

Norbert Rigali

Christus und die sittlichen Normen

I. Die Frage nach dem Verhältnis zwischen Christus und sittlichen Normen ist nicht dasselbe wie die Frage nach dem spezifischen Charakter einer christlichen Ethik

Die Frage: Gibt es eine spezifisch christliche Ethik? hat im Folge des Zweiten Vatikanums die Theologen in Europa und Amerika nicht mehr losgelassen. Zwar konnte früher schon Richard McCormick zum Thema dieser Diskussion ganz richtig bemerken, nach Übereinstimmung «nahezu aller» seien «menschliche Sittlichkeit (im Sinne des natürlichen Sittengesetzes) und christliche Sittlichkeit materiell identisch und formal verschieden¹. Doch der virtuelle Konsens der damaligen Zeit war seltsam beunruhigend und ließ die Frage nie eigentlich zur Ruhe kommen. In jüngster Zeit hat die Diskussion einen Punkt erreicht, der bei dem Theologen den Verdacht erwecken muß, die in letzter Zeit zu registrierende Überfülle der Literatur zu diesem Thema sei möglicherweise ein Anzeichen dafür, daß die Fachtheologen unfähig sein könnten, das *wirkliche* Problem in adäquater Weise anzusprechen².

Tatsächlich ist es verhängnisvoll, daß für die heutige Theologie das Problem in der Frage formuliert ist: Gibt es eine spezifisch christliche Moral beziehungsweise Ethik? Wie McCormicks Kommentar veranschaulicht, bedeutet diese Frage: Sind christliche Moral oder Ethik ein und dasselbe wie allgemein menschliche Moral oder Ethik, oder handelt es sich hier um zwei verschiedene Dinge? Die Fragestellung geht zunächst einmal von der Voraussetzung aus, daß «christliche Moral» und «menschliche Moral» *Essenzen* sind, um dann weiter zu fragen, ob und wie weit die eine mit der anderen identisch ist. Kurzum: Die Frage selbst, ob es eine spezifisch christliche Ethik gibt, ist aus einem gewissen metaphysischen Verständnis entstanden, genauer gesagt: dem statischen Verständnis des klassischen Weltbildes.

Das klassische Weltbild, das dem Erwachen des historischen Bewußtseins und des philosophischen Personalismus vorausging, brachte die ihm wesensverwandte «faculty psychology» hervor, die sogenannte rationale Psychologie der scholastischen Hand- und Lehrbücher, und zusammen damit eine ihr entspre-

chende essentialistische Ethik, ausgerichtet auf individuelle Handlungen (äußere Handlungen und innere Absichten). Die *moralitas essentialis et substantialis* bekam ihren Ort im Objekt oder *finis operis* des individuellen Handelns; die *moralitas secundaria et accidental* hatte ihren Ort in den Umständen und der Intention oder dem *finis extrinsecus* oder *finis operantis*³.

Erwachsen aus dem klassischen Weltbild, bedeutet die Frage, ob es eine spezifisch christliche Ethik gibt: Enthält die Wesenheit «christliche Sittlichkeit» individuelle Handlungen und bzw. oder Absichten, die nicht in der Wesenheit «menschliche Sittlichkeit» enthalten sind? Dementsprechend formulierte Charles Curran seine negative Antwort auf die Frage nach einer spezifisch christlichen Ethik mit der Feststellung, daß «andere, die Jesus Christus niemals angenommen oder nicht einmal von ihm gehört haben, fähig sind, nicht allein zu denselben *ethischen Entscheidungen in Einzeldingen* zu gelangen, sondern auch für alle praktischen Ziele dieselben *allgemeinen Dispositionen und Haltungen* aufzubringen, wie Hoffnung, Freiheit, Nächstenliebe bis zur Selbsthingabe»⁴.

In einer späteren Darlegung dieser These unterscheidet Curran seine eigene Stellung zu dieser Frage von der einiger anderer zeitgenössischer Theologen. Ihre Einstellung geht aus von einem «abstrakten Verständnis des metaphysischen Menschenbildes», während er selbst den Menschen in «seiner aktuellen historischen Ordnung, in der er lebt», das heißt «im historischen Sinne einer Existenz als Geschaffener, Gefallener, Erlöster», sieht⁵. Nichtsdestoweniger bemerkt er ganz richtig, daß, insofern beide Arten des Verständnisses zu demselben Schluß führen, es keine «praktischen Differenzen» zwischen ihnen gibt⁶. Und tatsächlich besteht kein großer Unterschied, ob man die Frage auf diesem oder auf jenem Wege angeht. Beide Varianten des Menschenbildes sind allgemein gebräuchliche begriffliche Werkzeuge der klassischen Weltanschauung. Currans Methode bewegt sich nicht stärker im Rahmen des historischen Bewußtseins als die andere.

