

stätigungszeichen der Offenbarung in Jesus Christus hingewiesen; vgl. im urapostolischen Kerygma Act 2, 22; 10, 38 und vor allem die immer wiederholte Berufung auf die Erweckung Jesu von den Toten. Angebliche religionsgeschichtliche Parallelen können die Zeichenkraft der geschichtlich feststehenden Wunder Jesu und seiner Auferstehung nicht abschwächen. Letztere tragen so deutlich das Siegel göttlicher Machttaten an der Stirn, daß sie auch unabhängig vom alttestamentlichen Weisungsbeweis die vollgültige göttliche Legitimation Jesu sind. Daß die Wunder in das Gesamtbild Christi passen müssen und deshalb auch nicht aus dem Rahmen des prophezeiten Messiasbildes herausfallen dürfen, hindert nicht, daß sie ihre eigentliche Zeugnis kraft für Jesus in sich selber tragen.

Wir glauben, daß durch diese Stellungnahme das wesentliche Ergebnis der Arbeit Geiselmanns vollständig aufrecht erhalten bleibt. Es ist sein Verdienst, die katholische Theologie auf die Notwendigkeit einer folgerecht heilsgeschichtlich ausgerichteten Christologie hingewiesen zu haben. Er sieht in solcher Verkündigung und Christologie auch ein gutes Mittel, den Entmythologisierungsbestrebungen unserer Zeit entgegenzuwirken. In ihr geht man ja vom historischen Faktum Jesus aus und bezeugt ihn als die geschichtliche Verwirklichung der auch geschichtlich faßbaren Erwartungen der Propheten und des Volkes Israel. Auch die noch ausstehende Parusie ist darin nicht ein Überzeitliches, das je und je uns im Wort der Verkündigung zukommt, sondern der Abschluß der Heilsgeschichte. Aussagen aber über Jesus, die dem Bereich des Mythos zu entstammen scheinen, drücken in Wirklichkeit das Übergeschichtliche an Jesus in den Vorstellungsformen des Mythos aus, mythisieren aber die Gestalt Jesu oder sein Heil nicht. *Forma mythica antimythica dicuntur!* Es mag genügen, auf diese Sicht Geiselmanns hingewiesen zu haben. Letzter Sinn der apostolischen Verkündigung und überhaupt aller heilsgeschichtlichen Verkündigung ist nicht, bloßen geschichtlichen Bericht zu liefern, sondern Kerygma zu sein, wodurch das geschichtliche Heilsereignis vergegenwärtigt werden will und zur Entscheidung ruft.

Die Liebe als Aufbauprinzip der Moraltheologie

Ein Bericht

Von Josef Fuchs S. J.

Seit es Moraltheologie als eigenständige Disziplin gibt, ist immer wieder die Frage nach ihrem Aufbauprinzip gestellt worden. P. Hadrossek hat in seiner Münchener Dissertation das Ringen um ein moraltheologisches System in den letzten hundert Jahren in Deutschland, wo es bedeutend stärker als anderswo sichtbar wurde, zur Darstellung gebracht¹. In den beiden letzten Jahrzehnten ist das Problem des Moralprinzips durch das Erscheinen der christlichen Sittenlehre von Fr. Tillmann² erneut akut geworden und beschäftigt insbesondere auch die Theologen im französischen Raum. Hatte seit Tillmann vor allem die Idee der Nach-

¹ P. Hadrossek, Die Bedeutung des Systemgedankens für die Moraltheologie in Deutschland seit der Renaissance (Münchener Theol. Studien, II. System. Abteilung, 2. Bd.), München 1950. — Vgl. die Besprechungen in Schol 27 (1952) 626 u. 103 f.

² Fr. Tillmann, Die katholische Sittenlehre (Handbuch der katholischen Sittenlehre, Bd. III u. IV, 1 u. 2), Düsseldorf 1938 (4. Aufl. 1950).

folge Christi Schule gemacht³, so lenkt jetzt mehr und mehr das Prinzip der *caritas* das Augenmerk auf sich, zumal seit dem Erscheinen der eingehenden methodologischen Studie des belgischen Jesuiten G. Gillmann über den Primat der Liebe in der Moraltheologie⁴. Es soll im Folgenden über das Schrifttum der letzten Jahre über die Liebe als Aufbauprinzip der Moraltheologie berichtet werden.

1.

In Deutschland hat schon immer O. Schilling die *caritas* als Prinzip der Moraltheologie vertreten⁵ und diese seine Auffassung in den letzten Jahren auch ausdrücklich gegenüber anderen Auffassungen verteidigt⁶. Schilling geht vom Ziel der christlichen Sittlichkeit, der Verähnlichung und Gemeinschaft mit Gott, aus, die allein durch die Liebe zu erlangen sei; darum sei diese notwendig als das moraltheologische Prinzip zu betrachten. Nicht allerdings in dem Sinne, als ob die anderen Tugenden, etwa die Gerechtigkeit, sich aus der Liebe als *causa formalis* oder exemplarisch ableiten ließen; vielmehr sei die Gerechtigkeit ein Mindestmaß der Liebe. Indem die Liebe dieses Mindestmaß gebiete und somit in der Weise der *causa efficiens* Form der Gerechtigkeit werde, werde auch die Gerechtigkeit Weg zur Verbindung mit Gott, Prinzip übernatürlichen Verdienstes. Nach Schilling kann eine Definition der Moral, die die Liebe nicht ausdrücklich erwähnt, auf keinen Fall genügen: und das eben darum, weil einzig die Liebe zur Gemeinschaft mit Gott, unserem letzten Ziele, hinführt. Allerdings wird das alles von Schilling nur kurz und grundsätzlich erklärt, ohne daß in der gesamten Darstellung der christlichen Sittenlehre die Bedeutung und Kraft dieses Prinzips auch im einzelnen sichtbar und fruchtbar gemacht würde.

