

Konrad Hilpert

Franz Xaver (von) Linsenmann

(1835–1898)



In den Jahrzehnten, in denen Linsenmann als Universitätslehrer und Autor tätig ist, spielen sich in Gesellschaft und Kirche Entwicklungen ab, die von nachhaltiger Wirkung sind und deren Dynamik auch jene Kreise erfasst und zur Positionierung herausfordert, die abseits der Zentren existieren und die in traditionellen Milieus verwurzelt sind. Trotz Romantik hatten sich die Anfragen der Aufklärung hinsichtlich der Rolle der Vernunft und des Anspruchs der Freiheit keineswegs erübrigt. Kirchlich erzwang der Verlust von Einfluss auf den Staat und das Wirtschaftsleben die Herausbildung neuer Formen der Präsenz in der Gesellschaft und der Selbstbehauptung in einer gemischt konfessionellen Kultur. Das Wegbrechen äußerer Stützen suchte man durch größere Geschlossenheit nach innen und Anlehnung an das Papsttum nach außen auszugleichen. Abgrenzungen gegen alles Nicht-Katholische, Konflikte mit dem Regelungsanspruch des Staates, aber auch Richtungskämpfe innerhalb von Theologie und Kirche sind die Begleiterscheinungen dieses Prozesses. Sozial konfrontieren die starken und rasch eintretenden Veränderungen der Produktions-, Wohn- und Arbeitsverhältnisse mit neuen Fragen der Gerechtigkeit.

Von dieser spannungsvollen Gemengelage blieben auch der Klerus, das kirchliche Schulwesen und der Betrieb der Theologischen Fakultäten nicht verschont. Ein intelligenter und sensibler Ethiker wie Linsenmann konnte, auch wenn er nicht Partei oder kämpferischer Akteur sein wollte, sich derlei Spannungen nicht vom Leib halten, sondern fand sich unentrinnbar in sie verwickelt und durch sie herausgefordert. Diese gleichzeitig erlittene wie auch kreativ gestaltete Zeitgenossenschaft macht einen Gutteil der Bedeutung und Attraktivität dieses Tübinger Moralthologen und seines literarischen Erbes aus.

I. Leben

Franz Xaver (seit 1882: von) Linsenmann wurde am 28. November 1835 in Rottweil geboren. Die Eltern hatten einen Schuhmacherbetrieb. Die Verhältnisse, in denen er aufwuchs, waren dementsprechend bescheiden. In seinen Lebenserinnerungen schrieb Linsenmann über sein Zuhause:

»ich war das erste Kind [von insgesamt 13¹] zweier an Arbeit und an Zukunftshoffnung gewöhnter Leute, in denen Mühe und Sorge nicht den Mut lähmten, sondern anfeuerten. Besitz war nicht vorhanden, aber die Dinge lagen so, daß man mit Anwendung der gewöhnlichen Sorgfalt, wenn nicht [...] besondere Unglücksfälle eintraten, unter der Gunst der mancherlei städtischen Lebensvorteile sein Brot ehrlich verdienen konnte. Allerdings waren meine Eltern so ziemlich ganz auf sich selbst gestellt. Der Vater, einem nicht wohlhabenden Hause der Vorstadt angehörig, hatte von der nächsten Verwandtschaft wenig, von der besser situierten entfernteren Verwandtschaft keine Hilfe anzusprechen. [...] Dazu kam, daß mein Vater sich eine Frau erwählt, welche, mittellos und fremd, außerdem aber noch Protestantin, den Verwandten und Freun-

den unwillkommen war und ihrem Mann ihrerseits weder Sympathie noch Kundenschaft erwarb. Es war für meine Mutter schwer, sich allmählich durch Arbeitsamkeit und tüchtiges Wesen in Respekt zu setzen und heimisch zu werden. Auf Geld und Gunst war nicht zu bauen und nicht zu hoffen. So war die Signatur meines Elternhauses der tägliche Kampf um das Brot und um die Sicherheit der Zukunft. Am Nötigen hat es, Gott sei Dank, nie gefehlt; ja bald gehörten wir schon nicht mehr zu den eigentlich Armen. Die Arbeit und der Erwerb, an welchem auch die Mutter sich nach Kräften und fast über ihre Kräfte zu beteiligen wußte, war nicht ohne Segen. Man konnte neben dem Schuhmachergewerbe einen kleinen Landwirtschaftsbetrieb einrichten, wie er den kleinbürgerlichen Zuständen meiner Vaterstadt damals entsprach. Die Sorge für Acker und Stall fiel dabei ebenso vornehmlich der Hausfrau zu wie für Küche und Keller. [...] es war dann eben auch jeder Groschen, der über das tägliche Brot hinaus aufzuwenden war, nur mit Mühe dem täglichen Etat abgerungen, und das darf man mir wohl glauben, daß es einem jungen Menschen von einiger Seelenempfindlichkeit schwerer fällt, von dem sauer verdienten Gelde der Eltern die nötigen Bedürfnisse zu bestreiten, als von dem durch fremde Unterstützung erlangten Mitteln sogar unnötigen Aufwand zu machen.«²

Die in Kindheit und Jugend erlebte Knappheit, die sich auch in späteren Lebensphasen in anderer Weise fortsetzte, insofern von Seiten der Familie und der Verwandtschaft eine Geistliche Unterstützung erwartet wurde³, war eine Erfahrung, die Linsenmann zeitlebens prägte und nach seinem eigenen Zeugnis in Gestalt »der Wertschätzung einer unabhängigen Existenz« und »der Bereitschaft zur Hilfeleistung gegen gewisse Klassen von Armen und Notleidenden«, und korrespondierend hierzu in der Distanz zu Menschen, deren Anstrengungen ausschließlich darauf gerichtet sind, sich ein komfortables Leben zu verschaffen, zu Charaktereigentümlichkeiten wurden.⁴

Ähnlich prägend für ihn war die Beobachtung, dass sich seine protestantische Mutter nur mühsam Achtung und Respekt der ausschließlich katholischen Verwandtschaft und Umgebung des Vaters erwerben konnte, obschon sie dem Willen des Vaters, dass die Kinder katholisch erzogen werden sollten, keinerlei Hindernisse in den Weg legte.⁵ Berührungen mit evangelischer Frömmigkeit, vor allem im Zusammenhang mit Besuchen bei Verwandten der Mutter, blieben nicht aus. Aber »der Charakter des Hauses blieb katholisch, der Vater sorgte dafür, daß die Kinder die gewöhnlichen katholischen Gebete lernten und übten, hörte selbst das Nachtgebet ab, drang auf regelmäßigen Gottesdienst. Man lebte in den Überlieferungen der katholischen Familie, jedoch es war eben die wenig eifrige und feurige Religionsübung aus den Jahrzehnten des Josephinismus.«⁶ Über die nachhaltige Bedeutung dieser Erfahrungen urteilte Linsenmann in der Rückschau:

»Ich lernte doch manches mehr in der Nähe sehen, über was andere von Ferne urteilen. Die Anhänglichkeit an meine Mutter legte mir eine gewisse Pietät gegen ihre Religion als Pflicht auf. Ich fand auch vielfach bestätigt, daß einfache Bürgers- und

Landleute unter den Protestanten in religiösen Kenntnissen und Grundsätzen, ja auch in der Anwendung der letzteren im Leben manche Katholiken beschämten. Ich wurde daher in meinem Urteile vorsichtiger und lernte den bloß instinktiven Haß von der christlichen Duldung der Irrenden unterscheiden, indem ich mir oft die Frage vorlegte, was aus mir in religiösen Dingen würde geworden sein, wenn ich, was eine Zeitlang nicht außer dem Bereich der Möglichkeit lag, in der Konfession meiner Mutter getauft und erzogen worden wäre. Wer hätte mir dafür gut stehen mögen, daß ich im Laufe meiner Lebensentwicklung mich zur katholischen Überzeugung, die jetzt mein Lebensglück ausmacht, hindurchgerungen hätte? Und wie ergeht es so ungezählten Tausenden und Millionen, welche eben nicht imstande sind, den Bann der heimischen Überlieferungen und die Einflüsse der Erziehung zu durchbrechen und zu geistig selbstständigem Forschen und Denken durchzudringen.«⁷

Schon in der Volksschule fiel der junge Linsenmann als begabter Junge auf. Deshalb durfte er auf das Gymnasium seiner Vaterstadt wechseln und später auch in das den Schülern, die die Absicht haben, Priester zu werden, vorbehaltenen staatliche Konvikt am Ort einziehen. Wegen seiner Intelligenz und raschen Auffassungskraft wurde er vielfach beneidet oder sogar angefeindet; vom Konvikt berichtete er, er habe es als eine Art Gefängnis empfunden und den Eintritt in dasselbe als eine »Schickung, in die man sich eben ergeben mußte«⁸. 1874 erfolgte der Wechsel zur Universität Tübingen und der Einzug ins (zuerst noch staatliche, später der Diözese unterstellte) Wilhelmsstift. In der vergleichsweise noch jungen Tübinger Theologischen Fakultät, die vor allem durch die (seit 1818 erscheinende) »Theologische Quartalschrift« und das »Kirchenlexikon« von Wetzer und Welte (letzterer war an der Fakultät Professor für alttestamentliche Exegese und hatte zusammen mit dem Freiburger Orientalisten Wetzer die Redaktion!) renommiert war, stieß Linsenmann auf eine Reihe von Professoren, die zugleich starke Persönlichkeiten wie auch originelle Wissenschaftler waren, unter ihnen Johann Sebastian Drey, Johann Evangelist Kuhn, Carl Joseph Hefele und Moritz Aberle. Über seine Fakultät sagte Linsenmann später rühmend: »dazumal stand die Fakultät in Tübingen in hohem Ansehen. Sie galt als der Mittelpunkt des kirchlich wissenschaftlichen Lebens im Lande und darüber hinaus.«⁹

Noch Student löste Linsenmann die von Kuhn gestellte Preisaufgabe der Fakultät über die Theologie des Jansenisten Michael Bajus, auf deren Grundlage Jahre später die Promotion vollzogen wurde. Nach dem Examen folgte der Eintritt ins Priesterseminar zu Rottenburg und ein Jahr später (1859) die Priesterweihe.

Nach zwei Jahren Vikariat in Oberndorf am Neckar wurde Linsenmann als Repetent für Dogmatik ans Wilhelmsstift berufen¹⁰. Nach Jahren vergeblicher Hoffnungen auf eine akademische Anstellung insbesondere als Nachfolger von Kuhn ergab sich im Zuge von Rufabwehrverhandlungen mit dem von München umworbenen Moritz Aberle die Möglichkeit, die bisher von diesem mitbetreu-

ten Vorlesungen für Moralthologie zu übernehmen, damit Aberle sich seinem Wunsch entsprechend auf die Exegese konzentrieren konnte; vom Kirchengeschichtler Hefele musste Linsenmann außerdem die Patrologie-Vorlesungen übernehmen. Bis aus dem Extraordinarius, dem seine Stellung von vielen geneidet wurde und dessen Gehalt für die Führung eines eigenständigen Haushalts nicht ausreichte¹¹, endlich der Ordinarius für Moral- und Pastoraltheologie werden sollte, dauerte es noch einmal fünf Jahre.