Während die klassische Weltanschauung dahin tendiert, die Sittlichkeit in erster Linie, wenn nicht ausschließlich, in den individuellen Handlungen zu lokalisieren, erblickt eine zeitgenössische Weltanschauung sie als im wesentlichen der Gesamtperson innewohnend, das heißt in der Einheit, die die Existenz der Person im Nacheinander der Zeit bildet. Sittlichkeit in diesem Sinne besteht im Grunde in der steten fundamentalen Entscheidung «zwischen einem ›Ja‹ und einem ›Nein‹, in der der Mensch als Geistwesen sich vorbehaltlos engagiert oder verweigert»⁷. Sittlichkeit ist somit in ihrer Quintessenz letztlich die Person *als*

Person, das heißt die Person in ihrer ständigen Wahlentscheidung, die sie «im Hinblick auf ihre Gesamtexistenz, deren Sinn und deren Ausrichtung» trifft⁸.

Die klassische Weltanschauung mit ihrer traditionellen Tugendlehre nähert sich, so gut sie vermag, dem heutigen Verständnis der Sittlichkeit, das diese primär in der Gesamtperson und erst sekundär im Einzelakt lokalisiert. Nichtsdestoweniger sind die Tugenden selbst nur als eine Anzahl unterschiedlicher menschlicher Fähigkeiten verstanden worden, die die menschliche Person instand setzen, Einzelhandlungen zu vollbringen oder sie leichter zu vollbringen. Auf keinen Fall aber kann auch die Einführung einer neu formulierten traditionellen Tugendlehre in die Diskussion darüber, ob es eine spezifisch christliche Ethik gibt, die Frage selbst zu etwas anderem machen als zu einer Frage des klassischen Weltbildes, das als solches heute keine befriedigende Antwort mehr finden kann⁹.

So ist es verständlich, daß der Moraltheologe, der auf dem Boden des historischen Bewußtseins steht, wenn er mit der Frage konfrontiert wird, ob es eine von der gemeinmenschlichen verschiedene spezifisch christliche Sittlichkeit gibt, mit einem Unterton von Verärgerung erklärt: Natürlich gibt es sie; es gibt tatsächlich eine ganze Reihe Unterschiede¹⁰.

Daher ist für die Moraltheologen der Zeitpunkt gekommen, entschieden die Frage, die sich auf den spezifischen Charakter richtet, abzulehnen, da sie doch bei allen guten Absichten bestenfalls eine Form von umgekehrtem Parochialismus darstellt. Für den Theologen gibt es die weit geöffnete Fragestellung: Wie sollte heutzutage eine christliche Ethik beschaffen sein?

Unsere Frage hier ist ein Aspekt jener weit geöffneten Fragestellung: Was kann und soll Christus im sittlichen Leben der Christen bedeuten – wenn er überhaupt etwas darin bedeutet? Diese Frage kann natürlich nur dann beantwortet werden, wenn eine andere beantwortet wird, die die Voraussetzung dafür bildet: Wer und was ist Jesus Christus? So gesehen ist es evident, daß Moraltheologie eine Wissenschaft sein sollte, die bestrebt ist, die Christologie zu dem sittlichen Leben des Christen in Beziehung zu setzen¹¹.

II. Jesus selbst ist «unser Gesetz», «unsere Norm»

Jesus als Sohn Gottes, als in ihm menschengewordener Gott, ist die Wahrheit (vgl. Joh 14,5), ist Gottes Selbstoffenbarung, ist göttliche Offenbarung des Menschlichen. Aufgrund seiner hypostatischen Union oder seiner einzigartigen Beziehung zum Vater, aufgrund seiner einzigartigen Gotterfülltheit – und nicht trotz seiner Einzigartigkeit – ist er Gottes absolute und endgültige Offenbarung des Menschlichen. Als solche

ist er die absolute und definitive Norm des *humanum*. Er ist «unser Gesetz», «unsere Norm selbst»¹².

Was bedeutet es, daß Christus unser Gesetz, unsere Norm ist, die Norm des *humanum*? Hier müssen zwei Begriffe klargestellt werden: *humanum* und Gesetz oder Norm.

