

Philippe Delhaye

Der Beitrag des II. Vatikanischen Konzils zur Moraltheologie

1. Das Ende der nachtridentinischen Moral

Mit der Gegenreformation kam ein neuer Typ von Morallehre¹ auf, welcher schließlich, nachdem er lange Zeit neben der theoretischen Morallehre des Kommentars zur «Secunda Pars» des Aquinaten gestanden hatte, diese verdrängte. Sie hatte aber noch bis in unser Jahrhundert hinein ihren Platz in den klassischen Handbüchern behauptet. Zu Beginn des Konzils war diese Moral schon seit etwa drei Jahrzehnten in Frage gestellt,² aber die neuen Tendenzen hatten sich noch nicht durchsetzen können. Sie waren sogar unterdrückt worden.³ Drei «traditionelle» Autoren, die Patres Hürth S. J., Gillon O.P. und Lio O.F.M. hatten den Auftrag erhalten, das vorbereitende Konzilschema «De ordine morali» zu erarbeiten.⁴

Diese Autoren verfolgten die Absicht, das Gedankengut der Lehre Pius' XII. in seinem repräsentativen Aspekt noch einmal darzubieten. Unter den dort aufgezeigten Irrtümern findet man den Subjektivismus und die Situationsethik,⁵ wogegen das Schema den objektiven und absoluten Charakter der Sittenordnung betont. Diese hat ihren Seinsgrund in Gott und wird dem Menschen auf zwei Wegen mitgeteilt. Den ersten Weg stellen die Gebote des Naturrechts dar, welche Christus bestätigt hat.⁶ Der zweite Weg ist das Gesetz des Evangeliums, dessen unterscheidendes Merkmal durch die drei Räte gebildet wird.⁷

Diese Moral scheint also zwei verschiedene Ebenen zu haben, wie dies auch die Reformierten der nachtridentinischen Kirche vorwerfen. So braucht man sich auch nicht weiter zu wundern, daß man die Liebe gar nicht erwähnt findet, denn die kasuistische Moral hat beständig mit ihr auf Kriegsfuß gelebt.⁸

«De ordine morali» geht aber noch weiter in seinem Mißtrauen. Es äußert die Furcht, daß eine Moral der Liebe sich zu einem bloßen Verbalismus und zu einer bloßen Sentimentalität verflüchtigt, wobei alle konkreten Gebote aufgegeben würden.⁹ Eine Warnung wird ausgesprochen gegen

den Gedanken, daß die Liebe das einzig gültige Fundament der christlichen Sittlichkeit oder notwendige Bedingung eines sittlichen Verdienstes sei.¹⁰

Die Konzilsmehrheit, die sich im November 1962 formierte, wollte von diesem Text nichts wissen. Er verschwand zusammen mit den anderen Schemata der Vorbereitungskommissionen in der Versenkung. Warum aber wurde er nicht durch einen neuen Text ersetzt? Dafür lassen sich mehrere Gründe angeben. Die Geschichte des Konzils zeigt, daß die großen Texte, die vom Zweiten Vatikanum gebilligt wurden, der vorausgegangenen theologischen Arbeit zu verdanken sind. Dies ist der Fall bei den Dokumenten zur Liturgie, zur Ekklesiologie und zur Exegese. Demgegenüber aber war die Bewegung für eine Erneuerung der Moraltheologie ziemlich in den Hintergrund getreten.

Andererseits gab es äußerst wenig Moralisten beim Konzil. Die Fachtheologen unter den Bischöfen waren meist Lehrer der Exegese oder der Dogmatik gewesen. Bei der Auswahl der Periti waren die wenigen für neue Tendenzen zugänglichen Moralisten, die an der Arbeit der Vorbereitungskommissionen beteiligt gewesen waren, nicht zum Zuge gekommen. Es bedurfte einiger Zeit, bis Neuernennungen aus ihren Reihen zustande kamen. Fast unmittelbar darauf wurden diese dann ganz mit Beschlag belegt durch die Vorkämpfer an «Gaudium et spes».

Paradoxerweise hatte diese tatsächliche Entwicklung nur glückliche Folgen. Die alte kasuistische Moral ist praktisch verschwunden. Ein neuer Ausdruck für die Forderungen des Glaubens wird nun gefunden im Zusammenhang mit der Heiligen Schrift, mit dem Dogma, mit dem Leben der Kirche, kurz: durch Wiederaufnahme all der Bezugspunkte, von denen die Vorkämpfer einer moraltheologischen Erneuerung kaum zu träumen gewagt hatten.