Bemerkenswert ist, daß Fr. Tillmann in der kurzen Fassung seiner Sittenlehre für Laien⁷ das Prinzip der Liebe in das Prinzip der Christusnachfolge sichtbar einbaut, insofern er in der Lehre von der Verwirklichung der Nachfolge statt von den drei Pflichtenkreisen von der Gottesliebe, der Selbstliebe und der Nächstenliebe

³ J. Stelzenberger stellt in seinem Lehrbuch der Moraltheologie (Paderborn 1953) „die Sittlichkeitslehre der Königsherrschaft Gottes“ dar. Fr. Jürgensmeier wählte in der Aszetik die Lehre vom mystischen Leib Christi als Grundprinzip: Der mystische Leib Christi als Grundprinzip der Aszetik, Paderborn 7 1938 (1 1933). Ähnlich arbeitete in der Moral E. Mersch S. J.: *Morale et Corps Mystique* (Museum Lessianum, Sect. theol. 34 und 47), Louvain 3 1949 (1 1937). — Hirscher hatte im vorigen Jahrhundert die Moral als „Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit“ verstanden. Wenn man heute die Darstellung der Moral als Nachfolge Christi gerne in eine Reihe mit Hirscher stellt, merkt man vielleicht zu wenig, wie sehr Hirscher mit seiner Idee vom Reiche Gottes noch der Aufklärung und der protestantischen Theologie der Aufklärung verhaftet ist — trotz seiner Absicht, die Aufklärung zu überwinden. Man vgl. meine Schrift: *Magisterium, ministerium, regimen. Vom Ursprung einer ekklesiologischen Trilogie*, Bonn (1941; Diss.-Auszug).

⁴ G. Gillemann, *Le primat de la charité en théologie morale. Essai méthodologique* (Museum Lessianum Sect. Theol. 50), Louvain 1952. — Eine kurze Einführung: Ders., *Théologie morale et Charité: NouvRevTh* 1952, 806—820 — Ein Auszug: *Erôs ou Agapè. Comment centrer la conscience chrétienne? NouvRevTh* 1950, 3—26.

⁵ O. Schilling, *Handbuch der Moraltheologie*. 1. Band: *Allgemeine Moraltheologie und von den Sakramenten*, Stuttgart 1952 (die 1. Aufl. erschien als Lehrbuch der Moraltheologie schon 1928) § 1.

⁶ Das Prinzip der Moral, in: *ThQschr* 119 (1938) 419—426. — Mein moraltheologisches System, in: *ThQschr* 132 (1952) 288—296.

⁷ Fr. Tillmann, *Der Meister ruft. Eine Laienmoral für gläubige Christen*, Düsseldorf (1937; Neuauflage 1948).

spricht. Allerdings kennzeichnen einzig die Überschriften die Liebe als Inhalt der Nachfolge Christi, ohne daß dies in den Einzeldarlegungen genauer ausgeführt würde.

In seinem bekannten Büchlein über die modernen Strömungen in der Moraltheologie anerkennt *G. Thils*⁸ den Vorzug der Liebe als Prinzip der Moraltheologie. Seine Begründung steht der von O. Schilling sehr nahe: Die Liebe ist die alle Sittlichkeit zusammenfassende Disposition für das letzte Ziel. In ähnlicher Weise befürwortet *O. Lottin O. S. B.*⁹ in seinen Prinzipien der Moral die *caritas* als Aufbauprinzip. Er fügt hinzu, daß dann die übrigen Tugenden nicht im aristotelischen Schema, sondern gemäß ihrer Nähe zur *caritas* anzuordnen seien: Gottesverehrung — Demut — Gehorsam, usw. Übrigens bemerkt Lottin nebenbei, daß auch der theologische Glaube mit Recht, in gewissem Sinne sogar mit mehr Recht als die Liebe, Form jeder Tugend heißen und als Prinzip dienen könne; doch hält er an der Liebe als Prinzip fest und gibt damit wohl zu verstehen, daß die Liebe den Glauben ja einschließt. In der gleichen Richtung wie Lottin hatte sich einige Jahre vor ihm auch *L. Buys C. Ss. R.*¹⁰ in einem Aufsatz über unsere Moral und die Bergpredigt geäußert.

