

Religionsgemeinschaft also die Voraussetzung der Zugehörigkeit zur jüdischen Volksgemeinschaft sei, ließ es noch einige besondere Möglichkeiten offen, um die Angehörigen jüdischer Sekten, wie z. B. der Kharäer, nicht aus der jüdischen Volksgemeinschaft auszuschließen. Der Fall der Mischehen wie bei Frau Eitani wurde bisher nicht berücksichtigt, obgleich mehrere tausend israelische Bürger davon betroffen werden und obgleich nicht unbekannt gewesen ist, daß zahlreiche in Israel geborene Kinder aus Mischehen wieder Juden nach jüdischem Recht

geheiratet haben, deren Ehen also wieder ungültig, deren Kinder illegitim und keine Juden sind. Durch die Entscheidung gegen Pater Daniel Rufeisen ist nun das Gericht bereits gebunden, es sei denn, es stellte fest, daß ein Jude nicht notwendig einer jüdischen Religionsgemeinschaft angehören muß. Wie immer aber diese Entscheidung ausfällt, so dürfte sie unabsehbare Folgen für den Personenstand und die Staatsangehörigkeit einiger tausend israelischer Bürger haben, welche heute durchaus als Juden gelten.

Fragen der Theologie und des religiösen Lebens

Natürliche und christliche Sittlichkeit in der neueren katholischen Theologie

Aus dem weiten Fragenkomplex des Naturrechts, um das die Diskussion unvermindert weitergeht, soll hier nur ein Gesprächspunkt dargestellt werden. Die Frage nach einer natürlichen Sittlichkeit hängt allerdings eng mit dem Naturrecht zusammen, zumal oft Konfusion zwischen den Begriffen „Naturrecht“ und „natürliches Sittengesetz“ herrscht, wofür auch das „Staatslexikon“ und das „Lexikon für Theologie und Kirche“ Zeugnis geben, die beide in den Artikeln „Naturrecht“ (Band V, Sp. 929 ff. bzw. Band VII, Sp. 821 ff.) keine Definition bieten, aber manchmal den Begriff „Naturrecht“ in unterschiedlicher Weise verwenden.

Terminologische Schwierigkeiten

Geradezu ein Merkmal der neueren Publikationen in katholischer Moraltheologie ist es, daß relativ wenig ausschließlich an prinzipiellen Erwägungen, auch zum Naturrecht, dagegen relativ viel über Grenz- und Konfliktfälle geschrieben wird, etwa über Geburtenregelung, Krieg und Verwendung von ABC-Waffen oder über die Todesstrafe, daß aber gerade bei den meisten dieser Abhandlungen zu Einzelfragen weitläufige Grundsatz-erwägungen geboten werden, die sehr oft um die Problematik von Naturrecht und natürlicher Sittlichkeit kreisen. Das erleichtert die Diskussion natürlich nicht. Zur Vielfalt der vorgetragenen Argumente kommt eine auffallende Verschiedenartigkeit der Terminologie. Besteht schon keine Einmütigkeit über den Begriff des Naturrechts, so ist eine solche auch nicht für die Begriffe Natur, Recht, Mensch, Person, Akt usw. zu erwarten.

Einer terminologischen Klärung ist das moraltheologische Werk von Gustav Ermecke, das immer noch unter der Mitautorschaft von J. Mausbach figuriert, sehr dienlich, hinsichtlich der Naturrechtsproblematik besonders Band III (1961) § 27, aber auch seine jüngste Schrift „Über Pressefreiheit und Presseverantwortung“ (Paderborn 1965), besonders S. 36 ff. Ermecke macht hier auf ein heute weitverbreitetes Unbehagen auch katholischer Theologen am Naturrechtsdenken aufmerksam, das oft in unklaren Vorstellungen und in der unklaren Terminologie begründet ist. An anderer Stelle („Lebendiges Zeugnis“, März 1965, S. 148) weist er darauf hin, daß das Naturrechtsdenken seine Grenzen innerhalb der Sozial-ethik hat und nicht sogleich nach dessen theologischer Geltung gefragt werden darf. „Der Gegensatz zu Natur-

Recht ist also nicht Gnaden-Recht, sondern Willkür-„Recht“ (ebd.). Diese hilfreiche Unterscheidung ermöglicht es, einmal von der Naturrechtsproblematik im strengen Sinn abzusehen und nach der Unterscheidung von natürlicher und christlicher Sittlichkeit in der neueren katholischen Theologie zu fragen, ohne dabei immer wieder auf Naturrechtstheorien Bezug nehmen zu müssen. Die katholische Theologie zeigt hier kein einheitliches Bild, zumindest nicht in den deutschsprachigen Veröffentlichungen (eine Übersicht über die Auffassungen bis zur Mitte dieses Jahrhunderts bringt das Staatslexikon unter Berücksichtigung auch ausländischer Meinungen, von denen die von J. Leclercq besonders erwähnt sei).