2. Das Leben in Christus und die daraus folgenden sittlichen Ansprüche

Die Moral der Handbücher war ausgerichtet auf eine legalistische Verpflichtung, die sich auf eine kirchenrechtliche Kasuistik und bisweilen auch auf das Naturrecht gründete. Man hatte dabei eine apologetische Zielsetzung: die Philosophie der Aufklärung wieder einzuholen. Man folgte auch sakralisierenden Neigungen des Mittelalters, die das Naturrecht mit dem Evangelium gleichsetz-

ten.¹¹ Das Zweite Vatikanum greift nur äußerst wenig auf diesen Begriff zurück.¹² Dagegen sieht es die Quelle der Erneuerung der christlichen Sittlichkeit in der Heiligen Schrift.¹³

Demzufolge stellt sich sittliches Leben unter einem doppelten Gesichtspunkt dar: unter ontologischem und psychologischem Gesichtspunkt. Das christliche Leben ist in seinem Wesen Gnade Christi und Frucht des Heiligen Geistes (LG 7).¹⁴ Der moralische Anspruch wird mehr als die selbstverständliche Auswirkung eines neuen Seins verstanden, weniger als Gehorsam gegen eine von außen her auferlegte Forderung. Dennoch ist auch diese nicht überflüssig, weil das Evangelium und das göttliche Gesetz uns offenbaren, was wir sind und was wir werden sollen. «Dem Stande dieses messianischen Volkes eignet die Würde und die Freiheit der Kinder Gottes, in deren Herzen der Heilige Geist wie in einem Tempel wohnt. Sein Gesetz ist das neue Gebot (vgl. Jo 13,34), zu lieben, wie Christus uns geliebt hat» (LG 9). Das Evangelium ist «die Quelle jeglicher Heilswahrheit und Sittenlehre...» (DV 7). Gott ruft den Menschen auf, in der Geschichte des Heils und der Menschheit tätig zu werden. Dazu erschließt er ihm die seiner Bundesverheißung innewohnenden Werte. Das Zweite Vatikanum scheut sich nicht, das Wort «Gesetz» zu verwenden, aber in dem sehr weiten Sinne, in welchem Paulus vom Gesetz des Glaubens (Röm 3,27) und vom Gesetz Christi (Gal 6,2) spricht. So tritt an die Stelle der Vorstellung eines detaillierten Gesetzes die Vorstellung eines Rahmengesetzes. Vgl. LG 9, GS 22, 24, 28, 32, 38, 41, 42, 43, 48, 50, 51, 78, 89.

Jeder Extrinsezismus ist damit um so mehr ausgeschlossen, als dieses Gesetz sich nur vermittelt durch das vom Geist erleuchtete christliche Gewissen (LG 12). Das Gewissen als letzte Norm (*norma proxima*) des Handelns (GS 16, 19, DH 3), muß die Wahrheit in Treue gegen die ihm eigene Dynamik suchen (DH 3). Freilich ist es der Gefahr ausgesetzt, durch die Sünde verdunkelt zu werden (GS 16) und muß daher aktiv gebildet werden (DH 3). Das kirchliche Lehramt hat die Aufgabe, die praktischen Konsequenzen des Glaubens zu verdeutlichen (LG 25).

In dieser Hinsicht eröffnet das Konzil die Herausbildung eines neuen Stils in der Ausübung des Lehramtes. Es formuliert weder Definitionen noch Verurteilungen, sondern sucht vornehmlich die Glaubenswahrheiten ins Bewußtsein zu bringen, die einen praktischen Lebensbezug haben. Das pastorale Lehramt (GS, Anm. 1) wendet die

doktrinären Prinzipien auf die veränderlichen kulturellen Verhältnisse an. Bei der Erfüllung seiner disziplinarischen Aufgabe setzt es weniger auf die Wirkung von ins einzelne gehenden Weisungen (PC 4) als auf die Darlegung von wesentlichen Wertvorstellungen. Von dieser Basis ausgehend erwartet es von den Laien, daß sie in vielfältigen Bereichen ihre Verantwortung wahrnehmen (GS 43; ferner zum Beispiel 50).¹⁵