Stärker hat *B. Häring C. Ss. R.* in seiner demnächst erscheinenden Moraltheologie¹¹, die sich wie die Tillmanns als Lehre von der Nachfolge Christi versteht, die Liebe zu einem tragenden und die Darlegung der christlichen Sittlichkeit durchherrschenden Prinzip erhoben. Ebenso wie Schilling betont auch Häring, daß es eine christliche, unserem Endziele gemäße Sittlichkeit nur da gibt, wo die Liebe (als *caritas*) wirksam ist; das ist aber nach ihm in jeglichem guten Handeln des gerechtfertigten (= begnadeten) Menschen der Fall. Darum haben, so sagt Häring, im sittlichen Leben die verschiedenen Tugenden als Mittel und Weg der Liebe zu gelten und leuchtet im Vollzug des sittlich Guten des gerechtfertigten Menschen die Liebe auf. Christliche Sittlichkeit, Nachfolge Christi, ist für Häring Verwirklichung der Liebe; und das zeigt sich bei ihm nicht nur in einer grundsätzlichen Erklärung oder in den Überschriften, sondern mehr oder weniger auch in der gesamten Darstellung der christlichen Sittlichkeit im einzelnen¹².

Die methodologische Studie von *Gilleman* nun, angeregt, gefördert und schließlich überarbeitet und herausgegeben von *R. Carpentier S. J.*¹³, sucht das in den genannten Versuchen und Anregungen liegende Anliegen genauer und tiefer zu erfassen. Es geht in ihr vor allem darum, nicht nur verständlich zu machen und zu Beginn der Moral oder in den Überschriften klarzustellen, daß die gesamte

⁸ G. Thils, *Tendances actuelles en théologie morale*, Gembloux 1940, 43—46.

⁹ O. Lottin, *Principes de Morale*, Tome I, Exposé systématique, Louvain (1946), 37—40.

¹⁰ L. Buys C. Ss. R., *Onze Moraaltheologie en de Bergrede: Theologische Opstellen, opgedragen en aangeboden aan van Noort*, Utrecht 1944, 34—59, auf S. 47 f. und 54 ff.

¹¹ Vgl. meine Besprechung in Schol 28 (1953) 586.

¹² Auch G. Ermecke weist in seinem Aufsatz „Die katholische Moral heute“ in *ThGl* 41 (1951) 127—142 betont auf „die neue Liebe“ als die erhebende Kraft für alle anderen Tugenden und Akte hin; „*ordo bonorum est ordo amoris*“.

¹³ Vgl. Gillemans und Carpentiers Vorwort in dem Werk von Gilleman. Dazu Carpentiers Beitrag „*Vers une morale de la Charité*“ in *Greg* 34 (1953) 32—55. Ein sehr gutes Referat über Gillemans Werk bringt Carpentier in seinem Aufsatz: *Un livre --- „Le primat de la Charité en Théologie Morale“*, in der *Revue du Clergé Africain* 8 (1953) 464—469. Auch auf die Hilfe von G. de Broglie S. J. weist Gilleman in seinem Vorwort dankbar hin. Allerdings distanziert sich de Broglie in seiner Besprechung in *Greg* 34 (1953) 538—540 von der Kritik Gillemans an der objektiven thomistischen Moral im ersten Teil seines Buches (für den vor allem Gilleman sich auf de Broglie beruft).

christliche Sittlichkeit Ausdruck der Liebe ist, sondern auch zu zeigen, wie das in der moraltheologischen Darstellung der christlichen Sittlichkeit deutlich gemacht werden kann und soll.

Gillemans Darlegungen sind im Grunde eine Erklärung, Vertiefung und Fruchtbarmachung des augustinischen „virtus — ordo caritatis“ und des scholastischen „caritas — forma virtutum“. Jedoch erscheint die caritas nicht als die ausdrücklich gebietende Tugend, wie es bei Schilling leicht den Anschein haben könnte. Gilleman greift auf die innerste Tendenz des Menschen auf sein letztes Ziel hin zurück, auf jene tiefe und grundlegende Liebe des zum Bewußtsein erwachten Menschen zu seinem Gott, — eine Liebe allerdings, die nicht reflex und in begrifflicher Klarheit, sondern unreflex und unmittelbar bewußt (aber doch wirklich bewußt) ist (wie ja das Bewußtsein immer viel reicher ist als das reflexe und begriffliche Wissen). Im gerechtfertigten Menschen handelt es sich dabei selbstverständlich um die übernatürlich überhöhte Liebe, die caritas im theologischen Sinn. Die tiefe und grundlegende Liebeseigenschaft wird vom Menschen in den verschiedensten freien und reflex bewußten sittlichen Handlungen akziiert; diese sind eine je verschiedene Repräsentation, Partizipation oder besser „Mediation“ (aktiv zu verstehen) jener Liebe. Ob es sich nun bei diesen Akten um ausdrückliche Akte der Liebe oder um Akte anderer Tugenden handelt, es lebt in ihnen jene tiefe Liebe und ist in ihnen bewußt und frei bejaht und verwirklicht. Weil so alles sittliche Tun Verwirklichung der Liebe bedeutet, hat es seine Ausrichtung auf das letzte Ziel, ist in Liebe auf Gott hin gerichtet. Als diese oder jene Repräsentation der Liebe (in der Form der Gerechtigkeit, Keuschheit usw. — oder auch der Liebe) aber hat jede Tugend ihren je eigenen Gegenstand; es sind nicht alle Tugenden in spezifischer Gleichheit Liebe. Gerechtigkeit und Liebe z. B. sind als Tugenden und tugendhafte Handlungen spezifisch verschieden¹⁴; Gerechtigkeit ist Liebe implizit, nicht explizit; das gerechte Tun ist ganz Gerechtigkeit und ganz Liebe, aber doch auf verschiedener Ebene. In der moraltheologischen Darstellung ist, so will Gilleman, auch im einzelnen darzutun, inwiefern Liebe objektiv und subjektiv der innere Sinn jeder Tugend und allen tugendhaften Verhaltens ist; er selber macht es an mehreren Beispielen klar. Überdies zeigt er, wie nicht nur in der speziellen, sondern auch in der allgemeinen Moral die einzelnen Fragen von der grundlegenden Bedeutung der Liebe her eine neue und entscheidende Sicht und Vertiefung erfahren können; wie also in der ganzen Moral das innerste Wesen der christlichen Sittlichkeit, die caritas, zum Leuchten gebracht werden kann.