Natürliches Sittengesetz nicht Ausdruck katholischer Sittlichkeit schlechthin

Es gibt noch immer eine Tendenz, das Naturrecht, in diesem Fall also das natürliche Sittengesetz, für den Ausdruck katholischer Sittlichkeit schlechthin zu halten und alles spezifisch Christliche nur als zusätzliche neue Verpflichtungen zu verstehen. Exponent dieser Tendenz ist Bernhard Schöpf („Das Naturrecht in der katholischen Moraltheologie“, in: Naturordnung in Gesellschaft, Staat, Wirtschaft, Innsbruck 1961, S. 99 ff.), zu dem wohl die große Mehrzahl der heutigen katholischen Staatsrechtler hinzuzuzählen ist. Die gegenteilige Tendenz ist nicht etwa bei jenen Katholiken zu suchen, die die Fragen nach Naturrecht und natürlicher Sittlichkeit beiseite schieben, sondern bei jenen, die die theologischen Erkenntnisse über das Verhältnis von Natur und Gnade in die Moraltheologie zu integrieren suchen. Eine Zusammenfassung dieser Bemühungen bot Franz Böckle („Bestrebungen in der Moraltheologie“, in: Fragen der Theologie heute, Einsiedeln 1957, 3., erweiterte Auflage 1960, bes. S. 439 ff.), ausgehend von einer Diskussion um das Buch von Josef Fuchs („Lex naturae. Zur Theologie des Naturrechts“, Düsseldorf 1955), an der sich vor allem Karl Rahner und Jakob David beteiligten.

Diese Fragestellung wird nun von einem neueren Beitrag des Frankfurter Moraltheologen Bruno Schüller SJ („Wie weit kann die Moraltheologie das Naturrecht entbehren?“, in: „Lebendiges Zeugnis“, März 1965, S. 41 ff.) weitergeführt. Schüller stellt fest, daß die heutige Situation in der katholischen Theologie weniger von einer Leugnung der Existenz des Naturrechts, die ja einem Widerspruch gegen das kirchliche Lehramt gleichkäme, gekennzeichnet sei, als von manchen Versuchen, konkrete sittliche Weisungen aus der Bibel zu entnehmen und das natürliche Sitten-

gesetz auf sich beruhen zu lassen. Diese Haltung kommt der mancher evangelischer Theologen nahe, die im Gefolge des späten Karl Barth zwar einer natürlichen Theologie nicht mehr ganz ablehnend gegenüberstehen, aber nach einem Wort Barths, das Schüller (S. 42) zitiert, doch der Meinung sind: „Mag es eine *lex naturae* geben, der Christ ist nicht auf sie angewiesen; ihm ist der Wille Gottes anderswo deutlicher und zuverlässiger kundgetan, nämlich im Werk und Wort Jesu Christi.“

Das ist gewiß keine extreme Position. Versteht man unter dem Barthschen „Werk Christi“ umfassend Gnade und Heiligung des Menschen, so ließe sich wohl eine Brücke zur katholischen Theologie finden, denn hier ist ja nicht die Rede von der Wortoffenbarung allein, aus der in extremem Biblizismus für alle denkbaren Situationen auch des heutigen Lebens konkrete Weisungen entnommen werden sollen. Dennoch stehen hier die *lex naturae* und der Wille Gottes in Jesus Christus unverbunden und fremd nebeneinander, was gewiß nicht der letzte Schluß der Theologie sein kann. Schüller gehört zu jenen wenigen katholischen Moraltheologen, die die evangelische Ethik genau kennen und zu einer Diskussion bereit sind. Er hat in seiner römischen Dissertation „Die Herrschaft Christi und das weltliche Recht. Die christologische Rechtsbegründung in der neueren protestantischen Theologie“ („*Analecta Gregoriana*“, Bd. 128, Rom 1963) eine sachkundige Kritik an Karl Barth, Jacques Ellul und Ernst Wolf geleistet und zugleich das christozentrische Anliegen positiv gewürdigt.