3. Eine Moral der Liebe

Eine Moral, die in das Koordinatenfeld von Gnade, Innerlichkeit und Wertbewußtsein eingebettet ist, kann nicht anders, als auch «Glaube, Hoffnung und Liebe, diesen drei» (1 Kor 13,13), eine beherrschende Rolle zuzuteilen. So ist auf unerwartete Weise die Voraussage gewisser Vorkämpfer der moraltheologischen Erneuerungsbewegung in Erfüllung gegangen: das christliche Ethos wird formuliert als Konsequenz aus dem Anspruch der «theologischen Tugenden».¹⁶ «Die Kirche aber wird, um die Ehre Christi bemüht, ihrem erhabenen Typus ähnlicher durch dauerndes Wachstum in Glaube, Hoffnung und Liebe und durch das Suchen und Befolgen des Willens Gottes in allem» (LG 65). Die Liebe ist im Corpus Vaticanum überall gegenwärtig, aber um uns kurz zu fassen,¹⁷ wollen wir uns in diesem Beitrag auf das 5. Kapitel von «Lumen Gentium» beschränken. Dieses stellt eine direkte Antwort auf das Schema «De ordine morali» dar, wenn es die «Moral der zwei Ebenen» verwirft und daran erinnert, daß sich die Forderungen des christlichen Ethos für alle auf die Kurzformel des Gebotes der Liebe bringen lassen. Die evangelischen Räte sind nur ein bevorzugtes Mittel, um zu diesem Ziel zu gelangen (LG 45). Diese Lehre ist überdies ein Protest gegen die pelagianischen Tendenzen der Kasuistik.¹⁸ Dies zeigt sich darin, daß sie die Agape zuallererst als Eigenschaft Gottes darstellt, an der wir aus Gnade Anteil haben (Röm 5,5, worauf LG 42 verweist): «Daher ist die erste und notwendigste Gabe die Liebe, durch die wir Gott über alles und den Nächsten um Gottes willen lieben» (LG 42). Darum gilt es, die Liebe mit Gottes Gnade zu bewahren und zur vollen Entfaltung zu bringen und «die Früchte des Geistes zur Heiligung zu zeitigen» (LG 40). «Damit aber die Liebe wie ein guter Same in der Seele wachse und Frucht bringe, muß jeder Gläubige das Wort Gottes bereitwillig hören und seinen Willen mit Hilfe seiner Gnade durch die Tat erfüllen, an den Sakramenten, vor allem

der Eucharistie, und an den gottesdienstlichen Handlungen häufig teilnehmen und sich standhaft dem Gebet, der Selbstverleugnung, dem tatkräftigen Bruderdienst und der Übung aller Tugenden widmen» (LG 42).

4. *Moral des Glaubens*

Die Hervorhebung der Liebe zieht die Hochschätzung des Glaubens wie von selbst mit sich, weil – nach Paulus (Gal 5,6) – beide zusammenwirken. Der Glaube verdankt sein Entstehen einem Anruf Christi: «Es ist das Wort des Heiles, welches den Glauben im Herzen der Nichtchristen weckt und im Herzen der Christen nährt...» «Der Glaube kommt aus der Predigt, die Predigt aber durch Christi Wort» (Röm 10,17). (PO 4) Der Auftrag zu dieser Predigt wurde den Aposteln, ihren Nachfolgern und deren Mitarbeitern anvertraut, um die Menschen so zu retten und sie in der Kirche zur Einheit zu sammeln (LG 14, AD 7,21).

Die Antwort des Menschen soll persönlich, frei und verbindlich sein. In seiner Erklärung zur Religionsfreiheit erinnert das Zweite Vatikanum daran, daß «der Mensch freiwillig durch seinen Glauben Gott antworten soll, daß dementsprechend niemand gegen seinen Willen zur Annahme des Glaubens gezwungen werden darf. Denn der Glaubensakt ist seiner Natur nach ein freier Akt, da der Mensch, von seinem Erlöser Christus losgekauft und zur Annahme an Sohnes Statt durch Jesus Christus berufen, dem sich offenbarenden Gott nicht anhängen könnte, wenn er nicht, indem der Vater ihn zieht, Gott einen vernunftgemäßen und freien Glaubensgehorsam leisten würde» (DH 10).

