

# Zwei wegweisende Moraltheologen des 19. Jahrhunderts im altbayerischen Raum

*Von Johannes Gründel*

Für die eigenständige Entfaltung der Moraltheologie innerhalb des altbayerischen Raumes spielen im 19. Jahrhundert zwei Theologen eine herausragende Rolle: Johann Michael Sailer und Magnus Jocham. Ihr Gedankengut geriet im Rahmen einer neuscholastischen Theologie später vorübergehend in Vergessenheit, kommt aber heute in den moraltheologischen Neuansätzen wieder zur Geltung. Auf den eigenständigen Ansatz ihrer Lehre soll hier gerade in Rückschau auf die 525-jährige Geschichte der Universität München hingewiesen werden.

## **I. Johann Michael Sailer als Moral- und Pastoraltheologe**

In der Zeit eines großen gesellschaftlichen und geistigen Umbruchs in der zweiten Hälfte des 18. und im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts zählt Johann Michael Sailer (1751–1832) – der spätere Bischof von Regensburg – zu den namhaften Persönlichkeiten unter den Theologie-Professoren der Universität Ingolstadt-Landshut. Sailer ist ein Mann, der sich mit den geistigen Strömungen seiner Zeit, besonders mit Immanuel Kant und seiner Philosophie, auseinandersetzt. Seine Rechtgläubigkeit wurde aufgrund innerkirchlicher Intrigen mehrmals in Zweifel gezogen. 1751 in Aresing bei Schrobenhausen geboren, studiert er Philosophie und Theologie an der Universität in Ingolstadt und wird 1775 zum Priester geweiht. Bereits 1780 lehrt er als zweiter Professor für Dogmatik an der Theologischen Fakultät in Ingolstadt, wird aber ein Jahr später als »Obskurant« entlassen. 1784 trägt man ihm an der Hochschule in Dillingen die Professur für Pastoral und Ethik an; aber auch hier wird er ein Opfer von Intrigen und darum 1794 »unter dem Verdacht des Illuminatismus und der Aufklärerei«<sup>1</sup> des Amtes enthoben. Schließlich übernimmt er 1799 an seiner Heimatuniversität Ingolstadt – ein Jahr vor deren Umsiedlung nach Landshut – die Professur für Moraltheologie und Pastoraltheologie. In Ingolstadt und ab 1800 in Landshut lehrt er Moral- und Pastoraltheologie bis zum Beginn seiner Laufbahn in der kirchlichen Hierarchie. 1821 wird er ins Domkapitel von Regensburg berufen, 1822 zum Bischof geweiht und zum Koadjutor ernannt, 1825 zum Dompropst und Generalvikar und 1829 schließlich zum Bischof von Regensburg berufen. Zuvor war 1819 seine Ernennung zum Bischof von Augsburg am Widerstand seiner Gegner in der Kurie gescheitert.

Sailer geht es besonders um jene theologischen Fragen, die angesichts der Aufklärung im Bereich der Geisteswissenschaften, vor allem aber auch durch die Transzendentalphi-

---

<sup>1</sup> Vgl. R. Adamski, Sailer, in: LThK<sup>2</sup> IX (1964) 214.

losophie Kants, eine wesentliche Bedeutung erhalten hatten. Innerhalb der katholischen Theologie wurde gerade im 19. Jahrhundert die Aufklärung weithin negativ kritisch beurteilt. Man sah darin eine Auflehnung gegen Offenbarung und Übernatur, eine Auflösung christlicher Begriffe und eine moralische Verflachung. Viele befürchteten durch die Übernahme aufklärerischen Gedankenguts eine rationalistische Verengung der christlichen Lehre und deuteten sie darum als Reformsucht auf religiös-praktischem Gebiet. Gerade auf diesem Hintergrund erhält die Auseinandersetzung Sailers mit einigen Positionen Kants auf katholischer Seite eine wegweisende Bedeutung. Sailer ist eine entscheidende Wende in der Moralthologie zu verdanken<sup>2</sup>.