Keine Trennung des Natürlich-Sittlichen vom Christlichen

In seiner neueren Studie weist er zunächst alle Versuche ab, schon in der Schrift natürlich-sittliche Weisungen und christliche Gebote als einander völlig fremd auseinanderzureißen. Dabei bemüht er sich nicht besonders um die beiden klassischen „Natturrechtsstellen“ in den beiden ersten Kapiteln des Römerbriefes, die in ihrem genauen Inhalt wohl immer umstritten bleiben werden. Er macht vor allem auf die eigentümlichen Haustafeln und Tugendkataloge im Neuen Testament aufmerksam, wofür er sich auf das Werk von S. Wibbing („Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament“, Berlin 1959) stützt. Die genauere Erforschung dieser auf die christliche Morallehre so einflußreichen Literaturgattung wurde von A. Vögtle („Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament“, Münster 1936) begonnen und jüngst von E. Kamlah („Die Form der katalogischen Paränese im Neuen Testament“, Tübingen 1964) weitergeführt. In dieser Literaturgattung werden Tugenden bzw. Berufs- und Standespflichten unbefangen als vorgeformte in die Bibel übernommen, wobei die ursprüngliche Formulierung wohl in der stoischen Popularphilosophie zu suchen ist, sich aber auch Einflüsse des iranischen Dualismus und des spätjüdischen Hellenismus, vielleicht auch der Gemeinschaft von Qumran bemerkbar machen. Das Neue Testament bezeichnet viele Tugenden der Stoiker nun einfach als Früchte des göttlichen Pneuma; Paulus sagt, solche genannten Verhaltensweisen ziemten sich „im Herrn“. Sie werden also einfach „getauft“. Charakteristisch ist auch, daß der Epheserbrief zwar eine christliche Theologie der Ehe in nuce enthält, daraus aber keinerlei neue, typisch christliche Anweisungen für das Verhalten der Ehegatten abgeleitet werden; die dort angemahnten Gattenpflichten würden in jede stoische Haustafel passen (vgl. Schüller, S. 46).

Wenn „natürliche“ Tugenden als Früchte des Geistes bezeichnet werden, muß es zwischen natürlicher Sittlichkeit und spezifisch christlicher Moral mehr geben als ein unverbundenes Nebeneinander. In der heutigen Theologie mit ihrer abstrakteren Begrifflichkeit könnte man diese Zusammengehörigkeit mit dem Verhältnis von Natur und Gnade ausdrücken. Das Verhältnis von natürlicher Sittlichkeit zu christlicher Moral würde sich dann analog und parallel verhalten zu dem Verhältnis von Natur und Gnade. Für einen katholischen Theologen liegt eine solche Folgerung nahe. Aber gerade hieraus ergibt sich ein ernstes Problem.

Ist die Natur etwas selbstverständlich Bekanntes?

Nicht nur vielfach in der Moraltheologie, auch überwiegend in Predigt und Unterricht wird die „Natur“ als etwas selbstverständlich Bekanntes angenommen. Was der Mensch von Natur aus ist, scheint klar und eindeutig zu sein. Die Natur gilt als etwas in sich Fertiges und Eigenständiges, zu dem bei Gelegenheit das Übernatürliche hinzutritt, um es noch vollkommener zu machen. In diesem Sinne wird gern und unbedenklich das scholastische Axiom angeführt: „Die Gnade zerstört die Natur nicht, sondern setzt sie voraus und vervollkommnet sie.“

Dieses Axiom wird oft als angemessene Umschreibung des katholischen „Sowohl-Als-auch“ bezeichnet. Speziell in Deutschland wurde es als Reaktion auf einen gewissen Supernaturalismus auf die Banner der Jugendbewegung geschrieben und damit weithin der Eindruck erweckt, als fordere das Christentum zunächst die Pflege des „natürlichen Menschen“, also auch „natürlicher Sittlichkeit“ und der „Natürlichkeit“ überhaupt. Erst so, meinte man, werde der angemessene Ort für die Gnade geschaffen, die „danach“ ankommen und das Ganze veredeln solle. Dieser Sachverhalt wurde von Joseph Ratzinger und Georg Muschalek SJ in den gleich zu zitierenden Arbeiten beschrieben. Wenn von nichtkatholischer Seite dem „Stockwerksdenken“ in der Gnadenlehre (der Ausdruck stammt von Emil Brunner) immer schon ein Vorwurf gemacht wurde, so muß man zugeben, daß die Mentalität der Jugendbewegung dieses Stockwerksdenken nicht unerheblich gefördert hat. Im deutschen Sprachbereich hat Karl Rahner schon seit 1941 dagegen Stellung bezogen (zusammenfassend: „Natur und Gnade“, in: *Fragen der Theologie heute*, S. 209 ff.).

Unabhängig davon nahmen von mehr historischer Seite die französischen Jesuiten Henri Rondet, Henri Bouillard und vor allem Henri de Lubac (in seinem Werk „*Sur-naturel*“, Paris 1946, das im Juli 1965 in einer zweibändigen Neuauflage erscheinen wird) in gleicher Richtung Stellung. Nach vorgängigen Arbeiten von den deutschen Jesuiten Johannes Beumer und Erich Przywara besitzen wir nun neuerdings eine theologische Analyse des erwähnten scholastischen Axioms von Joseph Ratzinger („*Gratia praesupponit naturam*“, in: *Einsicht und Glaube*, Freiburg 1962, 2. Aufl. 1963, S. 135 ff.). Es ist zu erwarten, daß das Axiom nach dem Vorliegen dieser eindringlichen Studie in Zukunft nicht mehr unbedacht verwendet wird. Bonaventura, der Theologe dieses Axioms, kennt, wie Ratzinger zeigt, nicht nur die beiden Bereiche oder, wie Ratzinger besser sagt, „Abläufe“, Natur und Gnade, sondern eine Dreiheit: den allgemeinen Naturbereich, den eigentlich göttlichen Bereich, und dazwischen das eigentümlich Menschliche (S. 141). „Natur“ wird also