Wenn auch eine Diskussion über Einzelfragen, etwa über die aktuelle-implizite Wirksamkeit der Liebe, durch die Darlegungen Gillemans herausgefordert werden dürfte, so ist doch zu wünschen und bleibt zu erwarten, daß seine methodologischen Erörterungen über die grundsätzlichen Überlegungen von Schilling und den durchgreifenden Versuch von Häring hinaus die Moraltheologie befruchten werden.

2.

Es erhebt sich die Frage, wie die Liebe als Aufbauprinzip der Moral sich zu anderen Moralprinzipien verhält.

a) Schon 1938 schrieb Schilling einen Beitrag, in dem er sein Prinzip dem der Moral Tillmanns gegenüberstellte. Ihm erscheint die Nachfolge Christi — im Gegensatz zur caritas — als Prinzip nicht ausreichend, weil nicht universal genug: aus dem Vorbild Christi könne man nicht die ganze christliche Sittlichkeit deduzieren, beispielsweise die Ordnung des Ehelebens; nicht einmal der Rekurs auf den Geist Christi genüge¹⁵. Gegen diese These Schillings wendet Hadrossek, nicht ohne

¹⁴ Bei Häring sähe man manchmal gerne eine klarere Scheidung zwischen der Liebe und den anderen Tugenden, etwa der Gerechtigkeit.

¹⁵ ThQschr 119 (1938) 425.

allen Grund, ein, man könne umgekehrt sagen, daß die Liebe als Prinzip nicht genüge¹⁶. In seiner Verteidigung gibt Schilling, wie auch schon früher, zu, daß man aus der Liebe zwar nicht unmittelbar die Gerechtigkeit entwickeln könne; aber die Liebe sei doch Gebieterin der Gerechtigkeit und in ähnlicher Weise Trägerin der gesamten Sittlichkeit, stelle also in diesem Sinne offensichtlich ein universales Prinzip dar¹⁷.

Übrigens scheint Tillmann selbst, auch in einem neueren Artikel zur Verteidigung seines Systems, keinen Gegensatz zwischen den beiden Moralprinzipien festzustellen. Er sieht in der Nachfolge Christi die Grundidee der Verkündigung Christi und damit die Grundidee der christlichen Sittenlehre; daß die Verwirklichung der Nachfolge Christi Liebe ist, bedeutet ihm offenbar eine Selbstverständlichkeit¹⁸. Wir haben auch schon darauf hingewiesen, daß er in seiner Laienmoral, anders als im Handbuch, die Verwirklichung der Nachfolge als Gottesliebe, Selbstliebe und Nächstenliebe behandelt. (Nebenbei sei bemerkt, daß ohne die Beifügung der Selbstliebe sich die Liebe als Moralprinzip kaum ganz durchführen lassen wird, — was anscheinend nicht alle Autoren genügend beachten.)

Auch Gilleman, vom anderen Prinzip, dem der Liebe, herkommend, scheint zwischen Liebe und Nachfolge keinen Gegensatz zu sehen. Für ihn ist das sittliche Leben nicht weniger als für Tillmann Nachfolge Christi, geführt in der Haltung Christi: diese Haltung aber ist die Liebe. Christus ist das persönliche Vorbild; die Liebe ist das Leben¹⁹.

Allerdings ist mit der Vereinbarkeit der Prinzipien noch nicht das Letzte gesagt. Warum wählt man das eine oder andere der beiden Prinzipien? Lehnt man das je andere ab?

So will Carpentier²⁰ der Nachfolge als Prinzip den Primat nicht zusprechen. Seine Begründung dieser Ausschließlichkeit berücksichtigt allein die Sittlichkeitserkennntnis. Einmal setze die Nachfolge, so sagt er, die Liebe als die zwischen Gut und Böse unterscheidende Grundtendenz zum letzten Ziele voraus, weil erst auf Grund der Liebe die Nachfolge als gut und verpflichtend erscheine. Sodann gelange man vom Vorbild Christi her — vgl. Schilling! — nicht zu den Einzelgeboten der christlichen Sittlichkeit, außer in der rein formalen Feststellung der steten Liebe zum Vater. Andererseits gibt Carpentier auch wieder zu, daß Nachfolge und Liebe einander fordern.