Da die traditionelle Theologie zwischen *actus hominis* und *actus humanus* unterschied, muß das in Jesus offenbarte *humanum* natürlich von einem physischen oder ontischen Menschenbegriff unterschieden werden. Das offenbarte *humanum* ist personale Realität.

Das *humanum* in diesem personalen oder moralischen Sinne war von jeher Gegenstand der Ethik. Doch in der Ethik der klassischen, vorpersonalistischen Weltanschauung bestand eine unbestreitbare Tendenz, die Sittlichkeit primär – wie oben schon gesagt – im *actus humanus* zu lokalisieren und nicht so sehr in der *vita humana*. Entsprechend hatte die klassische Moraltheologie es nicht nötig, *vita humana* derart von *vita hominis* zu unterscheiden, wie sie Akte unterschied, und *vita humana* als Schlüsselbegriff zu verwenden. Das in Jesus offenbarte *humanum* muß nichtsdestoweniger als die Totalität anerkannt werden, die es ist, nämlich die Gesamtheit des menschlichen Lebens, einer personalen Existenz in der Welt.

Es genügt nicht, daß der heutige Moraltheologe sich ausdrücklich und ständig bewußt ist, daß das *humanum* oder *morale* einer Handlung im Verhältnis zu dem primären *humanum* oder *morale*, das die personale Existenz in der Welt darstellt, sekundär und von ihm hergeleitet ist. Da aber die personale Existenz radikal und in ihrem Wesen interpersonal und prinzipiell uneingeschränkt offen ist für den andern, muß man das *humanum*, wenn man es adäquat verstehen und lokalisieren will, in seinem letzten Kontext sehen: der gesamten Menschheit durch die Vergangenheit hindurch in die Zukunft hinein. Mit anderen Worten: Das *humanum* einer Handlung kann nur in dem *humanum* eines Lebens gesehen werden, und das *humanum* eines Lebens existiert nur in seinem Verhältnis zu dem *humanum*, das die menschliche Geschichte-im-Fortschritt darstellt.

Im traditionellen Sinn schließt der Begriff «Gesetz» in der Moraltheologie unmittelbar und direkt menschliches Handeln mit ein. Entsprechend der Neigung der klassischen Weltanschauung, das *humanum* und das *morale* primär in Handlungen zu erblicken, haben wir bei ihr auch die Tendenz, Gesetz als primär auf ein «Tun» bezogen zu verstehen. Selbst das «natürliche Sittengesetz» schien oftmals letztlich nicht mehr zu sein, als ein Gesetz des Tuns und Lassens, wenn man seine erste Vorschrift formulierte: *bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum* – das Gute muß man

tun und sich ihm widmen, das Böse meiden¹³. Betrachtet man das natürliche Sittengesetz dagegen aus einem heutigen Verständnis, so erkennt man deutlich, daß es primär und direkt auf das menschliche Leben und die personale Existenz in ihrer Gesamtheit und der inneren Einheit, die sie bildet, bezogen ist, und nicht so sehr auf menschliche Einzelhandlungen oder auch das menschliche Handeln insgesamt. Es wird vielmehr erkannt als Gesetz des Seins und Werdens, denn es ist die «in dynamischer Weise herausfordernde Möglichkeit», mit der die menschliche Freiheit konfrontiert wird: «Werde, was du bist»! eine Möglichkeit, bei der «das ›Selbst‹ des Menschen dem bewußt sich selbst verwirklichenden ›Ego‹ seine Forderungen präsentiert»¹⁴.

Daß Jesus Christus das Gesetz der Sittlichkeit ist, bedeutet, daß sein menschliches Leben das Richtmaß darstellt, an dem jedes Menschenleben gemessen werden muß. Will man versuchen, Jesus als Norm des *humanum* zu verstehen, so bedeutet dies nicht direkt, seine Lehren darüber zusammenstellen, was die Menschen tun und was sie lassen sollen, – etwa anhand der Bergpredigt. Ebensowenig bedeutet es direkt, Jesu Einzelhandlungen und Reaktionen auf modellhafte Situationen, die kopiert oder wiederholt werden sollten, herauszukristallisieren. Die Aufgabe besteht vielmehr darin, daß man versucht, die Einheit, den zusammenfaßbaren Sinn des Menschenlebens, das Jesus selbst ist, herauszufinden. Kurz gesagt: Daß Jesus die Norm des *humanum* ist, bedeutet, daß Sinn und Bedeutung seines Lebens – der Sinn, den er in Freiheit seinem Leben gab (oder genauer gesagt: den für sein Leben anzunehmen er sich in Freiheit entschied), der Sinn, den er in Freiheit aus diesem Leben schuf, – daß er die Norm dessen ist, was jede *vita humana* an Sinn haben sollte.