getrennt vom willentlichen Verhalten der Person: Die Personalität des Menschen ist nicht in den allgemeinen Naturbegriff einbezogen, sondern stellt eine eigene Ordnung zwischen dem Offenbarungshandeln Gottes und dem bloß ‚Natürlichen‘ dar“ (S. 142), und zwar wegen des menschlichen Geistes. Geist kann nach Bonaventura als menschlicher Geist nicht in sich allein stehen, er ist als bloß natürlicher Geist undenkbar, vielmehr ist er unmittelbar zu Gott, vom „Übernatürlichen“ gehalten. „Geist überschreitet allzeit die reine Natur“ (ebd.). In dem Menschen, wie er unter dem Gnadenangebot Gottes konkret immer schon lebt und keineswegs abstrakt in sich betrachtet wird, hat also die Gnade die Natur immer schon tangiert; die Natur bleibt als etwas zurück, das entweder Theorie oder Biologie ist. Also kann es schon von da aus keine natürliche Sittlichkeit geben. Dazu kommt ein Element der Geschichtstheologie Bonaventuras: Die „Zeit des Naturgesetzes“ war die niedrigste, heute überwundene Stufe im Aufstieg der Menschheit (ebd., S. 143).

Keine bloße „natura pura“

Mag auch dieses letztere damals eine Sonderlehre Bonaventuras gewesen sein, seine Position ist jedenfalls von dem zu beachten, der sein Axiom für sich in Anspruch nehmen will. Die konkret existierende menschliche Natur ist nicht nur nach einer Sondertheorie Bonaventuras mehr als eine „natura pura“; diese ist ein reiner Hilfsbegriff, der bloße Möglichkeit besagt. Gestützt auf Thomas von Aquin, bezeichnet darum Johannes B. Metz in dem Artikel „Natur“ (im „Lexikon für Theologie und Kirche“, Band VII, Sp. 805 ff.) die menschliche Natur als Transzendenz. Sie ist nicht ein Fall von Natur im allgemeinen, ist nicht überschaubar und geschlossen wie die untermenschliche Natur, sondern ist „Offenheit“ (ebd., Sp. 806). So ist sie auch nicht „fertig“ oder „stabil“, sondern Natur im Werden, die sich vor einer Zukunft unendlicher Möglichkeiten befindet, in der sie geschichtlich in Kultur realisiert wird (ebd., Sp. 807). Auch einen solchen offenen Naturbegriff kannte bereits die Scholastik, die das Element der Offenheit darin mit „Potentia oboedientialis“ umschrieben hat.

Wichtig ist nun, daß für die von der Scholastik herkommende Theologie die konkret existierende menschliche Natur mehr ist als diese naturhafte Offenheit, mehr als „Potentia oboedientialis“. Denn sie existiert in der konkreten Heilsordnung nach dem katholischen Dogma vom allgemeinen Heilswillen Gottes und von der objektiven Erlösung aller Menschen in Christus immer schon und fortwährend unter dem Gnadenangebot Gottes und als objektiv in Christus erlöste Natur, vorgängig zu der subjektiven Stellungnahme des Menschen dazu. Zwar ermöglicht erst eine positive subjektive Stellungnahme, von einem Menschen im vollen Sinn des Wortes als „Christ“ zu sprechen, so daß erst diese Wirklichkeit als übernatürliche im strengen Sinn qualifiziert werden kann. Dennoch ist — man erinnere sich an die Geistspekulation Bonaventuras — auch die konkret existierende menschliche Natur vorgängig zu einer Stellungnahme nicht ohne Bezug zum Übernatürlichen Wirklichkeit. Diesen theologischen Sachverhalt hat Karl Rahner mehrfach (vgl. das Register in Band II seiner „Schriften zur Theologie“) mit dem Hilfsbegriff „übernatürliches Existential“ zu bezeichnen versucht. Das Übernatürliche im Begriff selbst stärker zur Geltung zu bringen, verbietet die Glaubenslehre von der Ungeschuldetheit der Gnade.