Im dreibändigen »Handbuch der christlichen Moral« (1817), dem größten systematischen Werk Sailers, steht als oberstes Ziel der Sittenlehre die Rückführung des Menschen zu Gott. Mit der Darstellung der Bösen als der Gott entthronenden und sich selbst in den Mittelpunkt setzenden Selbstsucht wird zunächst jener Weg gezeigt, der zu einer »heillosen« Situation des Menschen geführt hat. Diese aber soll überwunden werden durch jenen Weg zu Gott, der als Folge der Bekehrung den Menschen zur Wiedervereinigung mit Gott führt. Der Dreischritt der großen Stadien der Heilsgeschichte – Abfall, Erlösung und Vollendung – schlägt sich auch im Aufbau der Moralthologie Sailers nieder: das sittliche Verderben, die Bekehrung und ihre Festigung und Vertiefung durch die Herrschaft des Heiligen. Sailers Handbuch der Moral ist keine Pflichtenlehre, keine statische Normenmoral, keine Tugendlehre, aber auch keine am Dekalog orientierte negativ geprägte Gebotsmoral; sie ist wesentlich Bekehrungsmoral. Es geht um die Antwort des Menschen auf das Heil schaffende und Heil anbietende Tun Gottes. Das ist der eigentliche Inhalt der Sailer'schen Moralthologie<sup>3</sup>. Das Neuartige in der Darstellung Sailers besteht darin, daß er sich von den zeitgenössischen Moraltraktaten distanziert, die vorwiegend kasuistische Traktatdarstellungen einzelner Pflichten und Sünden waren. Sailer hingegen versucht eine genetische Darstellung der christlichen Sittenlehre, wobei der Bekehrung und dem Gewissen als konstruktiven Elementen seine besondere Aufmerksamkeit gewidmet ist. Sailer distanziert sich hier von jenen im Fahrwasser zeitgenössischer Philosophie schwimmenden Philosophen und unterstreicht den theozentrischen Charakter der Bekehrung. Bekehrung ist der Schlüssel für die religiöse Erneuerung des Christentums schlechthin. Sie allein führt zu einem lebendigen Christentum und zur Lebensgemeinschaft mit Christus – Christus nicht als idealer Verkünder der Vernunftreligion und Bringer letzter Lebensweisheit, sondern als Erlöser. Damit bleibt die Bekehrungslehre Sailers christozentrisch geprägt.

Der Gedanke der Bekehrung wird zum tragenden Strukturprinzip seiner Moral. Zwar sprechen auch die meisten zeitgenössischen Moralthologen in ihrer Doktrin von der Bekehrung als Umkehr des Menschen zu Gott. Sailer jedoch legt den Akzent in besonderer Weise auf den Gnadeneruf Gottes zur Bekehrung: Der Gedanke der Bekehrung wird damit theologisch fundiert. Bekehrung ist ein Werde- und Wachstumsprozeß; der Mensch muß

<sup>2</sup> Vgl. hierzu die Arbeit von Barbara Jendrosch, *Johann Michael Sailers Lehre vom Gewissen*, Regensburg 1971.

<sup>3</sup> Vgl. Heinz Joachim Müller, *Die ganze Bekehrung. Das zentrale Anliegen des Theologen und Seelsorgers Johann Michael Sailer*, Salzburg 1956, 302.

sich auf die große Umkehr vorbereiten – auf die Wiedergeburt durch Gottes Gnade. Das gesamte christliche Leben steht so für Sailer unter dem Gnadenanspruch der Bekehrung<sup>4</sup>.