Hier ergibt sich natürlich ein schwerwiegendes philosophisch-theologisches Problem, wenn wir vom Leben eines Einzelmenschen sagen, es sei in der Geschichte die absolute und definitive Norm dessen, was jeder Mensch sein und seinem Leben als Sinn und Ziel geben sollte. Da der historische Charakter zum Wesen des menschlichen Lebens gehört, kommt die Bezeichnung eines Menschenlebens als absolute und definitive Norm des *humanum* in der Geschichte der paradoxen Behauptung gleich, daß dieses betreffende Menschenleben, diese historische Wirklichkeit als solche, jegliche historische Realität als deren Norm oder Ideal transzendiert.

Wir sollten hier das Paradox hervorheben. Denn es ist eigentlich kein Paradox, sondern Mysterium, daß Jesus als göttliche Person Geschichte transzendiert oder daß seine Gnade in universaler Weise allen Personen angeboten ist. Ein Paradox dagegen im eigentli-

chen Sinn ist es, daß Jesus als menschliche Person, als *humanum*, als konkrete historische Einzelwirklichkeit, die sein Leben darstellt, Geschichte transzendiert als deren Norm. Genauer formuliert: Das Paradox ist, daß Jesus Christus gerade als historische Wirklichkeit, gerade als *humanum* das *humanum* der Geschichte – im Fortschritt – transzendiert; als *humanum* ist er «das konkret Universale».

Von einem Menschenleben kann man nur dann vernünftigerweise annehmen, daß es die Geschichte – im Fortschritt – als deren absolute, definitive Norm transzendiert, wenn man glaubt, daß dieses Leben die Offenbarung des *humanum* durch den absoluten Gott ist. Andererseits muß man, um vernünftigerweise (im Sinne der katholischen Tradition, daß der Glaube vernunftgemäß ist) glauben zu können, daß ein Einzelleben absolute, definitive Norm des *humanum* ist, imstande sein, in diesem Menschenleben die Eigenschaft der Absolutheit zu erfassen.

III. Die Absolutheit des Lebens Jesu ist die absolute Norm des *humanum*

Seit die Christologie in den letzten Jahren in zunehmendem Maße eine «Christologie von unten» in den Vordergrund gestellt hat, haben verschiedene Theologen die Absolutheit der Menschheit Christi in dem Wort von dem «Menschen für andere» zu fassen gesucht:

«Jesus ist ›der Mensch für andere‹, der, in dem die Liebe zur Macht gekommen ist, der dem Grund seines Seins gegenüber ganz offen ist und mit ihm völlig eins ist. Dieses ›Dasein-für-andere‹, in der Teilnahme am Sein Gottes, ist Transzendenz... Weil Christus ganz und gar ›der Mensch für andere‹ war, weil er Liebe war, war er ›eins mit dem Vater‹; denn ›Gott ist Liebe.‹»¹⁵

In Jesus «ist nichts von Selbstliebe zu sehen, sondern nur letzte, bedingungslose Liebe zu Gott», die ihn in absoluter Form zu dem «Menschen für andere und dem Menschen für Gott» macht¹⁶. Jesus ist der, der sich in der hingebenden Liebe eines vorbehaltlosen Sich-Einlassens auf Gott, die den Grund für seine uneingeschränkte hingebende Liebe zu den andern darstellt, völlig seiner selbst entäußert (vgl. Phil 2, 6–9).

Daß Jesus vollkommen Mensch ist, bedeutet damit, daß «seine soziale Welt koextensiv ist mit der Menschheit, daß er offen ist für alle Menschen, ja darüber hinaus für alles, was im Menschen ist»¹⁷. In diesem Sinne kann sein Leben gesehen werden als «das Kommen einer neuen Menschheit, einer neuen Art von Gemeinschaft unter Menschen»¹⁸, einer Menschheit, die keine Einschränkung kennt durch irgendeinen menschlichen

Partikularismus wie Rasse, Geschlecht, Nation, Kultur, Alter, historische Periode, soziale Bedingungen oder Religion (vgl. Gal 3, 27–28).