Indem er gläubig auf Jesus, den Urheber des Glaubens (LG 9, AG 13), schaut, geht der Mensch eine erste sittliche Verpflichtung ein:¹⁹ Dem offenbarenden Gott wird der Gehorsam des Glaubens geschuldet (vgl. Röm 16,26; ebenso 1,5; 2Kor 10,5–6). So überantwortet der Mensch sich ganz und in aller Freiheit Gott «in einem Akt vollkommener Hingabe von Verstand und Willen an den offenbarenden Gott» (Erstes Vatikanum), in einem Akt freiwilliger Zustimmung zu der von ihm ausgehenden Offenbarung (AG 5). Wir wollen noch vermerken, daß das 21. Konzil viel mehr als die intellektualistische Theologie des 19. Jahrhunderts den «inneren Beistand des Heiligen Geistes, der das Herz berührt und es auf Gott hin wendet» (DV 5), betont.

Jeder Glaube ist solch vollkommene Hinwen-

dung, ist Bekehrung, in einem besonderen Sinne im ersten Augenblick der Zuwendung zu Christus, aber auch in seiner bleibenden Dynamik (AG 13). Glauben bedeutet, sich an den anschließen, welcher «der Weg, die Wahrheit und das Leben» ist (Jo 14,6), sich abkehren von der Sünde und so dem Geheimnis des Eingetauchtwerdens in die Gnade Gottes Raum zu geben, Gottes, «der den Menschen dazu ruft, durch Christus in eine persönliche Beziehung zu ihm einzutreten». So wird der Glaube zur Quelle allen Handelns, weil er einführt in das österliche Geheimnis, weil er bewirkt, daß der alte Mensch abgelegt wird und der neue Mensch, der seine Vollendung in Christus empfängt, angezogen wird. Ein wachsender Wandel der Denkweise drängt sich auf. Der Glaube führt zur Taufe und zu den anderen Sakramenten, für die das Zweite Vatikanum die patristische Formel «Geheimnisse des Glaubens» wieder aufnimmt (LG 21).

So also ist auch die Formulierung «Moral des Glaubens» zu verstehen.¹⁹ Der Glaube verleiht nicht nur eine neue Sicht der Dinge, die zugleich ein neues Handeln einbegreift, sondern er ist ein fortwirkendes Ferment, das zur Bekehrung drängt. Diese Dynamik des Glaubens wird vom Zweiten Vatikanum immer wieder zur Sprache gebracht, wenn die Rede ist vom «sensus fidelium», der ein inneres Gespür für den Glauben bedeutet, und es sagt von ihm, daß er es ermöglicht, «den Glauben im Leben voller anzuwenden» (LG 12).

Der Geist bedient sich des Glaubens, um dem Leben der Christen – und zwar auch ihrem Leben in der Welt – neue Impulse zu geben. «Die Wiederherstellung, die uns verheißen ist und die wir erwarten, hat in Christus schon begonnen, nimmt ihren Fortgang in der Sendung des Heiligen Geistes und geht durch ihn weiter in der Kirche, in der wir durch den Glauben auch über den Sinn unseres zeitlichen Lebens belehrt werden, bis wir das vom Vater uns in der Welt übertragene Werk mit der Hoffnung auf die künftigen Güter zu Ende führen und unser Heil wirken» (LG 48).

Die Formulierung von GS 15 ist noch treffender, weil sie die gesamte Moral, die individuelle, soziale und politische, ins Auge faßt: «Dank der Gabe des Heiligen Geistes kommt der Mensch im Glauben zu Erkenntnis und innerem Einverständnis des Geheimnisses des göttlichen Ratschlusses.» Andere Passagen von GS stellen einen Kommentar dazu dar: «Der Glaube erhellt nämlich alles mit einem neuen Licht, enthüllt den göttlichen Ratschluß hinsichtlich der integralen Berufung des

Menschen und orientiert daher den Geist auf wirklich humane Lösungen hin» (GS 11). Den Beziehungen zwischen Glaube und Kultur (GS II, Kap. 2) wird eine eigene Betrachtung gewidmet. Wir wollen hier wenigstens jene besonders interessante Formulierung (GS 58) festhalten, die zeigt, wie die durch den Glauben übernommene Offenbarung das gesamte Leben des Menschen verändert, und zwar bis in den profanen Bereich hinein: «Die gute Botschaft Christi erneuert unausgesetzt Leben und Kultur des gefallenen Menschen und bekämpft und beseitigt Irrtümer und Übel, die aus der stets drohenden Verführung zur Sünde hervorgehen. Unablässig reinigt und hebt sie die Sitten der Völker. Die geistigen Vorzüge und Anlagen eines jeden Volkes oder einer jeden Zeit befruchtet sie sozusagen von innen her mit überirdischen Gaben, festigt, vollendet und erneuert sie in Christus. Schon durch die Erfüllung der eigenen Aufgabe treibt die Kirche die menschliche und mitmenschliche Kultur voran und trägt zu ihr bei; durch ihr Wirken, auch durch ihre Liturgie, erzieht sie den Menschen zur inneren Freiheit.»