Diese Stellung füllte Linsenmann dann bis ins Jahr 1889 aus, wobei er an der Last seines breiten Aufgabengebiets schwer trug und es geradezu als kränkend empfand, dass diese Vielfalt der Aufgaben ihn davon abhielt, größere literarische Pläne anzugehen:

»Das ganze Gebiet der Moral in dem von mir angenommenen Umfang, mit Einschluß aller der einschlägigen sozialen Fragen, so dann Homiletik, Katechetik, Liturgik und Pastoral im engeren Sinne sollten jedjährlich in der Vorlesung durchgemacht und doch auch literarisch vertreten werden. Wer mutet einem Mann zu, auch nur einen kleinen Teil der darauf bezüglichen neuesten Literatur genau zu verfolgen und sich geistig anzueignen!«¹²

Im Studienjahr 1887/88 musste er zusätzlich das Amt des Rektors übernehmen, nachdem er wenige Monate zuvor noch gehofft hatte, durch eine Wahl ins Domkapitel dieser Bürde zu entinnen. Trotz Scheiterns dieses Plans war Linsenmann 1889 erneut Kandidat für ein Kanonikat und nahm die Wahl auch an, einerseits im Gefühl, als Professor keine neuen Horizonte mehr aufstoßen zu können, andererseits weil das zuständige Ministerium keine Anstrengungen unternahm, ihn in Tübingen zu halten. In der Verwaltungstätigkeit in der Umgebung des schon greisen Bischofs Hefele sah er nun eine neue Lebensaufgabe, die er mit der Fortsetzung seiner Tätigkeit als wissenschaftlicher Autor für vereinbar hielt. 1895 entsandte ihn das Domkapitel als seinen Vertreter in die 2. Kammer des Württembergischen Landtags. Nach dem plötzlichen Tod des Nachfolgers Hefeles im Bischofsamt wurde er 1898 selbst zum Bischof gewählt und vom Hl. Stuhl bestätigt. Noch bevor er die Weihe empfangen konnte, setzte der Tod während eines Kuraufenthalts im württembergischen Lauterbach bei Schramberg am 21. September 1898 seinem Leben ein unerwartetes Ende.

II. Werk

1. Werke

Die unvorhergesehene Gelegenheit eines frei gewordenen Lehrgebiets ließ aus dem eigentlich auf Dogmatik hoffenden Repetenten einen Dozenten der Moral- und Pastoraltheologie werden. Dieser Wechsel des Interesses bildet sich konsequent in der literarischen Produktion Linsenmanns ab: Aus dem schon etab-

lierten Verfasser dogmengeschichtlicher Abhandlungen wird ein theologischer Ethiker, der darauf bedacht ist, dass er die aktuelle Literatur im Auge behält und mit qualitativ hochwertigen Aufsätzen in der Tübinger Quartalschrift vertreten ist, in der er seit 1863 bis zu seinem Ausscheiden aus dem Professorenamt in jedem Jahrgang – ausgenommen der Jahrgang 1888, dem Jahr seines Rektorats¹³ – mit Beiträgen vertreten ist.

Das umfangreichste Werk, an dem Linsenmann jahrelang gearbeitet und das er als sein eigentliches Lebenswerk angesehen hat¹⁴, ist sein Lehrbuch der Moralthologie¹⁵.

Zwischen 1891 und 1896 schrieb Linsenmann mit Unterbrechungen seine Lebenserinnerungen nieder. Sie waren, wenn man den Bemerkungen in ihnen selbst glauben darf¹⁶, nicht zur Veröffentlichung bestimmt, stellen aber tatsächlich einen stilistisch gut formulierten, reflektierten und aufschlussreichen Kommentar zu den theologischen, kirchengeschichtlichen und biografischen Kontexten dar, in denen sich das wissenschaftliche und berufliche Wirken Franz Xaver Linsenmanns abgespielt hat. Diese Lebenserinnerungen stehen seit 1987 der Forschung in einer mustergültigen Edition¹⁷ zur Verfügung.

Ganz in Entsprechung zum skizzierten beruflichen Weg lässt sich das gedruckte Oeuvre Linsenmanns in dogmengeschichtliche, in moralthologische und als beachtenswerte Untergruppe hiervon in sozialetische Abhandlungen einteilen.

a) Dogmengeschichtliche Beiträge

Die erste selbstständige wissenschaftliche Schrift Linsenmanns war seine Arbeit über *Michael Baius und die Grundlegung des Jansenismus*¹⁸. Sie reicht noch in die Zeit des Studiums zurück, wurde allerdings vor der Drucklegung etwa zehn Jahre später gründlich überarbeitet und in ausgiebige weitere Forschungen über die spätscholastische Theologie, den Nominalismus und den Augustinismus des 16. Jahrhunderts eingebettet. Aus diesen ausgiebigen Forschungen erwuchsen weitere umfangreiche Aufsätze über die Philosophie und Theologie des Tübinger Theologen Gabriel Biel¹⁹ sowie über die Theologie der vortridentischen Epoche²⁰.

Auch in den Jahren der Professur für Moralthologie nahm Linsenmann diese theologiegeschichtlichen Forschungen immer wieder auf, etwa bei Gelegenheit des 400-jährigen Jubiläums der Universität, für das er eine Abhandlung über den Skotisten Konrad Summenhart lieferte²¹, und bei Gelegenheit des Geburtstags des Königs von Württemberg, zu dem er als jüngstes Senatsmitglied eine Schrift zu verfassen hatte, für die er Meister Eckhart zum Gegenstand wählte²².

Auch in inhaltlicher Perspektive bedeutete der Wechsel zur Moralthologie nicht einfach eine jähe Zäsur. Vielmehr gibt es durchaus historische, und auch theologische Kontinuitäten, insoweit Linsenmann die Ursachen für Fehlent-

wicklungen der Moraltheologie seiner Zeit in dem von ihm bearbeiteten theologiegeschichtlichen Umfeld verortet. Zu diesen kritisierten Punkten gehört insbesondere die Vorstellung eines Willkür-Gottes, der an keine Vernunft gebunden erscheint, sowie die Vorstellung von menschlicher Freiheit, die durch und durch bloß subjektiv sein soll und deshalb nach bedingungsloser Unterwerfung unter die Autorität zu rufen scheint.

b) Moraltheologische Abhandlungen

Mit Ausnahme seines Lehrbuchs sind alle moraltheologischen Abhandlungen Linsenmanns in der Tübinger Theologischen Quartalschrift erschienen, meist wegen ihres erheblichen Umfangs in mehrere Folgen zerteilt. Von programmatischer Bedeutung sind vor allem diejenigen, die Alfred Miller 1912 noch einmal in einem eigenen Band herausgegeben hat²³. Die wichtigsten befassen sich mit dem Verhältnis von Gesetz und Freiheit²⁴, mit den Richtungen und Zielen der zeitgenössischen Moralwissenschaft²⁵, mit der Möglichkeit der Pflichten-kollision²⁶, mit dem Aberglauben²⁷, mit der Aufklärung als ethischer Frage²⁸ und mit der literarischen Kritik und deren wichtigsten Werkzeugen²⁹. Die Folie, auf der die entsprechenden Darlegungen Kontur und Schärfe erhalten, sind die probabilistischen Systeme und der in ihrem Gefolge mittransportierte Legalismus und Rigorismus.

Als sein eigentliches Lebenswerk sah Linsenmann aber nicht diese bis heute beachteten Abhandlungen an, sondern das 1878 veröffentlichte Lehrbuch der Moraltheologie. Über seine ursprünglichen Absichten mit diesem Buch schreibt Linsenmann in seinen Erinnerungen:

»Nun hatte ich mich aber lange besonnen, in welcher Form ich das, was ich erarbeitet zu haben glaubte, auch für weitere Kreise nützlich machen könnte. Neben dem vielen Plunder und dem ewigen Wiederkäuen der ordinären Probabilitätsmoral sollte auch noch ein Buch von etwas anderem Schlage Raum haben. Meine Neigung ging nun aber am wenigsten dahin, einen Abklatsch von dem zu geben, was allen bekannt war, und das pflegen doch sonst Lehrbücher zu sein. Ich habe mir auf mein besonderes System nie besonders viel eingebildet. Meine Anlage ging nur auf besondere Ausarbeitung einzelner wichtiger Lehrpunkte, in denen noch – mit Vergunst der herrschenden Doktoren – etwas zu machen wäre. Allein es blieb mir nichts anderes übrig, als ein ›Lehrbuch‹ abzufassen, denn höchstens dafür konnte ich damals hoffen, einen Verleger zu bekommen, weil dafür wenigstens von meinen nächsten Schülern ein bestimmter Absatz zu erhoffen war, solange ich selbst Professor war. [...] Mir lag vielmehr ein zweiter, praktischer Teil der Moral, in welchem unmittelbare Aufschlüsse an die Anforderungen des heutigen Lebens zu suchen waren, als an den theoretischen Auseinandersetzungen, welche man dem ersten, theoretischen Teil einzuverleiben pflegt. Namentlich die Abhandlungen aus dem Gebiet der rechts- und volkswirtschaftlichen Fragen schienen mir da und dort an neuere Studien anknüpfen zu müssen, nicht im Widerspruch,

sondern nur in weiterer Nutzbarmachung der Vorlagen aus der älteren scholastisch-kasuistischen Literatur.«³⁰

Von der Fachwelt, in der es schon eine ansehnliche Zahl von Lehrbüchern gab³¹, wurde Linsenmanns Lehrbuch nicht gut aufgenommen. Zunächst der Nähe zum Altkatholizismus verdächtigt³², wurde es später einfach totgeschwiegen³³. »Was man so im gewöhnlichen Sinne Erfolg nennt, hat es nicht gehabt. Es war eine etwas zu schwere Ware und weder verstand ich mich je auf die Künste der Reklame, noch konnte ich auf besondere Gunst der Verhältnisse rechnen.«³⁴ Ganz ähnlich enttäuscht zeigt sich Linsenmann auch angesichts der Rezeption seiner Abhandlungen in der Theologischen Quartalschrift: »Die Abhandlungen sind [...] so ziemlich unbeachtet vorübergegangen, höchstens, daß da und dort für Pastoralkonferenzen daran angeknüpft wurde.«³⁵

c) Thematisierung sozialetischer Fragen

In der oben zitierten Darlegung der Intentionen, die Linsenmann mit dem Verfassen seines Lehrbuchs verfolgt hat, gibt er schon deutlich zu erkennen, dass ihm die Reflexion der Anforderungen des heutigen Lebens wichtiger ist als bloß abstrakte theoretische Erörterungen. »Die soziale Frage ist nicht neu; die Alten haben sie auch schon gehabt, aber die Anwendung muß eine neue sein. Die allgemeinen Grundlagen der Moral sind gegeben; aber ich kam da allerdings ins Gedränge.«³⁶ Auch wenn er keine systematische und kohärente Theorie der Sozialreform entwickelt hat (und sich davon auch überfordert sah³⁷), handelt Linsenmann die damit zusammenhängenden Probleme in seinem Lehrbuch konsequent und ausführlich in Gestalt einer sozialetischen Pflichtenlehre ab. Die individualetische Verkürzung des sichtbaren Regelungsbedarfs kritisiert er ebenso ausdrücklich wie die pessimistische Grundstimmung, die einem fortschrittsfeindlichen Konservativismus zugrunde liege³⁸.