In vernünftiger Weise glauben, daß Jesus die absolute Norm des *humanum* ist, bedeutet: in seiner historischen Existenz (wie sie von der Tradition der christlichen Gemeinschaft dargestellt und weitergegeben wird) das *humanum* erkennen, das sich in Freiheit, vollständig und bedingungslos in dem *humanum* lokalisiert und es ergreift in seinem letzten Kontext des gesamten Menschengeschlechtes, in der Geschichte-im-Fortschritt.

Da das *humanum* oder *morale* primär die *vita humana* ist und nicht der *actus humanus*, muß die heutige Ethik sich mehr, als es die traditionelle Moralthologie getan hat, als eine Wissenschaft verstehen, die unmittelbar mit der *vita humana* zu tun hat, die legitim über den *actus humanus* nur in seinem expliziten Kontext sprechen kann. Die Krise, in der die Moralthologie sich heute befindet, sollte als nichts weniger denn eine Identitätskrise erkannt werden. Die Moralthologie kann nicht länger definiert werden als «*scientia theologica de actibus deliberatis, prout relationem dicunt ad finem ultimum supernaturalem*»¹⁹, oder als «die theologische Wissenschaft, die die Gesetze menschlichen Verhaltens im Hinblick auf seine übernatürliche Bestimmung feststellt und erläutert».²⁰ Moralthologie muß sich heutzutage definieren als eine Wissenschaft vom christlichen Leben und sich dabei in eine neue Form von Wissenschaft verwandeln.

Eine Moralthologie, die nicht unmittelbar und direkt, sondern nur mittelbar und sekundär mit den bewußten und beabsichtigten menschlichen Handlungen oder den Gesetzen für menschliches Verhalten befaßt ist, muß natürlich weiterhin menschliche Handlungen erörtern und untersuchen. Sie wird indessen feststellen, daß sie einerseits mehr, andererseits weniger darüber zu sagen hat, als es bei der alten Auffassung der Fall war: mehr in dem Sinne, daß Sinn und Absicht einer Handlung explizit in dem Kontext einer personalen Existenz zu erfolgen hat, die ihren eigenen Ort in der Geschichte hat; weniger in dem Sinne, daß der *actus humanus*, wenn einmal erkannt ist, daß er nur ein einzelner und begrenzter Ausdruck der *vita humana* ist, nicht selten bedeutend weniger Aufmerksamkeit erfordert, als die Moralisten ihm zu widmen pflegen. Die häufig übertriebene, ja oftmals geradezu zwanghafte Aufmerksamkeit für Handlungen, wie sie in der klassischen Auffassung üblich war, wird zum Beispiel sichtbar, wenn es heißt: «Jede direkt gewollte sexuelle Lust außerhalb der Ehe ist eine Todsünde», «selbst wenn die Lust noch so kurz und unbedeutend war».²¹ Auf eine solche Lehrmeinung kann man nur dann

kommen, wenn man absolut übersieht, daß die *vita humana* und nicht der *actus humanus* der primäre Ort des *humanum* und damit auch der Sittlichkeit ist.

Vita humana (vita personalis, vita moralis) ist eine Realität, die bedeutend größer ist als die Handlungen im einzelnen oder auch die Gesamtsumme der Handlungen. *Vita humana* ist beispielsweise eine Berufung, ein Beruf, eine Ehe, die «Anliegen», für die wir uns einsetzen, die Organisationen, zu denen wir gehören, ein Lebensstil und vieles andere. Vor allem aber ist *vita humana* ein Netz persönlicher Beziehungen sowie ein Entwicklungsprozeß, der eine Vielzahl verschiedener Stadien des Persönlichkeitswachstums umfaßt. Das alles und noch manches mehr ist *vita humana*; und das muß im Brennpunkt der Aufmerksamkeit einer neuen Moralthologie für die Zukunft stehen.

Glauben, daß Jesus das authentische, definitive *humanum* ist, heißt, die schwierige in seinem Leben zum Ausdruck gekommene Wahrheit annehmen: «Wer sein Leben liebt, der verliert es; wer sein Leben haßt in dieser Welt, wird es bewahren für das ewige Leben» (Joh 12,25). Es bedeutet das Paradox annehmen, daß Selbsterfüllung in der Geschichte unter dem Zeichen des Kreuzes zu finden ist (vgl. Gal 6,14), daß Selbsterfüllung das Leben schenkender Liebe ist, die sich selbst entäußert bis zum Tod an einem Kreuz, um ganz für Gott und die andern da zu sein.

