wesentlich kirchliche Beschaffenheit, kraft derer der Bezug auf die Autorität des Lehramtes ein innerlich gehörtes Bedürfnis nach Wahrheit ist und die Beachtung des Aufbaus der Gemeinschaft höchste Regula der Urteilsprüfung.

## Der Don Quijote des Cervantes

Von Curt Hohoff

Wir alle erinnern uns der ersten literarischen Erlebnisse aus der Jugend. Dazu gehören die Geschichten von Liliput, Robinson Crusoe, Sindbad dem Seefahrer, Ali Baba und den vierzig Räubern und Joseph in Ägypten. Sie versenken den Leser in eine Art von Märchentraum und nähren die Einbildungskraft mit menschlichen Urtypen. Zur Schar dieser Helden gehören auch Don Quijote und Sancho Panza, der Ritter von der traurigen Gestalt auf seinem Hengst Rosinante und der dicke Knappe auf seinem Esel, dem geliebten Grauchen. Der Kampf mit den Windmühlenflügeln ist in allen Sprachen sprichwörtlich geworden. Die Begegnung mit einer mit Damen besetzten Kutsche, die Don Quijote für von Zauberern entführte Prinzessinnen hält, prägt sich unvergeßlich ein, ebenso die Prügel, unter denen der Held oft zusammenbricht, um am nächsten Morgen frisch und munter wieder aufzustehen. Quijote hält Dulcinea von Toboso für die schönste Frau der Welt, obwohl sie, wenn sie überhaupt existiert, eine Bauernmagd aus der Mancha ist.

Don Quijote lebt in einer Wahnwelt und wurde dadurch weltberühmt. Sein Zeitgenosse Shakespeare hat ihn ebenso gelesen wie unser Grimmelshausen des *Simplicius Simplicissimus*. Dieser Ruhm zeugt von Wahrheit und Wahrhaftigkeit jenseits aller Literatur, und das kommt daher, weil jeder Mensch etwas besitzt, was als phantastische Einbildung oder Selbstbetrug zu bezeichnen ist, wobei der wichtigste Punkt in der Abwesenheit jeder Einsicht in den illusionären Zustand des Ich besteht. Keine Einsicht in den Zustand der eigenen Persönlichkeit zu haben, ist ein Zeichen echter Schizophrenie. Die Lächerlichkeit des Don Quijote besteht darin, daß er ein überlebtes Ideal der Lebensführung, das Rittertum, gegen die ganze Welt behaupten und verwirklichen möchte und daß er normale Lebensinteressen wie Essen und Trinken, Schlaf und Wetter außer acht läßt. Das Besondere dieses Prosaromans ist, daß Cervantes Abenteuer an Abenteuer reiht, eine Fülle von Personen, etwa sechshundert, auftreten läßt und in die Handlung mehr als zwanzig in sich geschlossene Novellen einflieht, die in Verbindung mit