Die Erklärung über die christliche Erziehung entwirft das Programm für ein bewußtes und strahlungskräftiges Leben aus dem Glauben. Im Glauben gewinnen die jungen Menschen ein Sensorium für das Lob Gottes und lernen, «ihr eigenes Leben nach dem neuen Menschen in Gerechtigkeit und wahrer Heiligkeit (vgl. Eph 4, 22–24) zu gestalten» (GE 2). So geben sie Zeugnis, für die Hoffnung, die in ihnen lebt, und nehmen teil an der christlichen Umgestaltung der Welt, dank derer «die natürlichen Werte, die in die Gesamtschau des von Christus erlösten Menschen einbezogen sind, zum Wohl der gesamten Gesellschaft wirksam werden».

Das Zweite Vatikanum ist der gleichen Versuchung erlegen wie alle Moralisten aller Zeiten, wenn es die Hoffnung nur stiefmütterlich behandelt hat. Seine Lehräußerungen zu diesem Thema sind nicht sehr ergiebig. Dennoch bilden sie eine der Leitlinien im Ethos des 21. Konzils. Diese neue Leitlinie hat bewirkt, daß die Christen mehr als bisher aufmerksam geworden sind auf die eschatologische Eigenart des Reiches Gottes (LG 48 ff) und mehr Wert legen auf das Engagement in der Welt (GS 43).

5. *Öffnung gegenüber der weltlichen Wirklichkeit und den menschlichen Werten*

Drei wichtige Lehrinhalte interessieren den Moraltheologen im besonderen:

a) Alle sittlichen Zielbestimmungen wurden früher gemessen an der Beziehung zur ewigen Seligkeit. Als Erbe der antiken Diatribe kritisierte der Traktat «De fine ultimo» aufs härteste alle menschlichen Werte, von denen er eine Konkurrenz fürchtete. Das irdische Leben erschien lediglich als eine Zeit der Prüfungen («in hac lacrimarum valle»). Der «contemptus mundi», die Weltverachtung, bestimmte – auch wenn schon mehr oder weniger umstritten – immer noch die christliche Askese und Moral. Erst etwa zwei Jahrzehnte vor dem Konzil machte sich eine Bewegung zugunsten einer «Theologie der weltlichen Wirklichkeiten» bemerkbar.

Das Zweite Vatikanum hat dieser Theologie in jeder Beziehung recht gegeben, und indem es die bis dahin thematisch nur schlecht aufgearbeitete Erfahrung des christlichen Lebens zu seiner Ausgangsbasis machte, bestätigte es, daß die Erforschung der menschlichen Werte (vgl. die Aufzählung in AA 7) nicht als etwas betrachtet werden kann, was in der Ebene der bloßen Mittel zum letzten Zweck läge (AA 7). In der Moraltheologie ist zu unterscheiden zwischen einem primären Zweck (Vergöttlichung) und einem sekundären (Vermenschlichung): GS 40, 42, 43, 57. Sechs Beweggründe werden angeführt für dieses Weltengagement: die natürliche Gutheit der Schöpfung, die Würde des Menschen, die Diakonie der Nächstenliebe, die «Zusammenfassung» aller Wirklichkeit in Christus als ihrem Haupt, sein Beispiel und die kosmische Bedeutung der Auferstehung (AA 7, GS 43, 45, 58).²⁰

b) Eine christliche Anthropologie wird skizziert in den ersten drei Kapiteln von «Gaudium et spes», worin die oftmals geäußerten Voten für einen Traktat «De homine» ihren Niederschlag gefunden haben. Diese Anthropologie wird entwickelt in drei Phasen, deren jede auch vielfältige moraltheologische Elemente enthält. Was den Aspekt der Personalität betrifft, kann man die Wiederkehr des Themas der Gottesebenbildlichkeit (GS 12) verzeichnen, das so oft als Grundlage der patristischen Moraltheologie gedient hatte. Der Mensch in seiner Freiheit (GS 17) kann zwar durch die Sünde diese Ebenbildlichkeit zerstören (GS 13), wenn er der Stimme seines Gewissens nicht folgt (GS 16) und Gott zurückweist (GS 19) statt dem