Diese heilsgeschichtliche Schau gründet bei Sailer zugleich auch auf dem lebendigen Bezug seiner Moral zur Pastoral. Der Begriff Bekehrung bildet somit die Brücke zwischen den beiden noch nicht so stark voneinander getrennten Fächern der Moraltheologie und Pastoraltheologie, die ja Sailer als Lehrer beider vertritt. Das Originelle seines moraltheologischen Werkes liegt im Aufbau seiner Moral, in der positiven Ausrichtung und kraftgeladenen lebendigen Sprache. Dagegen fehlt bisweilen die begrifflich klare Präzision. Ein weiterer Nachteil seiner Konzeption ist, daß im Zusammenhang mit der Wiedergeburt der Gesinnung und mit der Bekehrung der sakramentale Charakter christlichen Glaubens und Lebens nicht hinreichend zum Tragen kommt. Dies sollte später bei Magnus Jocham in dessen Moraltheologie geschehen. Sailer behandelt die Buße zwar vornehmlich als eine Tugend des Menschen; doch dem Bußsakrament widmet er keine besondere Aufmerksamkeit. Es fällt auch kaum ein Wort über die Taufe als dem grundlegenden Faktum der ersten Bekehrung schlechthin. Diese Heilswirklichkeiten werden für ihn einfach vorausgesetzt, aber für den Aufbau der sittlichen Lebensführung nicht hinreichend berücksichtigt<sup>5</sup>.

Der Gedanke der Bekehrung zur Gotteskindschaft beinhaltet zwar auch eine Bekehrung zum »Brudersinn« (Moral I, 510). Sailer übernimmt in diesem Zusammenhang von Johannes Chrysostomos die Mahnung: »So erhalte auch Du, den Gott zu einem geistlichen Salz gemacht hat, die verdorbenen Gliedmaßen, das ist, deine tätigen Brüder; laß die Trägen nicht in Fäulnis übergehen und vereinige sie wieder mit dem ganzen Leibe der Kirche. Darum hat dich Gott einen Sauerteig genannt«<sup>6</sup>. Doch kommt die Idee der Heilssolidarität des Christseins und der Kirche nicht hinreichend zur Sprache. Der sozial-schädliche Aspekt von Schuld und Sünde ist bei Sailer schwach entwickelt. Einschlußweise ist Bekehrung bei ihm stets auch Bekehrung zum Reiche Gottes, damit aber auch zur Gemeinschaft. Während die Aufklärungsmoral aus der Kirche eine bloße Tugendgesellschaft oder einen ethischen Staat zu machen versuchte und die Sakramente als »Tugendanstalten oder ethische Erziehungsmittel« ansehen wollte, hat Sailer grundsätzlich das Bußsakrament nicht bloß als Hilfe zum sittlichen Leben, sondern auch als Sakrament der Versöhnung mit Gott und der wiedererlangten Kindschaft angesehen. Dennoch liegt bei ihm der Akzent auf der Position des Menschen, auf dem »opus operantis«, d.h. auf den sittlichen Bedingungen des Menschen im Rahmen der Bekehrung.

Anliegen für Sailer bleibt es, eine Gott entfremdete Welt wieder zum Heil zurückzuführen. Eine diesseits gerichtete Humanisierung der Menschheit erscheint ihm als die tiefste Zeitkrankheit, ein sich selbst vergötternder Anthropozentrismus, der die Veredelung und Verbesserung der Menschheit im Alleingang versucht. Insofern prangert Sailer die Selbstsucht als Grundübel seiner Zeit und als Ursache allen Verderbens an<sup>7</sup>. Er möchte eine Moral für Menschen schreiben, »wie sie sind«. Als Gebot der Stunde gilt für

<sup>4</sup> Müller 11.

<sup>5</sup> Müller 305.

<sup>6</sup> Zitat nach Müller 296 Anm. 296.

<sup>7</sup> Müller 299.

ihn die Abkehr von der Sünde und die Hinkehr zu Gott – das meint Bekehrung. Gerade in den Wirren philosophischer und theologischer Systeme, in der Ausweglosigkeit menschlichen Versagens, in den Schrecken der Kriege und Revolutionen sieht er das Heil allein in der Rückkehr zu Gott, den die Menschen verlassen haben. Diese Rückkehr ist nicht als unpersönliche kalte Pflicht zu verstehen, sondern als Heimkehr zum Vater, als personale Bekehrung, die eine neue grundlegende Stellungnahme zu Gott beinhaltet und die Annahme des verkündeten Reiches Gottes bedeutet. Dementsprechend versucht Sailer auch eine Neuorientierung der Pastoral aus der aufklärerischen Erstarrung zu einer neuen, vertieften Berücksichtigung der positiven Offenbarungswahrheiten. Ziel der Pastoral ist für ihn, die Bedeutung und Durchführung der Bekehrung in die Wege zu leiten. Insofern vermittelt sein Handbuch der christlichen Moral eine Darlegung des Weges des Menschen hin zur Wiedervereinigung mit Gott, nachdem er sich zuvor vom Bösen und von der Selbstsucht gefangen nehmen ließ, damit aber Gott entthront und sich selbstsüchtig zum Mittelpunkt gesetzt hat.