Anders begründet Buys²¹, der der Nachfolge Christi den Primat wohl in der Verkündigung, nicht aber in einer wissenschaftlichen Moraltheologie zugestehen möchte; hier sei die Liebe das Prinzip, die Nachfolge aber nur eine abschließende, konkrete und umfassende Form.

In der praktischen Durchführung hat bisher am stärksten Häring die Einheit der beiden Aufbauprinzipien herausgestellt. Grundlegend geht er von der Tillmannschen Sicht aus, daß das christliche Leben gemäß der Offenbarung Nachfolge Christi ist; dann aber erscheint ihm die Liebe als das Herzstück der Nachfolge, da sie Kraft und Befähigung zur Nachfolge verleiht und ihr Maß darstellt. Umgekehrt, von der Liebe her gesehen, bedeutet ihm diese Nachfolge Christi; findet doch die Liebe den Willen des geliebten Vaters in Christus geöffnet vor. Beide Prinzipien, die Liebe und die Nachfolge, leuchten durch die gesamte Moral von Häring durch. Wenn allerdings hier der Eindruck erweckt wird, als ob es auf die

¹⁶ Hadrossek, a. a. O., 55—59.

¹⁷ ThQschr 132 (1952) 288 f.

¹⁸ Fr. Tillmann, Um eine katholische Sittenlehre, in: Menschenkunde im Dienste der Seelsorge und Erziehung, hrg. v. W. Heinen und J. Höffner (Festschrift Th. Müncker), Trier 1948.

¹⁹ Gilleman, Le primat . . . , 2, 8, 195. Ders. in *NouvRevTh* 1952, 813 f.

²⁰ Greg 34 (1953) 53—55.

²¹ Buys, a. a. O., 47 f.

Sicht ankomme, um sich für den Primat der Nachfolge oder der Liebe zu entscheiden, so hat Häring doch in seinem Buch „Das Gute und das Heilige“²² ausdrücklich begründet, warum nicht der Liebe, sondern der Nachfolge der Primat im Aufbau der Moral zuerkannt werden muß. Er meint dies vor allem darum, weil die Nachfolge deutlicher den personalen Charakter der christlichen Sittenlehre, der nicht nur Liebe (Religiosität!), sondern ebenso Gehorsam (Sittlichkeit) besage, zum Ausdruck bringe.

Es lohnt sich, noch auf den tiefen und ausgeglichenen Aufsatz von Notker Krautwig O. F. M.²³ über die Wesensbestimmung der katholischen Moraltheologie vom Jahre 1940 zurückzugreifen. Nach ihm muß die christliche Sittlichkeit vom Sein des christlichen Menschen, dem „Sein in Christus“, ausgehen, so daß die christliche Sittlichkeit als „Entfaltung der Herrlichkeit Christi“ zur Darstellung kommen muß. Da diese Entfaltung aber vom Christen bewußt vollzogen werden müsse, bedeute sie naturgemäß Nachfolge Christi. Ziel der Entfaltung der Herrlichkeit Christi im Christen durch die Nachfolge Christi sei die Verherrlichung des Vaters. Die Kraft dazu verleihe uns der Heilige Geist durch die Liebe, die er in unsere Herzen eingießt; die Liebe führe zur Entfaltung aller Sittlichkeit. Die christliche Sittlichkeit ist also nach Krautwig Liebe, Nachfolge Christi, Entfaltung der Herrlichkeit Christi, Verherrlichung des Vaters; das alles aber nicht in einem beliebigen Nebeneinander, sondern in einem inneren Ordnungsgefüge.

Die verschiedenartigen Stellungnahmen über das Verhältnis der beiden Aufbauprinzipien, Liebe und Nachfolge, lassen wohl das eine erkennen, daß man nicht absolut dem einen oder dem anderen den Primat zuerkennen kann; es kommt auf die jeweilige Sicht an. Nur darf man — das geht vor allem aus der Diskussion Schilling-Hadrossek hervor — Prinzip nicht als Erkenntnisprinzip fassen, in dem Sinne, als ob bis ins einzelne und unmittelbar aus ihm alle Normen des sittlichen Lebens müßten erschlossen werden können. Zweifellos muß man unter dieser Rücksicht das Vorbild und den Geist Christi auch aus dessen Worten und der Verkündigung der gesamten Offenbarung durch die Kirche (und der gesamten christlichen Sittenlehre: wozu auch das Naturgesetz gehört) erfahren. Und ebenso führt das Prinzip der Liebe allein nicht zur Erkenntnis der gesamten christlichen Sittlichkeit.