Das Kreuz aber ist nicht allein das erste und hauptsächlichste christliche Symbol für Leben und Liebe. Es ist auch das christliche Grundsymbol der Sünde – des Absurden, des Mysteriums der Bosheit, das einer rationalen Erklärung spottet. Weil das Kreuz ein Symbol des Absurden ist, kann die menschliche Vernunft allein nicht eindeutig seine Glorie und die Erfüllung, die es darstellt, erkennen (vgl. 1 Kor 1,23). Ganz ähnlich, ebenfalls weil das authentische *humanum* in der Geschichte unter dem Zeichen des Kreuzes steht, kann die menschliche Vernunft nicht ohne Hilfe in aller Klarheit zu der Erkenntnis gelangen, daß die Norm des *morale* ein Leben der sich selbst entäußernden Liebe für andere – eben bis zum Kreuz – ist. Nur aufgrund der historischen Unzulänglichkeit einer sündenerfüllten, von Absurdität befallenen Welt kann Liebe Kreuz und das Kreuz Liebe bedeuten.

Als Gottes Geschöpf und damit seinem Sein nach gut, ist die menschliche Person zu einem Selbst-Verständnis fähig. In dem Maße aber, in dem die menschliche Natur von Sünde verletzt ist, ist sie einer von der Sünde hervorgerufenen Verdunkelung des Verstandes unterworfen, das heißt nicht allein einem natürlichen Fehlen vollkommener Erkenntnis, sondern einer Dunkelheit, die Teil der Absurdität ist, die Selbst-Ver-

ständnis und ein Verstehen der Norm der Selbsterfüllung beeinträchtigt.

Darüber hinaus ist die Einsicht, daß Jesus die Norm des *humanum* ist, vernunftgemäßer Glaube und nicht rein verstandesmäßige Erkenntnis. Ist Jesus diese absolute, definitive Norm, so ist er dies nur kraft der freien Entscheidung Gottes, sich selbst in der historischen Realität Jesu zu offenbaren. Gottes freier Akt der Selbstmitteilung in der Geschichte jedoch läßt sich durch rein philosophische Erkenntnis nicht erfassen.

Aus all diesen Gründen ist nur zu verständlich, daß philosophische Ethiken oder andere Traditionen oft etwas anderes als das Leben der sich selbst entäußernden uneingeschränkten Liebe zu den Menschen als Norm des *humanum* vorgelegt haben. Ebenso ist es verständlich, daß die Norm des *humanum*, die aus der traditionellen Moralthologie abgeleitet ist, nicht eindeutig für sich beanspruchen kann, dieses Leben der schenkenden Liebe unter dem Zeichen des Kreuzes zu sein. Die traditionelle Moralthologie, die im Rahmen des klassischen Weltbildes geschaffen wurde, konstruierte ihre Sittlichkeitsvorstellungen auf der Grundlage der rationalen Notwendigkeiten, die sich aus ihrem Verständnis des natürlichen Sittengesetzes ergaben. Erst mit dem Anbruch des historischen Bewußtseins, das an die Stelle des klassischen Weltbildes tritt, ist der Gedanke denkbar geworden, daß Ethik letztlich auf einer historischen Wirklichkeit basiert: dem *humanum*, das Jesus ist. Doch kann Ethik im letzten auf der Grundlage einer historischen Wirklichkeit aufbauen?

Wie oben bereits bemerkt, muß man, um vernunftgerecht glauben zu können, daß Jesus die absolute Norm des *humanum* oder *morale* ist, ein Verständnis für die Absolutheit in seinem Leben haben. Mit anderen Worten: «Jesus wird als der Christus erkannt, weil er das tiefste moralische Streben der Menschheit zur Erfüllung gebracht hat.»²² Natürlich ist für die Glaubenszustimmung die innere Gnade erforderlich. Doch vermag die Zustimmung auch kraft des «natürlichen

Sittengesetzes», des tiefsten moralischen Strebens der Menschheit, den Menschen fähig zu machen, daß er den Absolutheitscharakter des Lebens Jesu erfäßt.