In seiner Moraltheologie spielt weiterhin der Begriff des Gewissens eine entscheidende Rolle. Sailer sieht im Gewissen den Grundbegriff für den Aufbau seiner Moral. Das Gewissen ist eine aktuelle Funktion der personal-sittlichen Entscheidung des Menschen, es ist »das eigentliche, personale Konflikterleben«<sup>8</sup>. Bereits in seinem moralischen Erstlingswerk, in der Glückseligkeitslehre, kommt Sailer auf die Position des Gewissens zu sprechen. Sein langjähriger Lehrer und Förderer Benedikt Stattler vertrat einen gewissen Eudämonismus, von dem sich Sailer in der Glückseligkeitslehre absetzt. Es ist gewissermaßen die Nahtstelle, wo im Denken Sailers unter dem Eindruck von I. Kant eine Abkehr vom Eudämonismus des Aufklärungsdenkens erfolgt. Während bei Stattler die Lehre von Lust und Unlust – die den Willen bewegenden Kräfte – Voraussetzung für dessen philosophische Gewissenlehre bleibt, gibt Sailer unter dem Eindruck von Kant diesen Ansatz auf. Vielmehr versucht er zu zeigen, wie gerade im Vernunftgesetz und in dem darin offenbar werdenden absoluten Anspruch des Sittlichen auch der Anspruch Gottes zum Ausdruck kommt. Damit aber wird innerhalb der Moraltheologie der personale und der rationale Gedanke Grundlage für das klassische Paradigma einer dynamischen Moraltheologie.

Bezüglich der Anthropologie Sailers und der Gewissenlehre ist zunächst die Unterscheidung zwischen Verstand und Vernunft zu beachten. Für Sailer bearbeitet der Verstand den Stoff des Erkennens, den die Sinne liefern. Er versucht, unter der Mannigfaltigkeit eine Einheit zu erstellen. Er bildet Vorstellungen, Begriffe und Urteile. Die Vernunft hingegen kann nicht auf der Sinnes- und Verstandeswelt ruhen, sondern wird über die Sinnenwelt hinaus bis zur höchsten Einheit hin weiterfragen. Das Handbuch der Moral und die Anthropologie Sailers verstehen sich wesentlich von der Vernunft und von der Freiheit her. Insofern sind Vernunft und Freiheit Wesensmerkmale des menschlichen Seins; sie sind vorgegeben und bedürfen keines Beweises. Aus ihnen leitet sich die Sittlichkeit des Menschen her<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> Vgl. Jendrosch 31.

<sup>9</sup> Vgl. Jendrosch 174.