b) Letzteres ist der schon erwähnte Einwand Hadrosseks gegenüber Schilling²⁴. Hadrossek hält Schilling vor, daß er mit zwei Moralprinzipien arbeite, dem der Liebe und dem der *ratio-prudentia* der Aristoteles und Thomas. Das Prinzip der Liebe müsse notwendig durch das Prinzip der *ratio-prudentia* ergänzt werden: wie bei Thomas selbst. Liebe sei als Prinzip nach unten hin begrenzt; hier entscheide die Vernunft, während die Liebe nur hinzukomme, überforme und überdache. Offenbar gilt Hadrosseks Vorwurf nur, wenn Prinzip als (unmittelbares) Erkenntnisprinzip begriffen wird. Wir bemerkten aber schon, daß Schilling das, wenigstens in bezug auf sein eigenes Aufbauprinzip, nicht tut. In anderem Sinn allerdings kann er mit Recht Hadrossek antworten, daß die *caritas* als übernatürliches Moralprinzip die gesamte natürliche Sittlichkeit in sich aufnehme und auf das übernatürliche Endziel hinordne²⁵; doch wird Hadrossek dem nicht widersprechen wollen. — Übrigens weist Gilleman faktisch durch seine Ausführungen über das Verhältnis der grundlegenden tiefen Liebestendenz zu dem sittlichen Vollzug noch eindringlicher auf die innere Einheit von *caritas* und natürlicher Sittlichkeit hin: letztere ist in allen ihren Teilen nicht nur subjektiv, sondern auch

²² B. Häring, *Das Heilige und das Gute. Religion und Sittlichkeit in ihrem geistigen Bezug*. Krailing vor München 1950, 284—290.

²³ N. Krautwig O. F. M., „Entfaltung der Herrlichkeit Christi“. Eine Wesensbestimmung der katholischen Moraltheologie: *WissWeish* 7 (1940) 73—99.

²⁴ Hadrossek, a. a. O., 55—59.

²⁵ *ThQschr* 132 (1952) 288 f.

objektiv Ausdruck und Verleblichung der Liebe; die Liebe ist der Sinn jeder sittlichen Ordnung. Doch können auch nach Gillemann nicht alle sittlichen Einzelorderungen aus dem Gebot der Liebe unmittelbar abgeleitet werden, sondern nur in Verbindung mit einem spezifizierenden Materialprinzip.

c) Th. Deman O.P. greift im Grunde ein altes Problem auf, wenn er in einem kürzlich erschienenen Artikel das Verhältnis von Liebe und Eudemonismus als Moralprinzipien behandelt²⁶. Bekanntlich stellt das Verhältnis von Liebe und Eudemonismus als Prinzipien des sittlichen Lebens schon bei Augustinus ein Problem dar; G. de Broglie hat sich an ihm in den letzten Jahren erneut versucht²⁷. Deman geht von der Fragestellung des hl. Thomas aus, bei dem die Begriffe und Auffassungen schon bedeutend mehr geklärt sind als bei Augustinus. Wenn man auch oft vom Primat der Liebe bei Thomas gesprochen hat²⁸, so kann das die Tatsache nicht weglegen, daß er das Streben nach Glückseligkeit, im Anschluß an Aristoteles, zum Aufbauprinzip seiner Sittenlehre macht. Deman sucht darzutun, daß sowohl der Liebe als auch der Glückseligkeit der Primat in der christlichen Sittlichkeit zuerkannt werden kann und von Thomas zuerkannt wird, nur in je verschiedener Sicht. Wie denn auch bei Thomas die *caritas* ebenso wie die *beatitudo* als die Vollkommenheit des Menschen gesehen und bezeichnet wird, wenn auch nicht im gleichen Sinne. Die Vollkommenheit besteht in der Verbindung mit Gott. Deman unterscheidet mit Thomas eine zweifache Verbindung mit Gott: die *unio affectiva* und die *unio realis*. *Unio affectiva* ist die Liebe, die auf Gott hinzielt, die *unio realis* ist der Besitz Gottes (nach Thomas nicht durch die Liebe, sondern durch die Erkenntnis), die den Menschen beglückt. Die Liebe als Seele jeden tugendhaften Wollens führt zum Besitz, der seinerseits die Liebe zu beseligender Liebe umgestaltet.

Deman bleibt die Hauptschwierigkeit natürlich nicht verborgen: ist nach seiner Darlegung nicht die begehrlische Liebe anstelle der *caritas* das Wesen der Vollkommenheit? Scheint doch die *caritas* als sich verschenkende Liebe auf den ersten Blick im Gegensatz zum Glückseligkeitsstreben zu stehen. Ist Liebe nicht Selbstverlust, Glückseligkeit aber Selbstgewinn? Es ist, anders formuliert, die Frage nach dem Verhältnis von Hoffnung und Liebe im christlichen Leben: Wem kommt der Primat zu? Oder besteht gar ein Gegensatz zwischen ihnen? Deman unterscheidet zwischen der *spes informis* und der *spes formata* und sucht zu zeigen, daß letztere keinen Gegensatz zur *caritas* bedeutet, daß vielmehr beide zusammen die Haltung des gottliebenden Menschen ausmachen. Diesem geht es ja nicht primär um die eigene Bereicherung, sondern um die *unio realis* mit Gott, um IHN selbst: „*Cette aspiration est toute en faveur de la personne aimée*“. Der liebende Mensch erkennt, daß die *unio realis* mit Gott ihn beglückt, so daß notwendig jene Bewegung der Seele zu diesem Ziele hin ersteht, die wir Hoffnung nennen; die *spes formata*, die die *caritas* in der Seele voraussetzt; die Hoffnung, ohne die die Liebe der Verzweiflung und damit der Zerstörung anheimfallen würde. Die Hoffnung ist notwendig mit der Liebe verbunden. Auch Gillemann geht in seinem Werk in einer sehr eingehenden Studie dem Begriff der *caritas* bei Thomas nach und zeigt — grundsätzlich im gleichen Sinne wie Deman, wenn auch in einer etwas anderen Weise —, daß die *caritas* nicht nur das totale Sich-verschenken meint, sondern die personale Gemein-