Ruf seines Schöpfers und Erlösers zu folgen (GS 22).²¹

Die Berufung des Menschen zur Gemeinschaft mit anderen Menschen ist die zweite Ebene, der die Betrachtung gilt. Das Gemeinwohl erscheint hier nicht mehr als Einengung. Es wird gebildet durch «die Gesamtheit jener Bedingungen des gesellschaftlichen Lebens, die sowohl den Gruppen als auch deren einzelnen Gliedern ein volleres und leichteres Erreichen der eigenen Vollendung ermöglichen» (GS 26). Die individualistische Ethik ist aufgegeben (GS 30). Christus ist die Vollendung der menschlichen Solidarität (GS 32), die sich durch die Liebe verwirklicht (GS 24), die auch die Feinde mit einschließt (GS 28). Die Achtung vor den Menschenrechten (GS 26, 27), das Wissen um die gegenseitige Abhängigkeit voneinander (GS 25), die soziale Gerechtigkeit (GS 29), die Mitverantwortung und aktive Beteiligung (GS 31) sind die «Hauptwahrheiten», die «Gaudium et spes» einschärft, damit alle die notwendigen Konsequenzen daraus ziehen (GS 23).

Eine dritte Dimension der Anthropologie erschließt sich in der Betrachtung über das Engagement in der «weltlichen Welt». Es bedarf der Anerkennung einer berechtigten Autonomie der irdischen Wirklichkeiten (GS 36), aber andererseits leisten Glaube und Gnade auch einen Beitrag zur Läuterung des menschlichen Handelns (GS 37). Christus ist der Zielpunkt, auf den hin die Geschichte des Heils und der Menschen konvergiert (GS 39).

c) Der zweite Teil von «Gaudium et spes» bildet einen regelrechten «Traktat über die Wertebereiche», da dort vom Leben in der Familie, in Kultur, Wirtschaft, Sozialordnung, Politik und internationalen Beziehungen die Rede ist. Die al-

ten Themenbereiche «De matrimonio» und «De iustitia» sind so aufs vorteilhafteste in einen größeren Zusammenhang eingeordnet. Da wir hier nicht ins einzelne gehen können (dies ist in den zahlreichen Kommentaren zu «Gaudium et spes» schon ausreichend geschehen), wollen wir wenigstens auf die veränderte Perspektive hinweisen:

Das allzu routinierte Aufspüren und Taxieren von Sünden ist verschwunden. Die sittlichen Werte werden nicht mehr isoliert dargestellt. Sie stehen in einem wechselseitigen Zusammenhang mit den intellektuellen, affektiven und sozialen, in einem Wort: mit den menschlichen und kulturellen Werten. Der Blickwinkel ist nicht mehr individualistisch, sondern gemeinschaftsbezogen: Man ist sich bewußt, daß es mancher Strukturreformen bedarf, damit die moralischen Forderungen in die Wirklichkeit übersetzt werden können. Ein neues Zusammenwirken zwischen Theologie und Humanwissenschaften wird skizziert. Dabei ist das Ziel nicht, wieder einen homogenen Block nach Art des Naturrechts zu schaffen, sondern es soll unterschieden werden zwischen zwei eigengewichtigen Beiträgen. Das Leben in der Familie, die Kultur und die Politik sind autonome menschliche Wirklichkeiten, die ihre Eigenständigkeit haben. Die Aufgabe der christlichen Morallehre ist es, den Gesichtspunkt des Glaubens, die Dynamik der Liebe, die Kraft der christlichen Gnade in diese Sachbereiche einzubringen, damit sie ihren tiefsten Sinn entfalten und über sich selbst hinauswachsen können.

Abkürzungen: AA = Apostolicam actuositatem, AG = Ad gentes, DH = Dignitatis humanae, DV = Dei verbum, GE = Gravissimum educationis, GS = Gaudium et spes, IM = Inter mirifica, LG = Lumen gentium, PC = Perfectae caritatis, PO = Presbyterorum ordinis.