Darüber hinaus hat Linsenmann zu einzelnen sozialetischen Fragen solitäre Abhandlungen vorgelegt, und zwar sowohl zur sozialen Frage grundsätzlich³⁹ wie auch zu konkreten Sujets wie der Institution der Strafe⁴⁰ und dem Lotteriespiel⁴¹.

d) Beobachtung der literarischen Produktion

Linsenmann war ein ungewöhnlich fleißiger und interessierter Leser von Neuerscheinungen, die seine Forschungsgebiete und sein Fach Moraltheologie betrafen. Sprechendstes Zeugnis hierfür sind die zahlreichen umfangreichen und präzisen Rezensionen, die er bis in seine späte Zeit als Domkapitular hinein anfertigte. Die meisten dieser Rezensionen, über 100 an der Zahl, wurden für die Theologische Quartalschrift geschrieben. Auch für andere theologische Zeitschriften war er offensichtlich ein geschätzter Rezensent.⁴²

2. Die systematischen Anliegen

a) Die Notwendigkeit der Einsicht in die Vernünftigkeit und den systematischen Zusammenhang des Sittlichen

Von der zeitgenössischen Moralthologie zeichnet Linsenmann in seiner gedruckten Rede *Über Richtungen und Ziele der heutigen Moralwissenschaft* ein ungeschminktes Bild:

»Sie klebt an Formen, deren tieferen Grund und Gehalt sie nicht erfaßt; sie hält theologischen Hader und engherziges Wortgefecht für geistiges Leben, Bewegung und Fortschritt, und verletzt in fried- und lieblosen Zänkereien, Verdächtigen und Ketzergerichten das sittliche Gefühl der edleren Naturen. So geschieht es, daß die Theologie zurückbleibt und daß sie in demselben Verhältnis als ihre spekulative Kraft im Aufbau der Systeme erschläft, auch aufhört, anregend zu wirken für Entwicklung der sittlichen und sozialen Ideen; an ihrer statt sind es die Philosophen, Politiker, Nationalökonomien, welche die Ideen aufgreifen und dann in ihrer Gegendarstellung gegen die Theologie ihrerseits wieder über die rechte Linie hinausgetrieben werden. Die jeweils herrschende theologische Richtung, im Besitz ihrer Macht und vertrauend auf die Überlegenheit der Auktorität, stemmt sich der allgemeinen Kulturbewegung entgegen, und da die Außenstehenden ihre Stimme nicht hören, so läßt sie ihr Übergewicht umso härter diejenigen fühlen, welche im eigenen Lager Religion und Kulturfortschritt zu versöhnen suchen. Diese Theologie ist mächtig gegen ihr eigen Fleisch und Blut, aber ohnmächtig gegenüber den großen sozialen Fragen der Zeit.«⁴³

Der Vorwurf lautet also auf Selbstgenügsamkeit und Stumpfheit gegenüber den neuen sozialen Fragen der Gegenwart.

Hirscher, der dies in Aufnahme der Intention Sailers schon gespürt habe, sei wegen der fehlenden Konkretheit seiner Überlegungen für die praktischen Lebensaufgaben und der unübersehbaren Spannung zum überlieferten kirchlichen Lehrsystem innerhalb nur einer Generation verdrängt worden⁴⁴ von einer neuen Scholastik, die sich aber schon bald nicht mehr auf dem von Möhler vorgezeichneten Weg fortentwickelte, sondern die traditionelle kasuistische Moral der Voraufklärungszeit reaktivierte. »Diese hatte für jeden Begriff eine fertige Definition, für jede Frage eine prompte Antwort, für jede Schwierigkeit eine feine Distinktion, für jede Gewissenskrupel eine Lösung, für die Bußpraxis einen Schlüssel, der das Herz bis zu den innersten Falten aufschloß und dem bußfertigen Christen die Zunge löste.«⁴⁵

Das Problematische dieser Art von Sittenlehre besteht Linsenmann zufolge weder in den kasuistischen Entscheidungen für sich noch in der kasuistischen Behandlungsweise, auch wenn sie tatsächlich oft »eine mehr psychologische Behandlung der sittlichen Probleme in den Hintergrund«⁴⁶ drängt und zu breit und zu detailliert auf sexuelle Sünden einging, sondern in den dogmatischen Grundsätzen, auf denen sie aufruft. Linsenmann erkennt drei als besonders

verhängnisvoll: Der erste beinhaltet die strikte Trennung zwischen philosophischer und theologischer Erkenntnis mit der Konsequenz, dass

»die Vernunft für den Gläubigen aufgehört [hat], eine Quelle sittlicher Erkenntnis zu sein; wir hätten nicht in unserer eigenen sittlichen Anlage und Erkenntnis einen Maßstab für das Rechte und Gute, sobald uns in den dunkeln Gängen des Lebens nicht mehr der Faden des positiven Gesetzes zu leiten vermöchte. Daher wird unser Wahrheitsbewußtsein unsicher; was wir als Wahrheit zu besitzen glaubten, löst sich auf in bloße Wahrscheinlichkeiten, Probabilitäten; überall ist Ungewißheit, Schwanken, Zweifel.«⁴⁷

Wenn aber das Sittengesetz nicht in seiner inneren Berechtigung und Vernünftigkeit erkannt werde, so entfällt zweitens auch die Erkenntnis von dessen innerem organischen Zusammenhang und »die Gesamtsumme des Sittlichen löst sich auf in einzelne Gebote, Satzungen; die Theologie fügt sich nicht mehr in ein System, sie besteht nur noch in einzelnen, äußerlich zusammengefükten Traktaten; man operiert nicht mit Ideen, sondern mit Lehrsätzen, Definitionen und Distinktionen. Es wird die gesamte Lehre in stehende Formen gepreßt«⁴⁸ und verrechtlicht. Schließlich entsteht als Folge der unzähligen Vorschriften und deren gleichzeitigem Ungenügen für die tatsächlich vorkommenden Fragen des praktischen Lebens drittens zwangsläufig Unsicherheit, aus der als Ausweg der strengste Anschluss an eine äußere Auktorität empfohlen wird; »die Verantwortung für eine schwierige Entscheidung wird dem Einzelgewissen abgenommen; man läßt sich beraten und unterwirft sich dem Gemeinbewußtsein der Kirche, konkret gesprochen dem Beichtvater, dem kirchlichen Obern oder einem approbierten Kasuisten.«⁴⁹

In den kritisierten Punkten erkennt Linsenmann nicht nur die Gründe für das Zurückbleiben der Moralthologie hinter den Aufgaben, die die Gegenwart ihr stellt, sondern auch die tieferen Ursachen für die Emanzipation der öffentlichen Ethik, das meint beim ihm der Ethik, »die unser heutiges politisches, soziales, literarisches Leben beherrscht«⁵⁰, von »der positiven offenbarungsgläubigen Theologie«⁵¹. Zugleich ergeben sich aus dieser Kritik auch die Ziele von Linsenmanns eigenen moralthologischen Arbeiten, nämlich das Sittengesetz in seiner inneren Wahrheit und Harmonie, das heißt in seinen Beziehungen zur menschlichen Vernunft zu erkennen [s. c)], die Ethik als wissenschaftliche Ausgestaltung der biblischen Grundidee von der ethischen Freiheit zu erweisen [s. b)], und die Rolle des Gesetzes innerhalb dieses Konzepts von Freiheit und eigener Verantwortlichkeit genauer zu bestimmen [s. d)]. Ein weiteres Ziel, das sich daraus ergibt, ist das Stellungnehmen zu den großen Fragen der zeitgenössischen Sozialwissenschaft [s. e)].

Um einen derartigen, in sich kohärenten und aus sich selbst heraus verstehbaren, also systematisch-wissenschaftlichen Aufbau der sittlichen Lehren zustande bringen zu können, darf freilich Gottes Wille nicht als unberechenbarer Willkür-Wille angenommen werden, sondern muss als vernunftgemäßer Wille

vorausgesetzt werden. Nur dann kann das Ethos überhaupt durch den vernunftbegabten Menschen subjektiv erkannt und (im Sinne von Röm 12,1) Zustimmung erfahren. Hier wird deutlich, dass Linsenmanns dogmengeschichtliche Forschungen bedeutsam, ja sogar entscheidend auch für seinen Begriff von Moralthologie sind.⁵²

b) Das christliche Ethos als Ethos der Freiheit

Es ist nicht nur ein Zugeständnis an die philosophische Ethik der Aufklärung und das hinter ihr stehende neuzeitliche Verständnis vom Menschen, wenn Linsenmann die persönliche Freiheit und infolgedessen auch das Gewicht des am sittlichen Urteil beteiligten Gewissens des Einzelnen kritisch einfordert. Viel entscheidender ist für ihn, die »evangelische Grundidee von der ethischen Freiheit, wie sie zum Beispiel der Apostel ausspricht mit den Worten: ›Wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit.« (2 Kor 3,17). Die christliche Ethik ist nicht die Ethik des Absolutismus [und wie Linsenmann wenige Seiten davor sagt: des leidenden Gehorsams; K. H.], sondern der Freiheit.«⁵³

Diese Vergewisserung und Feststellung ist der zentrale Referenzpunkt von Linsenmanns gesamtem moralthologischen Denken. Er verteidigt die Freiheit ebenso gegen Missverständnisse, wie er sie anthropologisch zu bestätigen sich bemüht. Und er ist bestrebt, die von der theologischen Gegenseite so stark betonten Instanzen des Gesetzes und der Autorität in eine überzeugende Beziehung zu ihr zu setzen.

Verteidigen muss er sie gegen die nach seiner Sicht unredliche Methode der Gegenseite, die die Aporien und Auswüchse eines extremen Liberalismus (wie er auch kirchliche Zensurierungen erhalten habe) zur Diskreditierung des Bekenntnisses zur ethischen Freiheit und in Kombination damit zur Bestätigung einer ausschließlich aus gegebenen Vorschriften und Autorität orientierten Vorgehensweise benutzt. Die einseitige Betonung der Freiheit, der Libertinismus, erweise sich auch aus der Sicht des Evangeliums als falsches Extrem – genauso allerdings, wie die einseitige Betonung des Gesetzes, der Rigorismus, eine einseitige Lösung darstelle, die dem Evangelium nicht gerecht werde.⁵⁴ Gegen die reformatorische Deutung der Freiheitsbotschaft hält Linsenmann daran fest, dass im Evangelium durchaus »Bedingungen«⁵⁵ formuliert seien, »unter denen wir Anteil an seinem Reich haben«⁵⁶, aber Christus habe keinen Gesetzeskodex gegeben, sondern bloß »die allgemeinen sittlichen Ideen in verschiedener Einkleidung vorgetragen, so zum Beispiel in den Makarismen der Bergpredigt [...], in den Parabeln, Gleichnissen, Sentenzen«⁵⁷.

Anthropologisch ist die »Freiheit der Kinder Gottes« (Röm 8,21), wie sie Linsenmann zufolge das Ziel göttlichen und menschlichen Wirkens ist, eine gnadenhafte Anlage, die aber im Konkreten weiterer Entwicklung und menschlicher Erarbeitung bedarf: »Die ethische Freiheit in ihrem Vollbegriff ist nicht der Ausgangspunkt, sondern das Ziel des menschlichen Strebens. Sie ist zuerst

im Keime vorhanden, ist einer Entwicklung fähig und bedürftig, wird durch Übung befestigt und vollendet.«⁵⁸ Das Gelingen dieser Entwicklung ist allerdings nicht garantiert, weil es im Menschen selbst auch Potenziale der Zerstörung gibt und weil sich Freiheit konkret immer nur innerhalb von Grenzen realisiert, die »die Natur, die menschliche Gesellschaft, ja die eigene Tat [...], die nicht mehr ungeschehen gemacht werden kann, dem freien Willen entgegenstellt«⁵⁹.

Aus dieser Sicht ergeben sich tief greifende Konsequenzen: Das Moralsubjekt ist in seiner Erkenntnistätigkeit nicht nur auf das allen gleiche ethische Wesen angewiesen, sondern auch an soziale bzw. kulturelle Eigentümlichkeiten gebunden und von der individuellen Persönlichkeit geprägt. Infolgedessen gibt es eigentlich keine exakt gleichen Handlungslagen, weswegen jeder selbst lernen muss, richtig zu sehen⁶⁰. Das eigene Gewissen einer Persönlichkeit ist also die erste und entscheidende (nicht notwendig auch: die alleinige) Instanz, weil sich in ihr die Freiheit zur Geltung bringt. Die Findung des je Richtigen ist die Aufgabe der Vernunft.