²⁶ Th. Deman O. P., *Eudémonisme et charité en théologie morale*: EphThLov 29 (1953) 41—57.

²⁷ G. de Broglie S. J., *De fine ultimo humanae vitae. Tractatus theologicus, Pars prior positiva*, Paris 1948.

²⁸ P. Parente, *Il primato dell'amore e San Tommaso d'Aquino*: Acta Pont. Acad. Rom. S.Th. Aqu. et rel. cath., nov. ser. 10 (1945) 197—211 (Diskussion 211—229). — H. D. Simonin, *La primauté de l'amour dans la doctrine de saint Thomas d'Aquin: La vie spirituelle*, Suppl., 53 (1937) 129—143.

schaft mit dem Geliebten²⁹. Sowohl nach Deman wie nach Gilleman würde also eine Trennung zwischen Gottesliebe und Selbstliebe eine Vergewaltigung des menschlichen Wesens und eine unberechtigte Vernachlässigung der theologischen Tugend der Hoffnung bedeuten. Die Gottesliebe und die in der Hoffnung — spes formata — lebende Selbstliebe stehen nicht im Gegensatz zueinander: je mehr einer Gott liebt (caritas), um so mehr sehnt er sich — so Thomas — nach dem Besitz und „Genuß“ Gottes; aber eben weil es echte Liebe ist, wird die Liebe zur eigenen Bereicherung weit übertroffen von der Liebe zu Gott als dem viel höheren, dem unendlichen Gut. Die Hoffnung tut der unterscheidenden Eigenschaft der Gottesliebe, dem „Gott über alles“, keinen Eintrag. Der beatitudo als Aufbauprinzip der Moral bei Thomas (nicht bei Aristoteles) widerspricht demnach durchaus nicht die Lehre vom Primat der Liebe.

Dennoch dürfte aus Demans Darlegungen eines sich ergeben: Wenn auch unter der Rücksicht der unio affectiva der Liebe und unter der Rücksicht der unio realis der Glückseligkeit der Primat zugesprochen werden kann, so empfiehlt sich doch als Organisationsprinzip der Moraltheologie offensichtlich nicht so die beatitudo wie die caritas. Denn die christliche Sittlichkeit ist Weg zum Ziel, ist spes und caritas in einem, primär und in überragender Weise aber caritas („Gott über alles“); deren selbstverständliche Begleiterin und Voraussetzung ist die Hoffnung.

3.

Liebe als Moralprinzip ist, wie die Geschichte zeigt, mit bestimmten Gefahren verbunden. Wir wissen um die situationsethische Interpretation des augustianischen „Ama et fac quod vis“, um die quietistische Deutung des Liebesgebotes durch Fénelon, um das rigoristische Verständnis desselben im Protestantismus³⁰. Carpentier³¹ setzt sich mit diesen Gefahren im Anschluß an das vielbeachtete Werk des Löwener Moraltheologen J. Leclerq „L'enseignement de la morale chrétienne“³² auseinander. Auch Leclerq vertritt in seinem Buch, daß die Liebe die Sonne der christlichen Sittlichkeit ist und daß alle christlichen Tugenden von ihr her gesehen und so in der Verkündigung dargestellt werden müssen³³. Carpentier allerdings fürchtet, daß Leclerq bei diesem seinem in sich berechtigten Bemühen den genannten Gefahren nicht ganz entgangen sei.

Er erkennt zunächst in gewissen Formulierungen Leclerqs jene „quietistische“ Auffassung, daß die Verfehlungen des schwachen Menschen gegen einzelne Gebote entschuldbar sind, wenn das Streben nach Vollkommenheit (die Liebe) vorhanden ist; eine Auffassung also, die der schon angedeuteten Interpretation der augustianischen Formel und der extrem-situationsethischen Meinung, daß die Einzelgebote gegenüber dem Gebote der Liebe zurücktreten dürfen und müssen, nicht sehr fern steht. Mit vollem Recht kann er von den Darlegungen Gillemans her zeigen³⁴, daß das richtig verstandene Liebesprinzip nicht zu solchen Folgerungen führt: denn das innerste Streben und Leben des Menschen, die Liebe, muß immer wieder in einzelnen sittlichen Entscheidungen und Handlungen zum Ausdruck gebracht, verleblicht werden, und zwar nicht nur in spezifischen Akten der Liebe, sondern ebenso in den Akten der anderen Tugenden. Die Sittlichkeit des Christen resultiert stets aus der Ausrichtung der Liebe auf den dreifaltigen Gott und der partikulären Norm, die sich aus der konkreten Natur objektiv ergibt. Das richtig verstandene

²⁹ Le primat . . . , 104—124.