¹ Ph. Delhaye, Dogme et morale. Un cas de fédéralisme théologique: *Seminariu* 11 (1971) 295–322, L'expérience des siècles, 296–305; J. Theiner, Die Entwicklung der Moraltheologie zur eigenständigen Disziplin (Regensburg 1970).

² Vgl. J. M. Casabo-Suque, La teología Moral en San Juan (Madrid 1970), *Disconformidad y renovación en Teología Moral*, 1–17.

³ Das Werk von J. Leclercq, L'enseignement de la morale chrétienne (Paris 1950) – dts.: Christliche Moral in der Krise der Zeit. Probleme des christlichen Moralunterrichts (Einsiedeln-Zürich-Köln 1954) – wurde durch Dekret des Sacrum Officium (Osservatore Romano, 2. Februar 1956, 1–2) «aus dem Buchhandel gezogen».

⁴ *Commissio Theologica Concilio Oecumenico Vaticano II* apparendo, *Constitutio de ordine morali* (Vatikanstadt 1961). Vgl. Ph. Delhaye, Dignité du mariage et de la famille: L'Eglise dans le monde de ce temps, t. 2, *Commentaires: Unam Sanctam*, 65 B, 387.

⁵ Der Text geht nicht ein auf die nötigen Unterscheidun-

gen. Vgl. E. Schillebeeckx, *Approches théologiques*, t. 2 (Paris 1965) 247, Le débat autour de l'éthique de situation.

⁶ «De ordine morali», Nr. 4: «Loquens autem per Filium suum, qui praecepta Decalogi, gentibus quoque naturaliter licet imperfectius innotescant, non venit solvere sed adimplere, legem naturalem restauravit, dilucidavit, perfecit, sanctificavit et ad altiorem ordinem evexit.

⁷ «De ordine morali», Nr. 5: «Continet autem ordo moralis prout per gratiam Christi apparet in lege evangelica: praescripta, vetita, permissa, consilia. Insigne eius gloriosum notaque distinctiva est via perfectionis illa christiana, qua fideles a Deo vocati in consiliorum evangelicorum observatione Christum pauperem, castum, ad mortem usque oboedientem, quam proxime sequi eique quam maxime adsimilari conantur.

⁸ Zwei Faktoren waren in dieser geschichtlichen Entwicklung wirksam: Der Minimalismus hat die Kasuisten dazu verleitet, die Zahl der «Liebesakte» zu reduzieren (Denz 2021 2105–2107, 2290). Sie haben die gegen Fénelon (*amor purus*) und die Jansenisten (Notwendigkeit einer aus-

drücklich verteidigten Liebe in jedem sittlichen Akt) gerichteten Verurteilungen zum Vorwand dafür genommen, extrem entgegengesetzte Standpunkte einzunehmen.

⁹ «De ordine morali», Nr. 15: «Nec minus cavendum est, ne simplices, adagio illo: «Ama et fac quod vis» male intellecto, falso credant non nisi unum praeceptum, videlicet: «Diliges», in christiana vita esse retinendum. Talis enim vita ad incertum quendam amoris affectum reduceretur, neglecta omnino praeceptorum observantia, contradicente ipso Domino: «Si vis ad vitam ingredi, serva mandata» (Mat. 19, 17).»

¹⁰ Mit diesem Text meint P. Hürth vor allem die erstaunliche Meinung von Vasquez verteidigen zu können, für den irgendeine Motivation aus Liebe (selbst aus bloß virtueller oder habitueller Liebe) für das sittliche Leben des Christen nicht notwendig ist. Vgl. J. Abel, L'influence de la charité sur les actes moraux dans une controverse posttridentine. (Diss. Leuven 1970.)

¹¹ Vgl. Ph. Delhaye, Permanence du droit naturel (Leuven 1967), 68 ff. Die ersten Sätze des Dekrets Gratians identifizieren praktisch das Naturrecht mit dem Gesetz des Moses und des Evangeliums.

¹² Das sehr vollständige Register von Msgr. Delacroix vermerkt nur sechs Erwähnungen des Naturrechts. Andererseits zerlegt das Konzil aber diesen hybriden Begriff in mehrere Bestandteile: Erste, in das Herz des Menschen geschriebene Gewissensprinzipien (Röm 2, 14) (GS 16, 23); Moralphilosophie und positives, von Vernunft und Gewissen bestimmtes Völkerrecht, «ius naturale gentium» (GS 79); Sittengesetze, die sich aus der Natur der Sache ergeben (AA 7, IM 11); Gebrauch der Vernunft und Berücksichtigung der Kultur bei der Erforschung der Morallehre des Evangeliums (GS 57, 59. GE 8).