Was aber ist dann mit dem Gesetz? Sollte es gar überflüssig bzw. theologisch durch die Botschaft Jesu überholt sein?

c) Der Begriff des Gesetzes: Berechtigung und Gefahr

Als theologischer und ethischer Begriff erscheint das Gesetz als das strikte Gegenteil von Freiheit. Diese Antinomie ist nicht aufhebbar, aber sie wird von Linsenmann ihres Entweder-oder-Charakters entkleidet und als Sowohl-als-Auch spezifiziert. Zwei Überlegungen, die beide von der neutestamentlichen Gesetzes-Theologie, insbesondere der der paulinischen Briefe ausgehen, machen das unabweisbar:

Die eine setzt bei den Metaphern der Hülle (2 Kor 3,14–18) und des Spiegels (1 Kor 13,12) sowie bei der Unterscheidung von Buchstabe und Geist (2 Kor 3,6) an und zielt auf die unaufhebbare Differenz zwischen dem sinnlich fassbaren Wortlaut und dem eigentlich Gemeinten des Gesetzes, zwischen dem Inhalt des Willens Gottes und der Form menschlichen Denkens und Sprechens, in dem er jeweils mitgeteilt wird.⁶¹ Dafür, dass es zwischen beiden einen relevanten Unterschied gibt, weiß sich Linsenmann ausdrücklich in Übereinstimmung mit der »rechten thomistischen Theologie«⁶².

Die andere setzt bei dem paulinischen Gedanken zur heilsgeschichtlichen Funktion des Gesetzes ein und spezifiziert diese als Wegweisung und Zucht. Unsere Freiheit ist nicht schon von sich her vollständig realisiert, weil es – erbsündebedingt – erkenntnismäßige und willentliche Hindernisse geben kann, die sie verstellen bzw. behindern. Infolgedessen braucht es innere Befreiung vom Irrtum und eine (ebenfalls innere) Schranke gegen Unordnung und Sünde⁶³ – und beides leistet das Gesetz.

Nach der einen Seite ist das Gesetz also bloß die äußerliche Form und die

Voraussetzung, um zu seinem eigentlichen Gehalt und dem in ihm enthaltenen Geist vorzudringen, nach der anderen die erkenntnismäßige Bedingung und willentliche Schranke. Beides dient zum Besten der sittlichen Freiheit und hat letztlich seinen Ursprung in der göttlichen Gnade. Sein Ziel ist nicht sein Erfülltwerden als solches, sondern die »Freiheit der Kinder Gottes« (Röm 8,21). Gesetz ist demnach – richtig verstanden – ein Hilfsmittel zur sittlichen Freiheit, und gerade nicht deren Negation oder Einengung.

Zu einer solchen Einengung wird das Gesetz jedoch, wenn beim Buchstaben des Gesetzes stehen geblieben, das Gesetz also als positive Satzung verabsolutiert wird. Diese Art des Verständnisses und des Umgangs mit dem Gesetz nennt Linsenmann »Legalismus«. Dessen typische Erscheinungsformen in der Moralthologie sind das Abheben auf »einzelne spitzfindige Lösungen unmöglicher und unlösbarer Probleme, unvorsichtig dargestellte und deswegen bedenkliche und missverständliche kasuistische Entscheidungen«⁶⁴ und der sogenannte Probabilismus als Methode der Lösung von Konflikten, die aus der Pflicht zur Beobachtung der verrechtlichten christlichen Sitten und Lehren resultieren (s. u.).

d) Missverständenes und Fehlentwicklungen

Von der Erkenntnis her, dass Freiheit vor dem Gesetz rangiert, eröffnet sich Linsenmann zufolge auch eine Lösungsperspektive für die beiden schwierigsten Probleme der Moralthologie, so wie sie sich ihm zu seiner Zeit präsentiert: nämlich für den Streit um die Probabilität und für die Lehre von den evangelischen Räten.

»Der Probabilismus ist seit langem das Stichwort der Moralthologen, an welchem die Parteien sich erkennen und scheiden; und es gibt namentlich seit den letzten Jahrzehnten keinen katholischen Moralisten, der nicht über den alten Streit zwischen den Systemen der Probabilität neues Licht zu verbreiten gesucht hätte, sei es in mehr geschichtlicher oder mehr dialektischer Auseinandersetzung.«⁶⁵

Entstanden ist der Probabilismus in der nachtridentinischen Zeit als Folge der Tendenzen zur Verschärfung des Verpflichtungscharakters der einzelnen kirchlichen Gesetze und einer daraus erwachsenen Kasuistik⁶⁶ für die verschiedenen Gewissensfragen. Jeder Kasuistik aber liegt die Neigung inne,

»nicht nur das äußere Werk zu überschätzen, sondern auch die Gesetze über Gebühr zu häufen, indem sie Vorschriften, welche vorher direktiv waren, als präzeptive darstellt, die Gewohnheit zum Gesetz erhebt, die Ansichten der einzelnen Autoren mit auktoritativem Ansehen umkleidet, bis schließlich für jede auch die kleinlichste Frage ein bestimmter Kanon mit gesetzlicher Verpflichtung herausgestellt wird«⁶⁷.

Damit diese Bestimmungen nicht »in eine schale Legalität« und in »eine rigoristische Gewissensfolter auslaufen«, bedarf es eines Gegengewichtes, und das ist der Probabilismus.⁶⁸ Probabilismus im weiten Sinne findet sich nach Linsenmann in jeder Sittenlehre, sofern sie sich nicht nur mit allgemeinen Grund-

sätzen zufrieden gibt, sondern sich auch mit konkreten Fällen befasst: Derartige Formeln eines faktischen Probabilismus erkennt er etwa in den Privilegien und Dispensen, »durch welche man den Konflikt des Gesetzes mit einem individuellen oder augenblicklichen Bedürfnisse löst«⁶⁹, in der Moraltheologie auch und vor allem jedoch im Begriff der Epikie⁷⁰. Während aber bei der Entwicklung der Lehre von der Epikie in der Hochscholastik nur ganz seltene Fälle im Blick gewesen seien, habe die spätscholastisch-nominalistische Theologie eine große Anzahl von Gewissensfällen geschaffen, teils angetrieben durch das Fehlen eines inneren Zusammenhangs, teils durch Darstellung der vielen Einzelbestimmungen als Ausfluss gesetzgeberischer Willkür, teils auch durch Gleichbehandlung von sittlichen, kirchenrechtlichen und rubrizistischen Einzelbestimmungen. In diesem theologiegeschichtlichen Umfeld müsse »der Probabilismus als Reaktion gegen kasuistischen Rigorismus verstanden werden«⁷¹. Seine Grundthese besagt, dass man in einem dringenden sittlichen Konflikt von dem »Rechte freier Selbstbestimmung aufgrund vernünftiger Erwägung Gebrauch machen könne, selbst auf die Gefahr hin, gegen eine Satzung zu verstoßen«⁷². Die verschiedenen probabilistischen Systeme stritten darüber, welches Maß und welche Art von guten Gründen vorhanden sein müssten, damit eine Meinung für wahrscheinlich gelten dürfe.⁷³ Jenseits dieses ausufernden Streits liegt Linsenmann daran festzuhalten, dass der Probabilismus der Anwalt des Vorrangs der Freiheit vor dem Gesetz in einem kasuistisch imprägnierten und tendenziell rigoristischen moralischen Feld ist. Gleichwohl handele es sich bei den konsequenten Ausprägungen des Probabilismus um ein Missverständnis des Theologumenons vom Gesetz⁷⁴, weil die Suche nach Meinungsäußerungen von früheren Theologen sehr viele sittliche Urteile erst zweifelhaft werden ließ und die daraus resultierenden Gewissensfälle dann nach einseitig juristischen Grundsätzen gelöst wurden⁷⁵. Die leitenden Sterne aber sind für den Christen »die ewigen und unveränderlichen Ideen der Sittlichkeit und des Rechts, welche uns in Christo geoffenbart worden sind, und die uns teils in der christlich gebildeten Vernunft selbst aufgeschlossen, teils vom kirchlichen ›Gesetz‹ oder von der theologischen Wissenschaft interpretiert werden. Nur die Alleinherrschaft des Gesetzes, der Satzung weisen wir zurück«⁷⁶.

Die Praxis der evangelischen Räte in Gestalt des Mönchtums gehört unzweifelhaft zu den ältesten und vitalsten Lebensformen der christlichen Kirche. Ihre übliche theologische Rechtfertigung, dass es in der christlichen Offenbarung zwei Gruppen sittlicher Vorschriften gebe, nämlich Gebote, die allen in gleicher Weise gegeben seien und sich auf die allen gemeinsamen Pflichten bezögen, und Räte, die nur an Einzelne ergingen und Leistungen beinhalteten, und deren Befolgung eine höhere Stufe der Vollkommenheit bedinge, aber nicht streng verpflichtend sei, solange jemand nicht »durch einen speziellen göttlichen Beruf dazu angehalten wird oder durch ein Gelübde sich selbst verpflichtet«⁷⁷, weist Linsenmann zurück. Denn die Sittenlehren Jesu seien in einer Form

gehalten, »welche es zweifelhaft läßt, ob dieselben geboten oder geraten seien«⁷⁸; jedenfalls seien sie in Gänze anderer Gestalt als die des Alten Testaments. Der Streit darüber, ob sie Gebote oder Räte seien, sei uferlos und auch durch die Gleichsetzung der Gebote mit den von der Kirche auferlegten Gesetzen nicht entscheidbar. Denn kirchliche Gesetze könnten bestenfalls die äußerste Grenze der Sittlichkeit markieren, jenseits derer die Sünde beginnt.⁷⁹ Würden sie hingegen als Inbegriff des sittlich Gebotenen, der Pflicht verstanden, dann wäre Sittlichkeit zum einen »etwas rein Negatives, ein Nichttun des Bösen, ein bloßes Vermeiden der Straffälligkeit, noch keine positive Sittlichkeit«⁸⁰, zum anderen nicht vereinbar mit den zentralen Forderungen des Evangeliums; »denn in den letztern ist enthalten die Liebe Gottes über alles und das Streben nach sittlicher Vollkommenheit«⁸¹. Außerdem weist Linsenmann auf die Gefahr hin, dass in der Konsequenz dieser Sicht die Moral sich zerspalte in »eine Moral für die Weltleute, denen es genügt, keine Todsünde zu begehen, und eine andere Moral für die Frommen und Auserlesenen«⁸². Eine derartige Aufspaltung hält Linsenmann aber für falsch, weil sie der Situation des Menschen nicht gerecht werde.⁸³ Schließlich macht Linsenmann noch auf die Spannungen im Gottesbild aufmerksam, wenn »man Gott selbst das eine Mal einen Befehl, das ander Mal einen Rat geben läßt«⁸⁴ – beides als »Offenbarung seines Willens, jenes Willens also, der uns in allem höchstes und einziges Gesetz sein soll«⁸⁵. Ein Rat ist schon im zwischenmenschlichen Verhältnis mehr als nur ein Wunsch; er wird einem anderen im Hinblick auf dessen Wohlergehen gegeben und ist auf Gründe gestützt, die erwogen und für die betreffende Sachlage als die besten erkannt wurden. Wie sollte ein Rat dann, wenn er gar von Gott kommt, weniger verbindlich sein können als ein Befehl Gottes und seine Nichtbefolgung gleichgültig sein?⁸⁶

Der Schlüssel zur Lösung liegt auch hier darin, dass die übliche Sicht bzw. Verhältnisbestimmung als inadäquat erwiesen wird: Schon bei der biblischen Rede vom Rat geht es nicht um den Gegensatz zwischen Befehl und Rat Gottes, sondern um die Unterscheidung zwischen dem Wort bzw. der allgemeinen Idee in den Gleichnisreden und Handlungen Jesu auf der einen Seite und der eigenen Ansicht des Apostels, der als Träger des Geistes diese Idee gegenüber seinen Lesern auslegt und deutet, auf der anderen. In