Der theologische Naturbegriff ist mehrschichtig

Faßt man nun aber diese Elemente der heutigen und doch der Tradition ganz entsprechenden Theologie zusammen, so sieht man, daß die Redeweise von einem „Verhältnis von Natur und Gnade“ sehr verkürzt und mißverständlich ist. Die Theologie kennt einen mehrschichtigen Naturbegriff. Wird theologisch oder kirchenamtlich von „Natur“ gesprochen, so ist immer zu fragen, was genau gemeint ist: 1. die biologische (untermenschliche) Natur — 2. die menschliche „natura pura“ als gedankliche Konstruktion — 3. die menschliche Natur, betrachtet unter dem Aspekt der „Potentia oboedientialis“ — 4. die konkret existierende, in dieser Heilsordnung vorkommende menschliche Natur unter dem Zeichen des „übernatürlichen Existentials“. Erst vom 3. Begriff an kann wirklich von einem „Verhältnis“ dieser Natur zur Gnade gesprochen werden. Nun hat Leonhard M. Weber in seiner Untersuchung über Ehe, Geschlecht und Jungfräulichkeit („Mysterium magnum“, Freiburg 1963, Teil I) darauf aufmerksam gemacht, daß selbst das päpstliche Lehramt in Äußerungen über das Naturrecht unterschiedliche Naturbegriffe zugrunde gelegt hat. Zu beachten ist auch, daß der CIC in seiner Ehelehre einen biologischeren Naturbegriff verwendet als etwa die neuscholastische Moraltheologie (vgl. z. B. die beiden Bände gesammelter Aufsätze von Wendelin Rauch, hrsg. von Robert Schlund, Freiburg 1955 und 1956). Man kann wohl nicht sagen, daß die Moraltheologie bei ihren Überlegungen zu natürlicher und christlicher Sittlichkeit diese Differenzierungen allzusehr beachtet hat. Aber Schüller hat bei seinen Ausführungen den theologischen Sachverhalt ganz genau vor Augen. Nach ihm ist der Mensch insofern vom natürlichen Sittengesetz betroffen, als er in „Potentia oboedientialis“ für das Betroffenwerden vom Gesetz der Gnade Christi zu verstehen ist (S. 48). Das „praesupponit“ des scholastischen Axioms wird hier voll gewürdigt; natürlich-sittengesetzliche Weisungen und biblisch-christliche Gebote werden entsprechend dem neutestamentlichen Befund einander zugeordnet und miteinander verbunden. Dennoch beginnt erst hier die Arbeit für Moraltheologie und Unterricht. Es mag nicht schwer sein, im abstrakten Denken die menschliche Natur als „Potentia oboedientialis“ zu denken und sie offenzuhalten. Es mag auch nicht schwer sein, sie so zu konzipieren, daß auf jeden Fall die Ungeschuldetheit der Gnade gewahrt wird, diese „Natur“ also mit ihrer Offenheit und Unfertigkeit in sich noch sinnvoll ist. Aber bei allen Folgerungen daraus muß immer mitbedacht werden, daß in der konkreten Heilsordnung diese menschliche Natur als „Potentia oboedientialis“ so wenig vorkommt wie eine „natura pura“. Es ist also schwer, das Gesetz, unter dem eine solche Natur zu denken ist, zu konkretisieren und so genaue Rechte und Pflichten abzuleiten. Rahner unterscheidet (a. a. O., S. 243) zwischen „naturgesetzlichen Maximen“, „die aus der transzendentalen Beziehung des Menschen zum absoluten Sein und aus seiner personalen Geistigkeit“ erfließen, einerseits und anderen Dingen „mehr konkreter Art“, z. B. „bestimmten engeren Prinzipien“, andererseits.

Welches sind die Unterscheidungskriterien?

Die Methode, wie diese Maximen und Prinzipien erkannt und voneinander unterschieden werden können, ist nicht ganz klar. Vor allem besteht immer die Gefahr, daß hier die Zuflucht ins Historische genommen wird.

Dadurch kompliziert sich die Problemlage ungemein. Bekannt ist die Frage, ob die heutige Form der Zweigeschlechtlichkeit des Menschen zur Natur des Menschen gehöre bzw. als dazugehörig nachgewiesen werden könne. Franz Böckle weist (a. a. O., S. 440, Anm. 50) auf diese Frage und auf die mögliche Antwort aus der Historie hin. Es gibt einen breiten Strom der christlichen Tradition, der die Frage eindeutig verneint. Böckle möchte gerade wegen der Breite der Tradition nicht annehmen, sie lasse sich mit einer „gnostisch spiritualisierenden Tendenz“ erklären. Wer glaubt, auf empirischem und historischem Weg Aufschlüsse über die Natur des Menschen und das natürliche Sittengesetz zu erhalten (wie z. B. Johannes Messner in seinen bekannten Werken, jüngst gut zusammenfassend: „Sind die Naturrechtsprinzipien Leerformeln?“, in: *Moral zwischen Anspruch und Verantwortung*, Düsseldorf 1964, S. 318ff.), der muß mit gewichtigen Einwänden solcher Art aus der Historie rechnen, und er kann sie auch nicht mit Hilfe der bekannten Unterscheidung zwischen primärem und sekundärem Naturrecht beseitigen. Die systematische Erforschung der Geschichte in dieser Hinsicht hat erst begonnen (vor allem durch die verdienstvollen „Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie“, die Michael Müller seit 1954 herausgibt). Schüller ist dagegen entschieden der Meinung, daß man sich hier die Arbeit nicht zu schwer machen dürfte. „Es liegt nahe, nun zu fragen, mit welchen Kriterien man überzeitliche von zeitbezogenen sittlichen Normen unterscheiden könne. Die Frage hat nicht die enorme Bedeutung, die man ihr meistens zumißt. Denn es ist für den Menschen nicht so unbedingt wichtig, genau zu wissen, was Gottes Wille für vergangene Generationen war oder für künftige Generationen sein wird, wenn er nur weiß, was Gott von ihm heute fordert“ (S. 57).