¹³ Dies ist übrigens die wesentlichste Richtlinie, welche «Optatam totius» (16) zu dieser Frage gibt: «Specialis cura impendatur theologiae morali perficiendae, cuius scientifica expositio, doctrina S. Scripturae magis nutrita, celsitudinem vocationis fidelium in Christo illustret eorumque obligationem in caritate pro mundi vita fructum ferendi.» Vgl. B. Häring, La morale après le Concil (Paris 1967); J. Fuchs, Le renouveau de la théologie morale selon Vatican II (Tournai 1968).

¹⁴ Ph. Delhaye, L'Esprit Saint et la vie morale du chrétien d'après Lumen Gentium: Ecclesia a Spiritu Sancto edocta, Hommage à Mgr. G. Philips (Gembloux 1970) 432 bis 443.

¹⁵ Ich habe versucht, diesen neuen Stil des Lehramtes in einem demnächst erscheinenden Artikel genauer zu beleuchten.

¹⁶ Ich muß mich hier notgedrungen der Ausdrucksweise des 13. Jahrhunderts anschließen, doch ziehe ich die Betrachtungsweise des 12. Jahrhunderts vor, wonach es hier vor allem um dynamische Gnadengaben geht. Vgl. Ph. Delhaye, Rencontre de Dieu et de l'homme, t. 1 (Paris 1956) 119.

¹⁷ Ph. Delhaye, Le kerygme de la charité à Vatican II: Revue théologique de Louvain 1 (1970) 144–174.

¹⁸ J. Mehl, Éthique protestante et éthique catholique (Neuchâtel 1970).

¹⁹ Ph. Delhaye, L'emprise de la foi sur la vie morale: Supplément de la vie Spirituelle, Nr. 55 (1960) 375–414.

²⁰ Ph. Delhaye, Le dialogue de l'Eglise et du monde (Gembloux 1968) 113–142; ders., Bonheur et morale: Catechistes, Nr. 68 (1966) 333–352.

²¹ Ph. Delhaye, La dignité de la personne humaine: G. Baraúna, L'Eglise dans le monde de ce temps (Paris 1968) 344–368.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

PHILIPPE DELHAYE

geboren am 17. Februar 1912 in Namur, 1937 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten Gregoriana, Lille und Löwen, ist Doktor der Philosophie und Theologie, ist seit 1966 Professor an der französischsprachigen theologischen Fakultät der Universität Löwen und Dekan der Fakultät (1968–1972), Mitglied der Internationalen Theologenkommision. Er veröffentlichte u. a.: La Philosophie chrétienne au Moyen Age (Paris 1959), La Conscience morale du chrétien (1964), Le Dialogue de l'Eglise et du Monde (1969).

Walter Hollenweger

Das Suchen nach Solidarität und Authentizität in sogenannten Solidaritätsgruppen und Subkulturen

Layton P. Zimmer erzählt von einem Gespräch, das er unmittelbar nach seiner Priesterweihe mit einigen Pfarrherren gehalten hatte. «Sie baten mich, ihnen offen zu sagen, was ich vom «Sonntagmor-

gen» halte. Ich nahm meine ganze Ehrlichkeit zusammen und gab zu, daß für mich der Sonntagmorgen trotz der Augenblicke feierlicher Schönheit persönlich Hölle sei, wegen der zur Schau gestellten Fassade, die jedem einen Gefallen tun muß, auch denen, die von «Niggern» redeten, die die Armen sterilisieren wollen und eine präventive Bombardierung Rußlands mit Wasserstoffbomben befürworten. Stille, ich fürchtete, daß ich meine älteren Kollegen beleidigt hatte. Dann lächelte ein alter Priester etwas traurig. Ich faßte Mut und fragte – vermutlich zu laut –, was sie denn vom Sonntagmorgen hielten. Wieder Stille! Ein Hüstel und einer sagte: «Für mich ist dann Kirche, wenn ich mit einer kleinen Gruppe von Freunden zusammen esse. Das ist wenigstens wirklich und hilft uns weiter. Der Sonntagmorgen hilft oft niemandem, oder etwa nicht?»¹