»Ermangelung eines bestimmten Ausspruchs vom Herrn sieht sich der Apostel zu einem Deutungsversuch einer allgemeinen christlichen Idee nach Maßgabe der bei seinen Lesern obwaltenden besonderen Verhältnisse veranlaßt und berechtigt. Es liegt also keine Offenbarung Gottes vor, welche für den speziellen Fall eine bestimmte Handlungsweise raten würde; der Apostel selbst muß auf eine allgemeine Idee zurückgreifen und dieselbe subjektiv auslegen.«⁸⁷

»Nicht viele von diesen allgemeinen sittlichen Ideen sind in der Hl. Schrift selbst so ins Einzelne ausgelegt und gedeutet; die Schrifttexte, in denen sie niedergelegt sind, lassen eine mehrfache Deutung zu, eine buchstäbliche und eine geistige.«⁸⁸ Die buchstäbliche Deutung, sofern sie überhaupt möglich ist, ist

ebenso wenig automatisch die überlegene wie das mönchische Leben in einem Kloster per se etwas sittlich Besseres als ein christliches Leben in der Welt ist. Vielmehr treten an jeden Einzelnen Gewissensfragen heran,

»schwerere an den entscheidenden Wendepunkten seines Lebens, leichtere Tag für Tag. Nur ein kleiner Teil unserer Pflichten ist durch ›Gesetze‹ umschrieben, ein großes Gebiet freier sittlicher Betätigung liegt vor uns. Jede einzelne Entscheidung aber ist folgenreich, sie wirkt zurück auf unser Inneres und dessen sittliche Verfassung und ist zugleich ein Glied in der fortlaufenden Reihe sittlicher Entscheidungen; von einer guten Tat hängen hunderte ab; es kann unmöglich für meine sittliche Verfassung indifferent sein, wie ich mich entscheide. Ich erwäge meine Kräfte, meine Verhältnisse, meine Lebensstellung; ich suche Freundesrat und ringe im Gebet nach Erkenntnis; ich erwarte Fingerzeige der göttlichen Vorsehung; niemand nimmt mir die endgültige Entscheidung ab. Die ewigen Ideen der Sittlichkeit leiten mein Nachdenken; die ›Räte‹ dienen dazu, die Situation zu beleuchten, in der ich mich befinde, und mir die Wahl zu erleichtern; die Richtigkeit meiner Entscheidung aber wird von der Güte der Gründe, die mich dazu bewegen, abhängen; die Entscheidung muß eine vernünftige sein. Was mir in einem solchen Augenblick als das wirklich Bessere erscheint, das wird mir sittliche Pflicht«⁸⁹.

»Was dem ›Geratenen‹ gegenüberliegt, ist nicht etwa bloß das Erlaubte, sondern das Gute, d. i. der Inbegriff einer Summe von Pflichten [...]«⁹⁰ Die Unterscheidung zwischen Gebot und Rat ist also abstrakt und höchstens analytisch hilfreich, aber sie besagt nichts über die sittliche Qualität einer Entscheidung im Einzelfall. Diese hängt vielmehr davon ab, dass ich das wähle,

»was mir nach moralischer Überzeugung als das Rechte erscheint, selbst wenn sich unter einem oder mehreren Gesichtspunkten das Gegenteil als das Bessere und Ideälere darstellte. Gerade hierin erkennen wir den richtigen Sinn der christlichen Lehre, die in der Unterscheidung von Gebot und Rat ihren gemeinverständlichen und praktischen, aber nicht ganz adäquaten Ausdruck gefunden hat. Wir behaupten die Freiheit und Erlaubtheit, das Gute zu wählen selbst mit Hintansetzung des Besseren; denn nur so kann es überhaupt zu einem Handeln kommen. Es muß erlaubt sein, dem Nachdenken, Unterscheiden und Prüfen einen Stillstand zu setzen, eine Entscheidung zu wagen, selbst auf die Gefahr hin, daß man nicht das Bessere und Beste treffe. Solange unsere Einsicht eine menschlich unvollkommene und getrübe ist, und solange wir nicht die Folgen einer jeden sittlichen Tat in ihrem ganzen Umfange berechnen können, solange wir nicht bloß uns selbst angehören, sondern zugleich der menschlichen Gesellschaft, solange kann uns nicht auferlegt werden, das absolut Bessere und Beste zu suchen, denn sonst würde unsere Gewissensangst kein Ende nehmen und das Bessere würde der Feind des Guten sein«⁹¹.

»Es gibt keinen anderen Lebensweg zu unserm rechten Ziele als die Nachfolge Christi.«⁹² Und die soll in Freiheit verwirklicht werden; diese stellt ihrerseits den Geist in den Vordergrund, nicht den Buchstaben.

Das reale Problem, das aber in der traditionellen Auffassung von Gebot und

Rat einen unangemessenen Ausdruck findet, ist die Kollision von Pflichten, die sich aus verschiedenartigen Lebensinteressen ergeben. Diese Kerneinsicht der umfassenden Untersuchung über das Verhältnis von Gesetz und Freiheit verteidigte Linsenmann noch einmal in einem eigenen Beitrag *Über Pflichtenkollision*⁹³ gegen eine umfangreiche Polemik, die in der Mainzer Zeitschrift »Der Katholik« erschienen war⁹⁴ und die die probabilistischen Moralsysteme als sehr wohl geeignete Instrumente zu Erlangung moralischer Gewissheit darstellte.

e) Die notwendige Ausweitung des Blicks auf die drängenden Fragen des heutigen öffentlichen Lebens⁹⁵

Bereits im Vorwort seines Lehrbuchs erklärt Linsenmann es zur »Hauptaufgabe« der »Moral für unsere Zeit«, »die Gesichtspunkte hervorzuheben, von welchen aus die oft so dringenden und brennenden Tagesfragen zu formulieren und zu lösen sind [und] die Linien zu zeichnen, an denen eine weitere Orientierung über die wichtigsten Fragen des heutigen öffentlichen Lebens zu suchen und zu finden ist«⁹⁶.

Als Grund nennt er an dieser Stelle das Entstehen von Rechtsphilosophie, Politik und Volkswirtschaftslehre als selbstständigen Wissenschaften, die von ihren Prinzipien aus jeweils eine Reihe von Erkenntnissen über ethisch-soziale Verhältnisse zutage gefördert hätten, die sowohl für das sittliche Leben des Einzelnen wie der Gesellschaft im Ganzen als auch für die theologische Ethik relevant sind.⁹⁷ In anderen Zusammenhängen werden noch zwei weitere Gründe angeführt, ein anthropologischer und ein theologischer. »Kein Mensch steht für sich allein, keiner wird aus und durch sich selbst, was er werden soll; vielmehr er ist Glied des Ganzen, wird und entwickelt sich im Zusammenhang mit dem Ganzen, nimmt teil an den Schicksalen des Ganzen.«⁹⁸ Dementsprechend sei zu unterscheiden

»zwischen dem Menschen als Einzelwesen und zwischen dem Menschen als Gattungswesen, als Angehörigen der ganzen menschlichen Gesellschaft. Diese Unterscheidung ist so tief greifend und bedeutungsvoll, daß man auf sie – in neuester Zeit – eine zweifache Behandlungsweise der Ethik gründe: Individualethik und Sozialethik. Jede Behandlungsweise für sich ist einseitig und wird der Doppelnatur des Menschen nicht gerecht; dagegen in der rechten Verbindung beider miteinander liegt die richtige Lösung der tiefsten sittlichen Probleme«⁹⁹.

Theologisch verweist Linsenmann darauf, dass bereits die frühe Kirche es als integralen Teil ihres Apostolats angesehen habe, soziale Probleme zu lösen bzw. gesellschaftliche Notstände praktisch zu lindern.¹⁰⁰

»Von unten herauf und von innen heraus sollte die Gesellschaft veredelt und gehoben werden; materielle Hilfe sollte die Brücke bilden zur geistigen Neuschaffung; materielle Kultur den Boden bereiten für die höhere Kultur des Geistes. Es ist kaum ein Gebiet der sozialen Interessen, welches die Kirche nicht ihrer Tätigkeit vindiziert; alles was zur Linderung irgendeiner Not dient, alles was zum menschenwürdigen Dasein ge-

hört; die Würde der Ehe und der Familie, die sozialen Rechte des Weibes, die Aufhebung der Sklaverei und Leibeigenschaft, Schutz der Völker gegen politische Despotie und Anarchie, Förderung aller freien Entwicklung der menschlichen Kräfte, Schule, Wissenschaft – alles nimmt die Kirche für ihre Tätigkeit in Anspruch. Sie kann sich [...] diese Aufgaben mit anderen geistigen und politischen Mächten teilen; aber sie kann nie, ohne sich selbst untreu zu werden, aus diesem Arbeitsfeld sich freiwillig zurückziehen.«¹⁰¹

Der Preis für diese notwendige Ausweitung des Blicks ist – das verschweigt Linsenmann nicht – die Aufgabe der Beschränkung »auf die bloße Kasuistik für Zwecke des Beichtinstituts«¹⁰², die er schon aus anderen Gründen [s. a)–d)] kritisiert hat.

Die Perspektivenausweitung hat erhebliche Folgen. Rein äußerlich schlägt sie sich schon in den Proportionen nieder: Der Abschnitt über die Pflichten des bürgerlich-sozialen Lebens macht fast die Hälfte des Lehrbuchs aus und ist verglichen mit den vorausgehenden Abschnitten über »die Pflichten im Bezug auf die eigene Persönlichkeit« und »die Pflichten des religiösen Lebens« der umfangreichste des der speziellen Moraltheologie gewidmeten Teils. Die Palette der Themen, die darin zur Sprache kommen, ist denkbar vielfältig und umfasst alle wichtigen Regelungsfiguren und Institutionen des Rechts und des Wirtschaftslebens, angefangen von Eigentum und Besitz, Erwerbstitel, Vertrag, Verjährung, Kapital, Schenkung, Miete und Pacht, Streik, Zins und Rente, Darlehen, Kauf, Bürgschaft, Versicherung, Schadensersatz bis hin zu Glücksspiel, Wette, Lotterie, Kredit, Lohnarbeit und Testament. Eine scharfe Trennung zwischen privatem und öffentlichem Leben findet dabei nicht statt, »da eine Reihe von sittlichen Problemen beiden Gebieten angehören und anders im Licht des Privatlebens (der Individualethik), anders in dem des öffentlichen Rechts zur Lösung kommen müssen«¹⁰³, aber nicht an zwei Orten behandelt werden, sondern »gerade an der Stelle [...], wo wir durch eine einfache logische Gedankenfolge darauf geführt werden«¹⁰⁴.

Die Eigenständigkeit der »gesellschaftlichen Aufgaben« gegenüber der Darlegung der Pflichten des Einzelnen wird gleichwohl bei der detaillierten Behandlung vieler Materien betont. Als Beispiel soll der Paragraph über »das Recht auf den Lebensunterhalt und die Pflicht des Almosens« zitiert werden, in dem Linsenmann nach der Darlegung der in der Überschrift genannten Inhalte fortfährt:

»Das Almosen ist wie der Besitz selbst nicht bloß eine Frage der individuellen, sondern zugleich der sozialen Moral. Was über die freie Wahl und Liebestätigkeit hinaus dem Einzelnen als Pflicht auferlegt werden will, muß in Beziehung gebracht werden zu den gesellschaftlichen Aufgaben bezüglich des Armenwesens und des ganzen Gebietes der öffentlichen Fürsorge. Der Einzelne hat nach dem Maße seines Vermögens Anteil zu nehmen an den gemeinsamen Pflichten der Gesellschaft gegen die Armen und Unterstützungsbedürftigen. So gewiß der Bürger im Gewissen verpflichtet werden kann zu

Abgaben für allgemeine Staatszwecke, so auch zu Abgaben für die angedeuteten gesellschaftlichen Zwecke; ja es sollte zwischen Staats- und Gesellschaftszwecken kein Unterschied gemacht werden, da die Staatsregierung überhaupt das ganze Gebiet der gesellschaftlichen Fürsorge vertritt und jede Steuer, die von den Bürgern erhoben und für Zwecke der Kultur, der Schule, der Wissenschaft verwendet wird, direkt oder indirekt auch der Unterstützung der niederen Klassen zugute kommt.