Was ist spezifisch christliche Sittlichkeit?

Zur Erkenntnis gerade dieser spezifisch christlichen Sittlichkeit ist es nun nach Schüller sehr wichtig, das theologisch geklärte Verhältnis von Natur und Gnade heranzuziehen. „Der Mensch ist überhaupt nur deshalb fähig, die sittliche Botschaft Christi zu hören und glaubend zu verstehen, weil er sich (logisch) vorgängig zum Offenbarungswort Gottes immer schon als ein sittliches Wesen versteht und ausspricht“ (S. 48). Das Schlüsselwort in diesem Satz ist „logisch“. Allzu leicht wird es in ein „historisch“ verkehrt, als ob der Christ zeitlich zuerst einen sittlichen Vollzug anstreben müsse, der erst die Bedingung für ein glaubendes Verständnis der sittlichen Botschaft Jesu wäre. Mit anderen Worten Schüllers: „Das glaubende Verstehen der Gebote Christi enthält in sich als seine (transzendente) Voraussetzung immer schon ein natürliches Verstehen der *lex naturae*“ (ebd.).

Auch hier hängt das katholische, von der Dogmatik geforderte Verständnis des Satzes ganz davon ab, daß die „transzendente Voraussetzung“ nicht in eine „historische Voraussetzung“ verkehrt wird. Schüller verdeutlicht die theologische Argumentation in dieser Richtung mit dem Nachweis, daß das naturrechtliche Axiom „Das Sollen gründet im Sein“ auch als moraltheologisches Prinzip von höchster Wichtigkeit ist. Das hier gemeinte „Sein“ (das natürlich etwas ganz anderes als das heideggische Sein ist) kann nicht als rein empirisches und faktisches gewußt werden, nicht einmal in der naturrechtlichen Argumentation. Denn bei bloß historischem

Rückgriff auf das Empirische und Faktische käme der Mensch gerade nicht zu der unbedingten verpflichtenden Notwendigkeit, die zum echten Begriff eines Sittengesetzes gehört, vielmehr bliebe er immer bei Kontingentem stecken (S. 58). Was in philosophischer Analyse erfaßt werden kann und muß, ist ein „intelligibler Wesenscharakter menschlichen Seinkönnens“ (ebd.). Was sich hieraus an Sollen ergibt, ist für den Christen nicht so wichtig angesichts der im Glauben gewußten Wahrheit, daß er in Christus eines neuen Seins teilhaftig ist. Gerade auch hier gilt das Axiom: „Das Sollen gründet im Sein.“ „Die *gratia Christi* ist *donum* und *mandatum*, nie das eine ohne das andere, aber auch immer zuerst *donum*, danach erst *mandatum*“ (S. 53).

Das „Sein des Christen“ als überbietende Fülle des Natürlichen

So bietet Schüller die Grundlage dafür, aus einer streng theologischen, vor allem auch bibeltheologischen Analyse des „Seins des Christen“ doch viel mehr konkrete Weisungen zu entheben, als sie in den direkten sittlichen Geboten des Neuen Testaments enthalten sind. Moraltheologie ist „die aus dem Indikativ in den Imperativ übersetzte theologische Anthropologie“ (S. 54). Das Wort „theologisch“ ist entscheidend. Die Moraltheologie wird nicht aus dem (historisch-empirisch erfaßbaren?) „natürlichen Sein des Menschen“ das „natürliche Sollen des Menschen“ ableiten und als historisch Späteres ein „christliches Sollen“ noch obendrein hinzufügen. Vielmehr wird sie Hand in Hand mit der Dogmatik das „Sein des Christen“ als überbietende Erfüllung des natürlichen Seinkönnens untersuchen, darstellen und das „Sollen des Christen“ daraus ableiten, auch wenn dieses in der Wortoffenbarung nicht konkret formuliert ist bzw. damals noch nicht konkret formuliert werden konnte.