Bedeutet das, daß Jesu Leben letztlich nach diesem «natürlichen Sittengesetz» gemessen wird? Das Gesetz des tiefsten moralischen Strebens der Menschheit ist das Gesetz unserer konkreten Natur – nicht der *natura pura* – in der Erlösungsordnung. Es ist das Gesetz einer von dem existentiell Übernatürlichen innerlich angerührten und umgeformten Natur. Was das natürliche Sittengesetz für eine Menschheit im Zustand der *natura pura* sein würde, können wir im Letzten nicht genau und mit Sicherheit wissen. Ein natürliches Sittengesetz in diesem Sinne ist ein «Restbegriff». Das Gesetz unserer konkreten Natur dagegen ist ein Gesetz der übernatürlichen Bestimmung des Menschen, der Bestimmung, die sie durch Christus, den Sohn Gottes, hat. Unser «natürliches Sittengesetz», das Gesetz des tiefsten moralischen Strebens und Trachtens der Menschheit in der Geschichte, das Gesetz unserer konkreten, übernatürlich angerührten Natur, existiert durch Christus. Er ist das Maß unseres «natürlichen Sittengesetzes» (vgl. Kol 1, 15–17).

Der Christ kann Jesus als absolute Norm des *humanum* oder *morale* in seinem Leben nur annehmen, wenn er glaubt, daß Jesus die Norm für alle, nicht nur für die Christen ist. Was das Christentum hinsichtlich der Sittlichkeit charakterisiert, ist die Entdeckung, daß das *morale* das *humanum* ist – eben dies und nichts anderes. In der Erlösungsordnung repräsentiert der Mensch kraft seiner übernatürlich angerührten Natur die Potentialität personaler Selbsttranszendenz im absoluten Mysterium des persönlichen Gottes durch sich selbst entäußernde und sich selbst hingebende Liebe zu den andern. Die authentische *vita humana*, eine Möglichkeit, die allen durch das universale Angebot der göttlichen Gnade geboten wird, ist die Erfüllung der genannten Potentialität. Das versteht der in Jesus Christus menschengewordene Gott unter Sittlichkeit.

¹ Richard A. McCormick, Notes on Moral Theology: Theological Studies 32 (1971) 74–75.

² Tadeusz Styczen, Autonome und christliche Ethik als methodologisches Problem: Theologie und Glaube 66 (1976) 211–219.

³ H. Noldin/A. Schmitt, Summa theologiae moralis (Innsbruck 27/1940) I, 78; B.H. Merkelbach, Summa theologiae moralis (Brügge 1956) I, 139–140.

⁴ Charles E. Curran, Is there a Distinctively Christian Social Ethic? = Metropolis: Christian Presence and Responsibility, hg. von Philipp D. Morris (Notre Dame 1970) 115–116. Hervorhebungen nachträglich hinzugefügt.

⁵ Charles E. Curran, Is there a Catholic and/or Christian Ethic: Proceedings of the Twenty-Ninth Annual Convention: The Catholic Theological Society of America 29 (1974) 144–145.

⁶ AaO. 146.

⁷ Louis Monden, Sin, Liberty and Law (New York 1965) (=Vernieuwed Geweten, Brügge 1964) 31.

⁸ AaO.

⁹ Ich denke hier speziell an James M. Gustafson, Can Ethics be Christian? (Chicago/London 1975).

¹⁰ Vgl. Daniel C. Maguire, Catholic Ethics with an American Accent = America in Theological Perspective, hg. von Thomas M. McFadden (New York 1976) 14–15.

¹¹ Der Index eines der traditionellen Lehrbücher der Moralthologie, Noldin/Schmitt, hat die Stichwörter «Jesus», «Christus», «Herr» überhaupt nicht. Bernhard Häring, Das Gesetz Christi, ändert diese Lehrbuchtradition radikal.

¹² Bernhard Häring, The Law of Christ (Newman Press, Westminster 1961) I, 234. Deutsches Original: Das Gesetz Christi (Freiburg i.Br. 1959).

¹³ Ia IIae, q.94, a.2.¹⁴ L. Monden, aaO. 88.¹⁵ John A.T. Ronbinson, *Honest to God* (Philadelphia 1963) 76. Deutsche Übersetzung: *Gott ist anders* (Kaiser, München 1964) 82. – Ein besserer Ausdruck für den Absolutheitscharakter Jesu wäre: die *Person* für andere.¹⁶ AaO. 74, 77.¹⁷ Herbert McCabe, *What is Ethics All About?* (Washington/Cleveland 1969) 129.¹⁸ AaO.¹⁹ F. Hürth/P.M. Abellan, *De principiis, de virtutibus, de praeceptis* (Rom 1948) I. 7.²⁰ Henry Davis, *Moral and Pastoral Theology* (New York 1938) I, 1.²¹ Heribert Jone, *Moral Theology* – übers. von Urban Adelmant (Westminster 1956) 146.²² John Macquarrie, *Three Issues in Ethics* (New York/Evanston/London 1970) 85.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

NORBERT RIGALI

Jesuit. Studierte an der Universität Innsbruck. 1959 Priesterweihe. Anschließend Studium der Philosophie und der Theologie an der Universität München. Seine Doktor-Dissertation widmete er einer Untersuchung des Existenzialismus bei Karl Jaspers. Er veröffentlichte eine Reihe von Beiträgen zur Moralthologie und arbeitete mit bei der Abfassung von *An American Catholic Catechism*. Derzeit Associate Professor für Theologie und Vorsitzender der Abteilung für religiöse Studien an der Universität San Diego. Anschrift: University of San Diego, Department of Religious Studies, Alcalá Park, San Diego, Cal. 92110, USA.