Ein nach christlichen Grundsätzen eingerichtetes Gemeinwesen kann sich seinem Begriff nach der Aufgabe nicht entziehen, die Sorge für Arme und Notleidende, für verlassene Kranke, hilflose Waisen, Heimatlose, Geisteskranke auf sich zu nehmen und zu organisieren. In Wirklichkeit verdankt aber die menschliche Gesellschaft nicht nur der Kirche die Erkenntnis von dieser sozial-sittlichen Aufgabe, sondern die Kirche ist von Anfang an selbst in die Lücke getreten, hat die Armenfürsorge unter ihre speziellen Aufgaben aufgenommen und hat gezeigt, daß sie besser befähigt war für die große Aufgabe, als die neben ihr stehenden und vergehenden politischen Gemeinwesen. Namentlich verdanken wir der Kirche den Gedanken und die Einrichtung einer organisierten Armenpflege im Unterschied von einer planlosen, willkürlichen, unwirtschaftlichen Hingabe von Mitteln der Wohltätigkeit, welche von einem falschen Ideal geleitet die Moralität mehr schädigt als befördert.«¹⁰⁵

In diesem Zusammenhang kommen dann auch die »soziale Frage« und die Höhe des Steuersatzes, die zu ihrer Lösung nötig wäre, zur Sprache.¹⁰⁶ Ähnliche genuin sozialethische und gegen eine Verengung auf die Pflichten einzelner Akteure sich abgrenzende Reflexionen finden sich auch im Kapitel zu anderen Inhalten, insbesondere im Kontext der Ausführungen zum Eigentum¹⁰⁷ (es sei Aufgabe der Gesetzgebung und einer Regierung, »die ganze soziale Bewegung so zu lenken, daß im Gedeihen des Ganzen auch der Einzelne seine Wohlfahrt findet [...]«¹⁰⁸), der wirtschaftlichen Produktion¹⁰⁹ und der unselbstständigen Lohnarbeit¹¹⁰ (»die Gesetzgebung muß eingreifen zugunsten der Sozialethik, der öffentlichen Sittlichkeit, und zwar durch solche Gesetze, welche dem wirtschaftlichen Gedeihen eines Landes eben dadurch förderlich sind, daß sie die Moralität der arbeitenden Klassen fördern. Hierher gehören Gesetze über die Sonntagsfeier, über vernünftige Beschränkung der Arbeitszeit, der Frauen- und Kinderarbeit, über Schulbesuch der Fabrikkinder, über Versorgung der Kranken und Gebrechlichen, über Unfallentschädigung u. dgl. [...]«¹¹¹).

Dass die Wahrnehmung, Formulierung und erst recht Lösung der »wichtigsten Fragen des heutigen öffentlichen Lebens«¹¹² sich nicht auf binnentheologische Erkenntnisse beschränken kann, ist Linsenmann klar bewusst. »Nur wenn die Moral sich bescheidet, von der Rechtsphilosophie, Politik, Volkswirtschaftslehre usw. zu lernen, wo diese allein kompetent sind, kann sie auch den Anspruch erheben, daß diese Wissenschaften von ihr Lehre annehmen, wo der Theologie das entscheidende Wort gebührt«¹¹³. Entsprechend äußert sich Linsenmann skeptisch zu Vorschlägen, die darauf zielen, die Kirche solle neue Formen der gesellschaftlichen Gruppierung schaffen (z. B. Arbeitervereine, in-

dustrielle Unternehmungen, klerikale Fabriken und Produktivgenossenschaften u. Ä.)¹¹⁴.

»Über die immanenten Gesetze des wirtschaftlichen Lebens, über das, was wirtschaftlich nützlich, recht und gut ist, muß die Theologie von denjenigen Wissenschaften Belehrung annehmen, welche sich mit der Untersuchung der wirtschaftlichen Gesetze berufswise abgeben, Rechts- und Volkswirtschaftslehre. Es kann zum Beispiel die Theologie nicht von sich aus den Preis bestimmen, um welchen eine Ware gerechterweise gekauft werden darf, sondern sie hat sich von der Ökonomik über den Schätzungs- oder Marktwert derselben belehren zu lassen.«¹¹⁵

III. Bedeutung/Wirkung

In einem Beitrag aus den 1980er Jahren stellte Alfons Auer seinem früheren Vorgänger auf dem Tübinger Lehrstuhl für Moraltheologie folgendes Zeugnis aus: »Er war ein gescheiter Kopf und ein begabter Schriftsteller, überdies auch ein brillanter akademischer Lehrer, der seinen Teil dazu beitragen wollte, daß der Klerus an der Spitze der geistigen Kultur stehe.«¹¹⁶ Liest man Linsenmanns Lebenserinnerungen, so tritt neben der Freude über Erfolge und Anerkennung und dem Stolz über die gehobene Stellung des akademischen Lehrers auch eine andere Seite deutlich hervor: Er erinnert sich der Anstrengungen, die er trotz andauernder Arbeit an seinen Vorlesungsunterlagen aufwenden musste, um die Aufmerksamkeit der Studenten, die im vierten Studienjahr befindlich »des Kollegssitzens müde waren«¹¹⁷, anzuregen, und klagt über den lückenhaften Kenntnisstand der Examenskandidaten.¹¹⁸ Er stöhnt förmlich über die Menge der Arbeit und die Breite seines Lehr- und Forschungsgebiets.¹¹⁹ Er sieht sich genötigt, sich gegen den Eindruck befreundeter Gelehrter zu verteidigen, er schreibe so wenig.¹²⁰ Vor allem aber leidet er ganz offensichtlich unter der Beobachtung, dass seine Arbeiten von den meisten Fachkollegen nicht zur Kenntnis genommen werden oder zutreffender: dass sie den Gang der Entwicklung des Fachs nicht wirklich beeinflussen:

»Cathrein kennt von allen meinen Arbeiten nur eine einzige Stelle, die er sich aus dem »Katholik« exzerpiert hat, wo letzterer anstatt einer Besprechung meines Buches einen Passus aus meiner Darstellung der Lehre von der Sklaverei mit Anerkennung mitteilt. Dies wäre die persönliche Seite der Sache. Daß aber von meinen Bemühungen, die schwierigen Probleme der »Jesuitenmoral« in ein richtiges Licht zu setzen, überhaupt die These der modernen Kasuistik etwas tiefer zu erfassen und zu begründen, keine Notiz genommen wird, ist für mich zwar demütigend und wenig ermutigend, ist aber noch viel mehr ein Symptom für unsere Zeitrichtung, soweit sie von den Jesuiten bestimmt wird.«¹²¹

Bei dieser Nicht-Wirkung ist es allerdings nicht geblieben. Die Reformbemühungen in der katholischen Moraltheologie des 20. Jahrhunderts ließen Linsen-

mann nicht nur als Name des letzten Vertreters der so genannten Tübinger Schule ins Gedächtnis treten, sondern machten ihn wegen seiner Kritik am Moralpositivismus und am Überborden der Kasuistik der ganzen Epoche der Neuscholastik zu einem interessanten und zurate gezogenen Autor. Maßgeblichen Anteil an dieser späten Rezeption hatten die gründlichen Arbeiten von Alfons Auer¹²², Paul Hadrossek¹²³ und – Jahrzehnte später – von Joachim Piegsa¹²⁴. Schon früher hatte Theodor Steinbüchel die Bedeutung dieses Moraltheologen erkannt, auf den er in seiner zweibändigen »Philosophischen Grundlegung der Moraltheologie« mehrfach verwies¹²⁵. Sein Plan, das Lehrbuch von Linsenmann gemeinsam mit Alfons Auer neu zu bearbeiten¹²⁶ und damit eine Alternative zu den viel verwendeten Handbüchern von Noldin, Lehmkuhl, Mausbach oder anderen anzubieten, kam durch den plötzlichen Tod Steinbüchels nicht mehr zur Ausführung. Dennoch wurde Linsenmann in der theologischen Debatte über die Rolle des Gewissens im Umfeld des Zweiten Vatikanums zu einem Autor, der bei den historischen Verweisen geradezu regelmäßig auftaucht.

Was aber ist es, was Linsenmanns Texte auch für Moraltheologen der jüngeren Generationen so wichtig erschienen ließ?

Zunächst ist es wohl das nachdrückliche Bestehen auf der Notwendigkeit der vernünftigen Einsehbarkeit der normativen moralischen Ansprüche. Dieses Bestehen geht einher mit einem ausgeprägten Vorbehalt gegen alles bloß Doktrinäre und theologisch Anmaßende. Nicht dass Linsenmann die biblischen Fundamente und das theologiegeschichtlich Gewordene gleichgültig wäre, aber das theologisch Legitime darf sich nicht darauf beschränken, was dem Buchstaben nach mit der festgelegten Tradition konsistent erscheint; und bloß leidender Gehorsam wider bessere Einsicht und eigene Freiheit ist kein Kriterium für Sittlichkeit, die – auch nach dem Zeugnis des Evangeliums – aus freien Akten besteht. Es ist die Aufgabe des Menschen, selbst durch Aktivierung seiner Vernunft die konkreten Normen des sittlichen Handelns zu erkennen. Dass es so eingerichtet ist, liegt letztlich an Gott selber, der es den Menschen überlassen wollte, »die Gesetze der ethischen Ordnung herauszustellen, zu produzieren, namentlich soweit es die bürgerliche und soziale Ordnung betrifft.«¹²⁷ Linsenmanns Zurückschrecken vor jedem Rigorismus und seine im Hinblick auf Konflikte formulierte Erkenntnis, dass »im Gebiete der sittlichen Pflichten hienieden [nie] alle Wege so plan und eben [sind], daß unser Urteil keinen Stein des Anstoßes mehr finden wird [...]«¹²⁸, wecken im Blick auf die zunehmende Komplexität vieler Handlungslagen sogar Sympathien. Aber nicht deshalb, weil sie den Verzicht auf Stringenz und existenzielle Konsequenzen ausdrücken würden, sondern deshalb und insofern, als sie Frucht der Einsicht sind, dass der subjektive Kern der sittlichen Erkenntnis von einer schematischen Normierung nicht immer und auch dann meist nur teilweise erfasst wird. Das hat seinen Grund in der Eigenart des Gewissens.

Damit sind wir bei einem *zweiten* Anliegen, in dem sich die neuere Moraltheologie mit Linsenmann in Übereinstimmung weiß, nämlich die Achtung des Gewissens der Einzelnen als der verantwortlichen Entscheidungsinstanz.¹²⁹ Das Gewissen ist der anthropologische Ort der Realisierung von Freiheit und muss deshalb ebenso gegen kasuistische Verrechtlichung und verabsolutierte Objektivitätsansprüche der Autoritäten verteidigt (dies war Linsenmanns zeitgeschichtlicher theologischer und kirchenpolitischer Kontext) wie gegen Aushöhlung durch Trivialität und Außensteuerung durch organisierte Meinung (das ist vielleicht der Gefährdungskontext heute) gestärkt werden. Anderenfalls bleibt das Gewissen ein bloßes Erfüllungsorgan gesetzlich verstandener und gesetzlich gehandhabter Vorschriften bzw. degeneriert es zu einem führungslosen Passivum, das sich nicht von Überzeugungen leiten lässt, sondern sich lediglich vorhandenen Einflüssen anpasst.