In diesem Zusammenhang stellt sich von selbst die Frage, ob es von der theologischen Anthropologie her mit ihrem vorsichtigeren Naturbegriff überhaupt natürlich gute sittliche Akte des Menschen geben könne. Hier ist auf eine neuere Studie von Georg Muschalek SJ („Natürlichkeit und Menschlichkeit. Bemerkungen zur Lehre von den natürlich guten Akten“, in: *Gott in Welt*, Bd. II, Freiburg 1964, S. 103ff.) aufmerksam zu machen. Im Anschluß an Karl Rahner zeigt Muschalek, daß jeder sittlich gute Akt übernatürlich gut ist. Die Entscheidung für einen sittlichen Wert führt über alle begrenzten, kategorialen Objekte hinaus und rührt an das völlig Unbedingte und im Grunde alles Umfassende (S. 111), das im Wollen bejaht oder abgelehnt wird. Eben dieses, das keinerlei Abhängigkeit kennt, ist nicht der abstrakte Gott der Philosophen, sondern der Gott des gnadenhaften ewigen Lebens (ebd.). Nun wird ein solcher Akt der Annahme oder Ablehnung dieses Unbedingten nicht notwendig reflex gedeutet. Er kann unreflex und „unthematisch“ sein. So kann eben auch der, den wir „ungläubig“ nennen, der sich vielleicht mit dem Ausdrucksmaterial seiner eigenen Erfahrungswelt selbst als „ungläubig“ versteht, übernatürlich sittlich gut handeln (S. 112). Freiheit reicht in der konkreten Heilsordnung in den Bereich des Übernatürlichen — man erinnert sich an die Nähe dieser Gedankengänge zu denen Bonaventuras —, und darum ist eine positive Freiheitsentscheidung nicht im Bereich einer „natürlichen Sittlichkeit“ anzusiedeln, sondern sie ist übernatürlich sittlich gut.

Neben dieser großen Aufgabe der Moraltheologie, das

Sein des Christen theologisch zu verstehen und daraus das Sollen abzuleiten, zeichnet sich sofort die weitere Aufgabe ab, nach der Geschichtlichkeit dieses christlichen Sollens und Seins zu fragen. Schüller kritisiert die früher übliche Methode, möglichst zahlreiche überzeitliche Normen aufzustellen, die in der unwandelbaren metaphysischen „Natur“ des Menschen gründen würden (S. 55). Dieses Bemühen ging offenbar in Angst vor einem ethischen Relativismus davon aus, den Spielraum des Menschen möglichst zu verkleinern und das geschichtlich Veränderliche möglichst zu minimalisieren (ebd.; vgl. dazu auch Joseph Arntz OP, „Naturrecht und Geschichte“, in: „Concilium“, Mai 1965, S. 383 ff.). Heute muß aber bedacht werden, daß nicht nur Sollensweisungen, sondern auch das Sein selbst sich entfalten und verändern kann (S. 52 ff.). Dementsprechend ist nicht damit zu rechnen, daß in allen Fällen die sittlichen Gebote des Neuen Testaments aus einem unveränderlichen „Sein des Christen“ sich ergeben. Wie dieses in manchen Fällen, so können auch sie sich in manchen Fällen wandeln. Schüller führt als Beispiel an, daß nach der neutestamentlichen Weisung die Ehefrau ihrem Mann „in allem untertan zu sein“ hat. „Diese Mahnung setzt offensichtlich einen gewissen Mangel an ‚Mündigkeit‘ auf seiten der Frau voraus... Besteht diese Voraussetzung heute noch? Das dürfte zumindest für Europa und Amerika weitgehend zu verneinen sein“ (S. 56).