Pierre-Thomas Camelot

Gott: Ein Geist, der leben macht

1. Der Geist ist Leben

«Ein Geist, der leben macht»: das Wort steht bei 1 Kor 15, 45, wo der erste Adam, «lebendige Seele», dem letzten Adam, «lebensschaffender Geist»¹, gegenübergestellt wird. Wie ist dieser «lebensschaffende Geist» für das christliche Handeln ein spezifischer Beweggrund?

Die Worte des heiligen Paulus verweisen uns auf die Erzählung der Erschaffung des Menschen (Gen 2,7): nachdem der Schöpfer den Leib des Menschen gebildet hatte, haucht er ihm den Atem ein, den «Geist», der aus ihm einen Lebenden macht. Durch die Teilnahme am Leben des lebendigen Gottes wird der Mensch mit einer lebendigen Seele beseelt. So erklärt Irenäus (Adv. Haer. II, 54, 3), der beifügt, daß der Mensch durch die Gemeinschaft mit dem Geist des Vaters nicht mehr *fleischlich*, sondern geistlich ist (V, 6, 1; 9, 2; vgl. auch 1 Kor 2, 15; 3, 1). Der Mensch ist nur *vollkommen*, wenn er vom Geist Gottes angetrieben wird. Später sagt dann Gregor von Nyssa: «Wer nicht vom Geist angetrieben wird, ist kein menschliches Wesen».²

Gott ist Geist, und das Leben des Menschen, in allen seinen Äußerungen, von der *psyché* bis zum *pneuma*, ist ihm nur durch die Teilhabe am Geist Gottes gegeben, «einem Geist, der leben macht».

Der Geist, der leben macht, ist keine anonyme und unpersönliche Kraft wie der Wind, der vorbeifährt (vgl. Joh 3, 8). Auch wenn sich die Personalität des Heiligen Geistes fortschreitend geoffenbart hat (vgl. Gregor von Nazianz, *Theologische Reden* V. 6), legen Formulierungen von Paulus oder Johannes sie bereits nahe (Röm 8, 11; 16, 26; Joh 14, 15.26; 16, 26; 16, 13 usw.). Bald darauf versteht Irenäus, wo er von den «beiden Händen» des Vaters spricht, sehr wohl, daß der Geist wie der Sohn eine lebendige Person ist (Adv. Haer. IV, 20, 1; V, 6, 1; 28, 4).

Das leitet aber eine Theologie der Trinität ein. Wenn die Wirkungen *ad extra* den drei Personen gemeinsam sind, hat dann nicht jede von ihnen, jede der beiden «Hände» ihre eigene Rolle in dieser einzigartigen Handlung, dem Werk unseres Heils? Formulierungen des heiligen Paulus können es nahelegen. So Eph 2, 18: beim Vater (*pros*) durch den Sohn (*dia*) im Geist (*en*). Oder 2 Kor 13, 13: der Geist verwirklicht die Gemeinschaft der Glaubenden in der *agape* des Vaters durch die Gnade des Herrn Jesus Christus.

Das Leben des Vaters wird dem Christen durch Christus im Geist mitgeteilt. Man muß hier das wunderbare Wort des heiligen Athanasius anführen, das eine längere ganz von der Heiligen Schrift genährte Abhandlung zusammenfaßt: «Weil der Vater Quelle ist und der Sohn Strom genannt wird, sagt man, daß wir den Geist trinken» (An Serapion I, 19). Gregor von Nyssa sagt es dann in technischeren Begriffen: «Jede Wirkung, die von Gott kommt und zur Schöpfung führt... geht vom Vater aus (*ek*), geht durch den Sohn weiter (*dia*) und vollendet sich im Geist (*en*)» (An Abilabius: PG 45, 125).

In der Taufe wird dieses «Leben des Geistes (oder: im Geist)», das Früchte der Heiligkeit trägt, mitge-