Trotz seines kraftvollen und durchgängigen Plädoyers für die subjektiv-psychologische Seite des Handelns ist Linsenmann *drittens* auch der Moraltheologe, der deutlicher als alle anderen vor ihm »eine zweifache Behandlungsweise der Ethik« unterscheidet und sie ausdrücklich als Individualethik und als Sozialethik charakterisiert und zugleich methodisch einfordert.

»Die Individualethik fasst den Menschen in seiner Einzelpersönlichkeit und in seiner individuellen Bestimmung. Jeder ist sich selbst der Nächste, lebt sein besonderes inneres Leben und trägt allein die Verantwortung für sein Tun. Alles Erdische und Zeitliche ist nur ein Durchgangspunkt zum höhern jenseitigen Ziel; alle Irdendinge sind nur Mittel für die geistig sittliche Entwicklung. [...] Die Sozialethik geht aus von der Bestimmung der Gesellschaft als solcher. Das ganze Menschengeschlecht hat solidarische Interessen, denen sich kein Einzelner entziehen darf, da er seinem Wesen nach ein ζῶον πολιτικόν ist. Wie der Einzelne von der Gesellschaft sein Dasein, seine Entwicklung (Erziehung) und seine irdische Stellung empfängt und so ein Produkt der gesellschaftlichen Zustände ist, so ist er auch für sich selbst und sein Tun der Gesellschaft verantwortlich, er kann und darf sich ihr nicht entziehen.«¹³⁰

Auch wenn in diesem Konzept die Sozialethik doch noch eine tugendethische Wendung erhält, ist durch die grundsätzliche Unterscheidung der Blick geöffnet und eine Wahrnehmungs-, Reflexions- und Regelungsverantwortung statuiert, von der das Glücken des Zusammenlebens und die Steuerung von Problemen, die viele betreffen, abhängen. Wenn gerade in diesem Zusammenhang von Linsenmann die Bedeutung des sozialwissenschaftlichen Fachwissens und die Notwendigkeit der Lernbereitschaft der Theologie betont wird, weil sonst die orientierenden Empfehlungen der Ethik ins Leere laufen müssten, so gilt das heute erst recht.

Von der Überwindung »einer rein individualistischen Ethik« hat auch das Zweite Vatikanum in der Pastoralkonstitution gesprochen.¹³¹ Es gibt noch einen weiteren sachlichen Berührungspunkt zwischen Linsenmanns moraltheologischem Schrifttum und diesem programmatischen Dokument kirchlicher

Selbstvergewisserung in dem Verhältnis der Kirche »nach außen« aus der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts: das Verhältnis zur modernen Kultur. Anstelle von scharfem Widerspruch zu jeder Kritik, die von außen kommt, und der Verdächtigung alles Neuen ist durch sämtliche Überlegungen hindurch Linsenmanns Vertrauen zu spüren, dass die säkulare Kultur, die großen sozialen Veränderungsprozesse und die modernen Wissenschaften nicht geborene Feinde und Angreifer der Kirche, der Theologie im Gesamten und der Moraltheologie im Besonderen sind: »Wenn [...] zwischen der Theologie und der fortschreitenden Entwicklung der sittlichen Ideen ein Konflikt zu Tage tritt, so ist es billig, daß auch die Theologie sich selbst prüfe, ob sie ihre Aufgabe richtig erfasse und sie zu lösen die Kraft habe.«¹³² Dieser Text aus der Antrittsvorlesung als Tübinger Ordinarius ist das Programm, das Linsenmanns kritisches Befragen der Tradition antreibt wie auch seine Bereitschaft erklärt, sich intensiv mit Themen wie Aberglauben¹³³, Aufklärung¹³⁴, Schriftstellertum und Kritik¹³⁵ auseinander zu setzen. Den innerkirchlichen Skeptikern und seinen Gegnern hält er in dieser Antrittsvorlesung geradezu pathetisch entgegen:

»Ist es Rousseau, oder sind es wirklich die Prediger der christlichen Lehre, welche in der modernen Kultur und Wissenschaft nur den sittlich-religiösen und sozialen Rückschritt der Völker erkennen? Wahrlich, es ist ein falsch verstandener Konservativismus und eine tragikomische Situation, mit unmächtigen Protesten sich neben den Strom zu stellen, dessen Wasser nach dem natürlichen Gesetze vorwärts fließen. Solche Wächter des Heiligtums wissen es nicht, wie sehr sie selbst den wahren Glauben an die christliche Offenbarung und das Vertrauen auf die weltüberwindende Kraft der christlichen Ideen untergraben. Ihnen ist es nicht genug an der Wahrheit, welche der Urheber und das Haupt unserer Kirche geoffenbart; sie setzen ihre Zuversicht auf Visionen, Zeichen und Wunder; und wenn die irdischen Dinge sich ihren Wünschen nicht fügen wollen, so rufen sie nach den göttlichen Gerichten. Zeichen am Himmel wollen sie deuten, die Zeichen der Zeit aber können sie nicht verstehen! (Mt 16,1–4)«¹³⁶

IV. Literatur

1. Ausgaben (in Auswahl)

Michael Baius und die Grundlegung des Jansenismus. Eine dogmengeschichtliche Monographie, Tübingen 1867.

Der ethische Charakter der Lehre Meister Eckhart's, Tübingen 1873.

Lehrbuch der Moraltheologie, Freiburg i. Br. 1878.

Die sociale Frage vom Standpunkte der Pastoral, in: Theologische Quartalschrift 66 (1884) 214–267.

Das ethische Problem der Strafe, in: Theologische Quartalschrift 71 (1889) 3–48 u. 235–286. Gesammelte Schriften (1. Folge). Gesammelt und hrsg. v. *Alfred Müller*, Kempten, München 1912.

2. Bibliografie

Bronner, Birgit, Franz Xaver Linsenmann (1835–1898): Verzeichnis seiner gedruckten Schriften, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 12 (1993) 261–270.

3. Biografische Zeugnisse

Franz Xaver Linsenmann: Sein Leben, Bd. 1: Lebenserinnerungen. Hrsg., eingeleitet und erläutert v. Rudolf Reinhardt, Sigmaringen 1987.

4. Sekundärliteratur

Auer, Alfons, Grundzüge des christlichen Ethos nach F. X. Linsenmann, Diss. theol. masch., Tübingen 1947.

Ders., Gesetz und Freiheit im Verhältnis von Gott und Mensch bei F. X. Linsenmann, in: Philipp Weindel, Rudolf Hofmann (Hrsg.), Der Mensch vor Gott. Beiträge zum Verständnis der menschlichen Gottbegegnung, Düsseldorf 1948, 246–263.

Ders., Franz Xaver Linsenmann (1835–1898), in: Heinrich Fries, Georg Schwaiger (Hrsg.), Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert, Bd. 3, München 1975, 215–240.

Ders., Franz X. Linsenmann, in: Neue deutsche Biographie 14 (1985) 636 f.

Feldhaus, Stephan, Linsenmann, Franz Xaver von, in: Lexikon für Theologie und Kirche 6 (3¹⁹⁹⁷) 945 f.

Franke, Siegfried, Die anthropologischen Grundlagen in der Moraltheologie von Franz Xaver von Linsenmann, Münster 1972.

Hadrossek, Paul, Die Bedeutung des Systemgedankens für die Moraltheologie in Deutschland seit der Thomas-Renaissance, München 1950.

Holzem, Andreas, Linsenmann, Franz Xaver, in: Religion in Geschichte und Gegenwart 5 (4²⁰⁰²) 382.

Kleber, Karl-Heinz, Linsenmann, Franz Xaver, in: Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon 5 (1993) 95–98.

Meier, Franz H., Die Vermittlung von Moral und Religion im moraltheologischen System Franz Xaver Linsenmanns (1835–1898). Unter besonderer Berücksichtigung der Sündenlehre, Tübingen 1977.

Piegsa, Joachim, Freiheit und Gesetz bei Franz Xaver Linsenmann, Düsseldorf 1974.

Reiter, Johannes, Modelle christozentrischer Ethik. Eine historische Untersuchung in systematischer Absicht, Düsseldorf 1984.

Rief, Josef, Zum theologischen Charakter der Moraltheologie, in: Joseph Ratzinger, Johannes Neumann (Hrsg.), Theologie im Wandel. Festschrift zum 150jährigen Bestehen der katholisch-theologischen Fakultät an der Universität Tübingen 1817–1967 (Tübinger theologische Reihe 1), München, Freiburg i. Br. 1967, 518–542.

Weiss, Otto, Alphonse de Liguori et la Théologie allemande du XIX^e siècle, in: François Bordeaux (Hrsg.), Alphonse de Liguori, pasteur et docteur. Liminaire de Jean Delumeau, Paris 1987, 183–229.

Ders., Deutsche oder römische Moral? Oder: Der Streit um Alfons von Liguori. Ein Beitrag zur Auseinandersetzung zwischen Romanismus und Germanismus im 19. Jahrhundert, Regensburg 2001.

Anmerkungen

- ¹ Franz Xaver Linsenmann: Sein Leben, Bd. 1: Lebenserinnerungen. Hrsg., eingeleitet und erläutert v. *Rudolf Reinhardt*, Sigmaringen 1987, 35.
- ² Ebd., 21–23.
- ³ Vgl. u.a. ebd., 180 u. 281.
- ⁴ Ebd., 23.
- ⁵ Vgl. ebd., 24 f.
- ⁶ Ebd., 26.
- ⁷ Ebd., 33.
- ⁸ Ebd., 70.
- ⁹ Ebd., 117.
- ¹⁰ Ebd., 158 f.
- ¹¹ Vgl. ebd., 198.
- ¹² Ebd., 281.
- ¹³ Vgl. ebd., 289.
- ¹⁴ Ebd., 241.
- ¹⁵ *Linsenmann, Franz X.*, Lehrbuch der Moraltheologie, Freiburg i. Br. 1878.
- ¹⁶ *Reinhardt* (Hrsg.), Linsenmann: Sein Leben, Bd. 1: Lebenserinnerungen, 19; vgl. ebd., 19–21.
- ¹⁷ Siehe *Reinhardt* (Hrsg.), Linsenmann: Sein Leben.
- ¹⁸ *Linsenmann, Franz X.*, Michael Baius und die Grundlegung des Jansenismus. Eine dogmengeschichtliche Monographie, Tübingen 1867.
- ¹⁹ *Ders.*, Gabriel Biel und die Anfänge der Universität zu Tübingen, in: Theologische Quartalschrift 47 (1865) 195–226, sowie: *ders.*, Gabriel Biel, der letzte Scholastiker, und der Nominalismus, in: Theologische Quartalschrift 47 (1865) 449–481 u. 601–676.
- ²⁰ *Ders.*, Albert Huspighius und sein theologischer Standpunkt. Ein Beitrag zur Charakteristik der vortridentinischen Theologie, in: Theologische Quartalschrift 48 (1866) 571–644.
- ²¹ *Summenhart, Konrad*, Ein Kulturbild aus den Anfängen der Universität Tübingen. Zur vierten Säkularfeier der Universität Tübingen im Sommer 1877. Festprogramm der Katholisch-Theologischen Fakultät, Tübingen 1877.
- ²² *Linsenmann, Franz X.*, Der ethische Charakter der Lehre Meister Eckhart's, Tübingen 1873.
- ²³ *Ders.*, Gesammelte Schriften (1. Folge). Gesammelt und hrsg. v. *Alfred Miller*, Kempten, München 1912.
- ²⁴ *Ders.*, Untersuchungen über die Lehre von Gesetz und Freiheit, in: *Miller* (Hrsg.), Gesammelte Schriften, 36–172.
- ²⁵ *Ders.*, Über Richtungen und Ziele der heutigen Moralwissenschaft, in: *Miller* (Hrsg.), Gesammelte Schriften, 173–188.
- ²⁶ *Ders.*, Über Pflichtenkollision, in: *Miller* (Hrsg.), Gesammelte Schriften, 252–289.
- ²⁷ *Ders.*, Über Aberglauben, in: *Miller* (Hrsg.), Gesammelte Schriften, 290–303.
- ²⁸ *Ders.*, Das ethische Problem der Aufklärung, in: *Miller* (Hrsg.), Gesammelte Schriften, 304–332.
- ²⁹ *Ders.*, Schriftstellertum und literarische Kritik im Lichte der sittlichen Verantwortlichkeit, in: *Miller* (Hrsg.), Gesammelte Schriften, 333–410.
- ³⁰ *Reinhardt* (Hrsg.), Linsenmann: Sein Leben, 242.
- ³¹ Linsenmann nennt die Lehrbücher von Martin, Probst, Frithoff, Hähnlein, Gury, Simar, Prunner, Schwane, Adams und Müller (ebd., 241 f.).
- ³² »Es ist, nachdem mein Lehrbuch erschienen war, ein förmlicher Jammer aufgeschlagen

worden. [...] Nach der Feindseligkeit zu schließen, mit welcher nach Erscheinen meines Buches darauf losgefahren wurde, um einmal einen Tübinger als ›Altkatholiken‹ oder Ketzler bloßstellen zu können, hatte ich auf irgendwelche Anerkennung für private Studien nicht zu rechnen, wenn ich mich über Gebiete verbreitete, auf denen es zu Auseinandersetzungen mit den ›Herren der Situation‹ kam. Denn Gründe gelten nicht gegenüber der öffentlichen Meinung.« (ebd., 241 f.)