Für Sailer ist das Gewissen nicht nur ein sittliches, sondern ein unmittelbar religiöses Organ; denn die Sittlichkeit konvergiert auf die Religion hin. Gerade im Gewissen sieht Sailer den wesentlichen Vorzug des Menschen gegenüber der Tierwelt; es ist das göttliche Prinzip, das den Menschen über die ganze Natur und Tierwelt erhebt. »Denn wie der heilige Geist als innwohnendes principium zur ursprünglichen Menschennatur, insofern sie Gottes noch unverderbtes Ebenbild war, gehörte: so ist in der jetzigen Menschennatur die Stimme des Gewissens, als Nachhall des ewigen Wortes, das sich in der Menschennatur ausspricht, das *Höchste*, das uns gelassen oder wiedergegeben ist, der *Grundkeim* aller Religion und Tugend«<sup>10</sup>. Im Gewissen vollzieht sich die Verbindung der Menschheit mit Gott. Auch nach dem Abfall von Gott bleibt das Gewissen weiterhin Bote Gottes dafür, daß wir ein göttliches Geschlecht sind. Die Rückführung der Sittlichkeit auf Vernunft und Freiheit ist aber für Sailer nur eine vorletzte Aussage, die den fragenden Geist des Menschen nicht befriedigt. Der Mensch muß noch hinter Vernunft und Freiheit, hinter sein Selbstbewußtsein, hinter die Natur zurückfragen; er darf nicht auf halbem Weg stehenbleiben. Was ist die Natur, woher kommt sie, woher kommst du selbst, wozu ist dies alles gegeben? Es ist die Frage nach einer außerhalb des Menschen liegenden ersten Ursache und einem letzten Zweck der Sittlichkeit. Das ist für Sailer »wahre Philosophie«. Dies legt er in seinem Handbuch der Moral im Kapitel »Philosophie aller Moral« (I, 31ff) dar.

Gerade die Forderung einer Autonomie der Moral gegenüber der Religion, wie sie Sailer bei Kant erblickt, wird für ihn Anlaß, demgegenüber mit Nachdruck zu betonen, daß das Gesetz, das den freien Willen des Menschen bindet und das er im Gewissen erfährt, als Gesetz Gottes aufzufassen ist. Sailer geht es um die Theonomie der Moral. Darum betont er: »Man soll das Gesetz der Vernunft als ein Gesetz Gottes ansehen, ich sage ungleich mehr: das sog. Vernunftgesetz ist ein wahres, wirkliches Gesetz Gottes, ist göttliches Gesetz und zwar göttlich nach Abkunft, Inhalt, Zweck« (Mor I, 39). Während für Kant die Autonomie des Willens oberstes Prinzip der Sittlichkeit bleibt entsprechend dem kategorischen Imperativ: »Nicht anders zu wählen als so, daß die Maximen seiner Wahl in demselben Wollen zugleich auch als allgemeines Gesetz mitbegriffen seien«, und Kant Freiheit als die eigene Gesetzgebung der reinen und als solchen praktischen Vernunft ansieht, erblickt Sailer im Gesetz Gottes den göttlichen Willen, der den Menschen bindet. Nicht die Vernunft im Menschen ist die gesetzgebende Macht, sondern das Bewußtsein Gottes. Der Mensch gibt sich nicht selbst seine Gesetze, sondern steht unter dem bindenden göttlichen Willen<sup>11</sup>.

Während Kant eine solche Aussage als Heteronomie ansehen würde, weil die Vernunft des Menschen ihn bereits bindet und nicht noch einmal von Gott gebunden werden kann, ist diese Theonomie für Sailer keine Heteronomie, weil die menschliche Vernunft, die das Sittengesetz empfängt, mit der göttlichen eine sinnvolle Einheit bildet und die menschliche Vernunft selbst ein Bewußtsein Gottes ist<sup>12</sup>. Für Kant bedarf die Moral nicht Gottes, um die Pflicht zu erkennen und das Gesetz zu beobachten. Dennoch führt Moral

---

<sup>10</sup> Jendrosch 177.

<sup>11</sup> Jendrosch 184.

<sup>12</sup> Jendrosch 184.

unausweichlich zur Religion als »Erkenntnis aller Pflichten als göttliche Gebote«<sup>13</sup>. Kant will durchaus zum Glauben an das Dasein Gottes führen. Insofern die theoretische Vernunft keine Sicherheit über das Dasein Gottes gewinnen kann, führt doch die praktische Vernunft zum Glauben an Gottes Dasein. Kant begründet dies in der Vorrede zu seinem Werk »Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft«. Für Kant hat also die Moral Priorität gegenüber der Religion. Bei Sailer besitzt die Religion Priorität gegenüber der Moral entsprechend seinem theonomen Ansatz, der die Moral ganz von Gott und seiner Berufung des Menschen her konzipiert. Gott ist das Woher menschlicher Vernunft und das Wohin, das Letzte, über das hinaus nichts Besseres gedacht, geglaubt, gehofft und erreicht werden kann. (Mor I 37).