Lehramt und geschichtliche Bedingtheit sittlicher Gebote

Es ist also auch Aufgabe der Moraltheologie, aus dem Sein des Christen *heute* das Sollen des Christen *heute* zu erheben. Dabei kann sich die Moraltheologie selbstverständlich in vielen Fällen an das kirchliche Lehramt halten, dann nämlich, wenn das Lehramt eine unfehlbare Entscheidung fällt. Ebenso selbstverständlich sind auch die nicht-unfehlbaren, aber authentischen und autoritativen Entscheidungen des Lehramtes (S. 63) sichere Richtschnur. Schüller zeigt, daß sich kein Katholik von vornherein ohne ernsthafte und stichhaltige Gründe in solchen Fällen eine vom Lehramt abweichende Auffassung zu eigen machen darf (S. 64). Daran fügt er allerdings eine wichtige Bemerkung an: „In einem Punkte scheint uns diese herrschende Lehre noch verbesserungsbedürftig zu sein. Sie geht gleichsam rein ‚apriorisch‘ voran. Sie nimmt ihren Ausgang bei der geoffenbarten Wahrheit vom besonderen Beistand des Heiligen Geistes, der auch dem authentischen [Schüller meint hier: dem authentischen, nicht nur dem unfehlbaren; vgl. S. 63] Lehramt von Christus zugesichert ist, und erschließt von da aus die Art von Verbindlichkeit, die den authentischen Lehrentscheidungen der Kirche zukommen muß. Wäre diese Beweisführung ‚a priori‘ nicht noch zu ergänzen und zu differenzieren durch einige Überlegungen ‚a posteriori‘? Mittlerweile hat das authentische Lehramt seit nahezu 2000 Jahren das Gesetz Gottes verkündet und ausgelegt. Müßte man nun nicht einmal versuchen, in einem geschichtlichen Rückblick festzustellen, was von seinen einmal gefällten authentischen (nicht unfehlbaren) Lehrentscheidungen sich im Laufe der Zeit als Irrtum herausgestellt hat, und zwar auch nach dem Urteil eben dieses selben authentischen Lehramtes? Dann ließe sich wahrscheinlich etwas exakter und detaillierter erkennen, wieweit der Heilige Geist sich dafür verbürgt, das authentische Lehramt vor Irrtümern zu bewahren, und wieweit nicht. Dann könnte man vermutlich auch etwas

konkreter die Bedingungen angeben, unter denen Verlautbarungen des authentischen Lehramtes ihre Verbindlichkeit für die Gläubigen verlieren. Auch hier, so scheint es uns, liegt eine Aufgabe, die die Moraltheologie erst noch in Angriff zu nehmen hätte“ (S. 64 f.).

Kirchliche Ehemoral und Geburtenregelung

Die Diskussion zur Frage der Geburtenregelung hat in den letzten Jahren unüberschaubare Ausmaße angenommen. Die moraltheologische Literatur dazu wächst von Monat zu Monat. Das Meinungsspektrum wird zusehends differenzierter oder zum mindesten farbenreicher. Allmählich bahnt sich auch eine intensivere und gründlichere Diskussion zwischen den Vertretern der Moraltheologie, der Medizin und den verschiedenen modernen anthropologischen Wissenschaften an, die gemeinsam versuchen, das Thema anthropologisch tiefer zu fassen, aus der unnatürlichen Isolierung, in die es durch eine lange gnostisch-manichäische beeinflusste Tradition geraten ist, zu befreien und in einen umfassenderen Zusammenhang zu stellen. Die Öffentlichkeit nimmt an dieser Diskussion lebhaften, manchmal ungeduldigen, ja leidenschaftlichen Anteil. Diese freie Diskussion wurde auch im innerkatholischen Raum durch die Ankündigung Papst Pauls VI., die Entscheidung einer baldigen eigenen lehramtlichen Stellungnahme vorzubehalten (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 515), kaum gehemmt, im engeren moraltheologischen Bereich eher gefördert und belebt. Schließlich hat der Papst durch die Berufung von Fachleuten der verschiedenen Disziplinen und Richtungen in die zum Studium des Problems geschaffene Kommission (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 350) selbst den Willen bekundet, das Thema unter den verschiedenen Gesichtspunkten möglichst gründlich und umfassend erörtern zu lassen. Das Konzil hat schließlich durch die Schaffung einer diskussionsgünstigen Atmosphäre und durch seine eigenen Fragen an die Moraltheologie das freie Gespräch wesentlich erleichtert.

Es kann nun im folgenden nicht darum gehen, ein möglichst breites und vollständiges Spektrum der Vielfalt der Meinungen und Vorschläge nachzuzeichnen (eine im ganzen ausgezeichnete Zusammenfassung der gegenwärtigen moraltheologischen Diskussion bietet Franz Böckle in „Wort und Wahrheit“, Jhg. 19, S. 577 ff., und, an Hand der neueren Erscheinungen überarbeitet, in „Concilium“, Mai 1965, S. 411—426), vielmehr wollen wir uns darauf beschränken, jene Gesichtspunkte herauszustellen, die einerseits helfen, den ganzen Fragenkomplex im rechten Zusammenhang zu sehen, und andererseits geeignet sind, den Entwicklungsprozeß in seinen wichtigsten Momenten zeitlich und gedanklich sichtbar zu machen, der sich in der Frage sowohl in den lehramtlichen Stellungnahmen wie in der moraltheologischen Diskussion abzeichnet. Dabei sollen weder Lösungen insinuiert noch vorweggenommen werden, sondern es soll die Richtung angezeigt werden, in der nach Lösungen gesucht wird.

Eine gewisse terminologische Klärung dürfte dabei von besonderem Nutzen sein, denn alle Termini, mit denen unser Problem gewöhnlich bezeichnet wird: Geburtenregelung, Geburtenkontrolle, Familienplanung, Empfängnisverhütung, verantwortete Elternschaft, entbehren nicht einer gewissen Zweideutigkeit und sind von