³³ »Ich stehe jetzt vor der Erkenntnis, erstens, daß gerade in theoretischer Richtung meine Anstrengungen durchaus unbelohnt blieben und die moderne Jesuitenmoral davon nicht einmal Notiz nimmt.« (ebd., 244)

³⁴ Ebd., 244.

³⁵ Ebd., 275.

³⁶ Ebd., 242.

³⁷ Vgl. ebd., 200–202.

³⁸ Siehe u. a. *Linsenmann*, Lehrbuch, 10.

³⁹ *Ders.*, Die soziale Frage vom Standpunkt der Pastoral, in: Theologische Quartalschrift 66 (1884) 214–267.

⁴⁰ *Ders.*, Das ethische Problem der Strafe, in: Theologische Quartalschrift 71 (1889) 3–48 u. 235–286.

⁴¹ *Ders.*, Die Lotterie. Eine ethische Studie, in: Theologische Quartalschrift 68 (1886) 26–63.

⁴² Siehe dazu die entsprechende Liste in der Bibliografie von *Bronner, Birgit*, Franz Xaver Linsenmann (1835–1898): Verzeichnis seiner gedruckten Schriften, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 12 (1993) 261–270, 263–270.

⁴³ *Linsenmann*, Über Richtungen und Ziele der heutigen Moralwissenschaft, 176 f.

⁴⁴ Linsenmann gebraucht zur Charakterisierung dieses Prozesses die starken Begriffe »Umschlag« (ebd., 179) und »Reaktion« (ebd., 181).

⁴⁵ Ebd., 180.

⁴⁶ Ebd., 182.

⁴⁷ Ebd., 184.

⁴⁸ Ebd., 184.

⁴⁹ Ebd., 185.

⁵⁰ Vgl. ebd., 186.

⁵¹ Ebd., 186.

⁵² Über das Verhältnis von Dogmatik und Ethik siehe *Linsenmann*, Lehrbuch, 3.

⁵³ *Ders.*, Untersuchungen über die Lehre von Gesetz und Freiheit, 187 bzw. 186.

⁵⁴ Vgl. *ders.*, Lehrbuch, 102.

⁵⁵ Nach *Piegsa* greift Linsenmann damit auf einen Schlüsselterminus des Trienter Verfügungsdekretes zurück (can. 20: DS 1570).

⁵⁶ *Linsenmann*, Untersuchungen über die Lehre von Gesetz und Freiheit, 56.

⁵⁷ Ebd., 55 f.

⁵⁸ *Linsenmann*, Lehrbuch, 39.

⁵⁹ Ebd., 39. Zur Ausführung dieses Gedankens siehe ebd., 38–61.

⁶⁰ Vgl. ebd., 5.

⁶¹ Vgl. ebd., 4.

⁶² Ebd., 125. *Piegsa* konkretisiert als Belegstelle die Aussage in der *Summa theologica* (I–II, 106,1), dass die *lex nova* in erster Linie die Gnade sei, nicht oder erst zweitrangig ein geschriebenes Gesetz (vgl. *Piegsa, Joachim*, Freiheit und Gesetz bei Franz Xaver Linsenmann, Düsseldorf 1974, 53). Erst recht ist die situationsgemäße Konkretisierung sittlicher Normen nach Thomas eine Aufgabe menschlicher schöpferischer Vernunftaktivität (vgl. ebd., 53–56).

- ⁶³ Vgl. *Linsenmann*, Untersuchungen über die Lehre von Gesetz und Freiheit, 60–62.
- ⁶⁴ *Ders.*, Über Richtungen und Ziele der heutigen Moralwissenschaft, 182.
- ⁶⁵ *Ders.*, Untersuchungen über die Lehre von Gesetz und Freiheit, 69f.
- ⁶⁶ Vgl. ebd., 83. Zur Diskussion über die Moralsysteme seit dem 17. Jahrhundert siehe *Piegsa*, Freiheit und Gesetz, 83–101.
- ⁶⁷ *Linsenmann*, Untersuchungen über die Lehre von Gesetz und Freiheit, 84f.
- ⁶⁸ Ebd., 85.
- ⁶⁹ Ebd., 85.
- ⁷⁰ Ebd., 85.
- ⁷¹ Ebd., 87.
- ⁷² Ebd., 89.
- ⁷³ Vgl. ebd., 89–104.
- ⁷⁴ »Es kommt nur darauf an, was man unter ›Gesetz‹ versteht. Versteht man darunter die Lex aeterna, die ewigen und unveränderlichen sittlichen Ideen, die uns in der Vernunft und in der christlichen Offenbarung als Regeln unseres sittlichen Wandels gegeben worden sind, so gibt es kein Recht, gegen dieses Gesetz der Freiheit zu folgen, die Erlaubnis einer Lüge, eines Mordes, eines Meineides u. dergl. in Anspruch zu nehmen. Faßt man aber das ›Gesetz‹ im engeren Sinne, faßt man darunter die zeitliche Form, in welche die ewigen Ideen der Sittlichkeit und Gerechtigkeit durch positive Gesetzgebung eingekleidet worden sind, die Satzungen des bürgerlichen und kirchlichen Rechts, so ist ersichtlich, daß man sich diesen Gesetzesbestimmungen in einzelnen Fällen entziehen kann, ohne gegen das ewige und unveränderliche Gesetz zu verstoßen, ohne unsittlich zu handeln.« (ebd., 100f.)
- ⁷⁵ Vgl. ebd., 92–94.
- ⁷⁶ Ebd., 107.
- ⁷⁷ Ebd., 115.
- ⁷⁸ Ebd., 116.
- ⁷⁹ Vgl. ebd., 116.
- ⁸⁰ Ebd., 117.
- ⁸¹ Ebd., 117.
- ⁸² Ebd., 118.
- ⁸³ Vgl. *Linsenmann*, Lehrbuch, 17.
- ⁸⁴ *Ders.*, Untersuchungen über die Lehre von Gesetz und Freiheit, 132.
- ⁸⁵ Ebd., 132.
- ⁸⁶ Vgl. ebd., 132.
- ⁸⁷ Ebd., 133.
- ⁸⁸ Ebd., 133f.
- ⁸⁹ Ebd., 135.
- ⁹⁰ Ebd., 135.
- ⁹¹ Ebd., 136f.
- ⁹² Ebd. 139.
- ⁹³ *Linsenmann*, Über Pflichtenkollision.
- ⁹⁴ Probabilismus und probabilistische Systeme, in: *Der Katholik* 54 (1874/I) 45–57, 143–168, 283–309, 543–558 u. 682–699.
- ⁹⁵ Formulierung in Anlehnung an *Linsenmann*, Lehrbuch VI.
- ⁹⁶ Ebd., VI.
- ⁹⁷ Vgl. ebd., VI.
- ⁹⁸ Ebd., 9. Vgl. auch ebd., 510.
- ⁹⁹ Ebd., 9.

- ¹⁰⁰ Vgl. *Linsenmann*, Untersuchungen über die Lehre von Gesetz und Freiheit, 155.
- ¹⁰¹ Ebd., 155 f.
- ¹⁰² *Linsenmann*, Lehrbuch VI.
- ¹⁰³ *Ders.*, Lehrbuch, 423.
- ¹⁰⁴ Ebd., 423.
- ¹⁰⁵ Ebd., 484.
- ¹⁰⁶ Ebd., 485.
- ¹⁰⁷ Ebd., 511 f.
- ¹⁰⁸ Ebd., 511.
- ¹⁰⁹ Siehe ebd., 515–518.
- ¹¹⁰ Siehe ebd., 665–672.
- ¹¹¹ Ebd., 667.
- ¹¹² *Linsenmann*, Lehrbuch VI. In der Sache ähnlich: *ders.*, Lehrbuch, 410, 516–518 u. 673 f.
- ¹¹³ *Ders.*, Lehrbuch VI.
- ¹¹⁴ *Ders.*, Lehrbuch, 671.
- ¹¹⁵ Ebd., 504.
- ¹¹⁶ *Auer, Alfons*, Franz Xaver Linsenmann als Theologe, in: *Reinhardt* (Hrsg.), *Linsenmann: Sein Leben*, 1–10, 1.
- ¹¹⁷ *Reinhardt* (Hrsg.), *Linsenmann: Sein Leben*, 280.
- ¹¹⁸ Vgl. ebd., 280.
- ¹¹⁹ Vgl. ebd., 281.
- ¹²⁰ Vgl. ebd., 282.
- ¹²¹ Ebd., 245.
- ¹²² *Auer, Alfons*, Grundzüge des christlichen Ethos nach F. X. Linsenmann, Diss. theol. masch., Tübingen 1947.
- ¹²³ *Hadrossek, Paul*, Die Bedeutung des Systemgedankens für die Moraltheologie in Deutschland seit der Thomas-Renaissance, München 1950.
- ¹²⁴ *Piegsa*, Freiheit und Gesetz.
- ¹²⁵ *Steinbüchel, Theodor*, Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre, 2 Bde., Düsseldorf 1938, Bd. I: 23, 74 f., 246 u. 354.
- ¹²⁶ Nach *Lienkamp, Andreas*, Theodor Steinbüchels Sozialismusrezeption. Eine christlich-sozialethische Relecture, Paderborn u. a. 2000, 53.
- ¹²⁷ *Linsenmann*, Lehrbuch, 62.
- ¹²⁸ Ebd., 108.
- ¹²⁹ Explizit würdigend Bezug auf Linsenmann nimmt *Müncker, Theodor*, Die psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre (Handbuch der katholischen Sittenlehre 2), Düsseldorf 1934, 19 u. 39–42.
- ¹³⁰ *Linsenmann*, Lehrbuch, 9 f.
- ¹³¹ *Gaudium et spes*, Nr. 30.
- ¹³² *Linsenmann*, Über Richtungen und Ziele der heutigen Moralwissenschaft, 176.
- ¹³³ *Ders.*, Über Aberglauben.
- ¹³⁴ *Ders.*, Das ethische Problem der Aufklärung.
- ¹³⁵ *Ders.*, Schriftstellertum und literarische Kritik.
- ¹³⁶ *Ders.*, Über Richtungen und Ziele der heutigen Moralwissenschaft, 188.