³⁰ Gemeint ist hier die Lehre, daß Gott eigentlich und ursprünglich vom Menschen nicht bestimmte gute Werke, sondern seine ganze Liebe verlangt, die aber der sündige Mensch nie völlig leiste, so daß er stets sündige.

³¹ Greg 24 (1953) 40—48.

³² Paris 1952 (Les livres du prêtre 3).

³³ L'enseignement . . . , 338, 341.

³⁴ A. a. O., 41 u. 51.

Liebesprinzip kennt nicht nur das Gebot der Liebe, sondern auch die Gebote der übrigen Tugenden: es löst die objektive Moral nicht auf zugunsten eines letztlich rein subjektiven Strebens der Liebe.

Auf der anderen Seite glaubt Carpentier³⁵, daß Leclerq vom Prinzip der Liebe her einem Rigorismus zuneige. Er weist hin auf verschiedene Beispiele, an denen Leclerq darzutun sucht, daß die Verpflichtung zur Liebe, zur Vollkommenheit, auch Verpflichtung zu Handlungen des einzelnen Christen besagt, die vom Gegenstand oder einem allgemeinen Gesetze her nicht verpflichtend sind, so daß also auch das, was im allgemeinen als Rat gilt, für den einzelnen *wegen seiner Verpflichtung zur Vollkommenheit* Gebot sein kann. Übrigens vertreten Häring und Lottin in diesem Punkte eine ähnliche Interpretation des Liebesgebotes wie Leclerq, während Buys stärker auf der Unterscheidung zwischen Gebot und Rat in bezug auf die Werke besteht, ungeachtet des Aufrufes zur Vollkommenheit, der im Wesen der Liebe liegt³⁶. Carpentier lehnt sich im Geiste der Darlegungen Gillemans gegen eine solche Auffassung Leclerqs auf³⁷. Selbstverständlich steht auch er zu einer Verpflichtung zur Vollkommenheit; er glaubt ebenso wie Gilleman — und wohl auch Thomas — unterscheiden zu sollen zwischen dem Streben nach Vollkommenheit im allgemeinen und der Aktuierung dieses Strebens in einzelnen Akten. Weil der Mensch, anders als der Engel, seine Liebe nie ganz und auf einmal lieben kann³⁸, sondern sie im Nacheinander in verschiedenartigsten Akten verwirklichen muß, bedeutet nach ihm die Verpflichtung zur Vollkommenheit nicht notwendig auch Verpflichtung zu den jeweils vollkommensten Handlungen. Carpentier glaubt, daß die Kirche, die zwischen Gebot und Rat unterscheidet, in diesem Sinne entschieden habe. Jedoch dürfte er hier weniger eine kirchliche Lehre als vielmehr eine bestimmte Interpretation derselben in die Waagschale werfen; wurde doch die gegenteilige Deutung, daß die Kirche hier nur die Verpflichtung vom Gegenstand und dem allgemeinen Gesetze her, nicht aber die darüber hinausgehende des konkreten Einzellebens berücksichtige, schon immer von verschiedenen Theologen vertreten. Diese Ausführungen Carpentiers (und Gillemans) und die Auffassung Leclerqs (und Härings) machen somit nur klar, daß mit einer Betonung der Liebe als Moralprinzip jene Fragen nach der Unterscheidung von Pflicht und Rat, nach der sittlichen Bedeutung der sogen. Unvollkommenheiten, u. ä., erneut akut werden, — aus deren Beantwortung sich eine mehr oder weniger strenge Moral ergibt.

*

Rückschauend und zusammenfassend stellen wir eine starke Tendenz zur Betonung der Liebe als Prinzip der christlichen Sittlichkeit fest. Diese ist zweifellos imstande, unsere Sittenlehre zu vertiefen und vertieft zur Darstellung zu bringen. Ihre Verbindung mit anderen Prinzipien, zumal mit der Nachfolge Christi und der aristotelisch-thomistischen *ratio-prudentia*, dürfte keine entscheidende Schwierigkeit machen. Im Gegenteil, gerade im richtigen Miteinander der verschiedenen Prinzipien werden der Reichtum, die Schönheit und die Würde der christlichen Sittlichkeit am besten sichtbar werden.

³⁵ Ebd., 42—48.

³⁶ Häring, a. a. O. — Lottin, *Principes de Morale*, Tome II, *Compléments de doctrine et d'histoire*, Louvain 1947, 251—261, zumal 258—261. — Buys, *Onze Moraltheologie* . . ., 49; vgl. 55 f. — Die mildere Richtung vertrat in den letzten Jahren auch (gegen R. Bernard in der französischen Thomasausgabe, *Péché*, tome II, 363) M. M. Labourdette O. P., *La loi de perfection: RevThom* 54 (1946) 531 bis 539.

³⁷ Gilleman, *Le primat* . . ., 238—242; vgl. auch 221 f.

³⁸ Carpentier, a. a. O., 42.