## II. Der Freisinger Moraltheologe Magnus Jocham

Zu jenen Männern, die aus der Münchner Universität als namhafte Moraltheologen hervorgegangen sind, zählt im 19. Jahrhundert der Freisinger Moraltheologe Magnus Jocham. Am 23. März 1808 als zweites von acht Kindern in der Nähe von Immenstadt-Bühl im Allgäu geboren, geht Jocham nach seinem am 24. August 1827 abgelegten Abitur im Herbst diesen Jahres an die Universität München, welche zwei Jahre zuvor von Landshut nach München verlegt worden war. Hier studiert er Theologie und Philosophie. Im zweiten theologischen Jahr wird Jocham dank eines Stipendiums in das Herzogliche Georgianum aufgenommen. In München hört er u.a. den bedeutenden Vertreter des deutschen Idealismus Schelling, die christlichen Philosophen Franz von Baader und Joseph von Görres, den Naturwissenschaftler Gotthilf Heinrich Schubert, aber auch den Mathematiker und Physiker Siber sowie den Altphilologen Friedrich Thiersch<sup>14</sup>. Innerhalb der theologischen Fakultät herrschte noch weithin der Geist Sailers und seiner Schüler. Moral hört er bei Georg Amann.

Jocham erlebt auch die zunehmende Neuorientierung und Umschichtung der Fakultät unter dem neuberufenen Ignaz Döllinger. Im Oktober 1838 empfängt er, der ja der Diözese Augsburg angehörte, durch seinen Bischof Riegg die Priesterweihe und geht zunächst in die Seelsorge. In dieser Seelsorgsarbeit bleibt er bis zum Jahre 1841. Neben dieser seiner pastoralen Tätigkeit übersetzt er Psalmen aus dem Hebräischen, erteilt Privatstunden, führt aber selbst ein streng asketisches Leben. 1838 wird ihm die Pfarrei Pfronten im Allgäu angetragen. Sein Engagement und der Bau einer Friedhofskapelle ohne oberhirtliche Genehmigung bringt ihm die Rüge des Augsburger Generalvikars ein und führt dazu, daß Jocham um Entlassung aus dem Bistum Augsburg nachsucht.

<sup>13</sup> Jendrosch 186.

<sup>14</sup> Vergleiche hierzu den Beitrag von Engelbert M. Buxbaum, Magnus Jocham, Dr. theol. h.c., in: Immenstadt, Immenstadt 1996, 572–575; weiterhin Johannes Zinkl, Magnus Jocham – Clericus 1808–1893. Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Theologie und Frömmigkeit im 19. Jahrhundert, Freiburg 1950; Franz Georg Schubert, Die moraltheologische Systembildung bei Magnus Jocham im Lichte seiner Persönlichkeit, seines Lebensschicksals und seiner Zeit (Inauguraldissertation), München 1972; H. Borok, Sein und Leben für Gott in Christo. Begründung, Verfaßtheit und Vollzug des christlichen Lebens. Das organische Moralprinzip des Magnus Jocham (1808–1893). Habilitationsschrift, Augsburg 1991.

Durch Empfehlungen erhält Jocham einen Ruf auf die eben frei gewordene Professur für Moraltheologie am Lyzeum in Freising – und zwar als einfacher Pfarrer ohne Promotion und Habilitation. 1841 zieht Jocham aus dem heimatlichen Allgäu nach Freising. Während sein Vorgänger Moraltheologie noch nach dem Lehrbuch von Joseph Ambros Stapf las, geht Jocham nach seinen eigenen Heften vor, aus denen bereits in wenigen Jahren ein dreibändiges Lehrbuch entsteht mit dem Titel »Moraltheologie als Lehre vom christlichen Leben«. In einem Bericht von Domkapitular Windischmann aus dem Jahre 1843 (5. September) an den Münchner Erzbischof Gebstättel über das vergangene Studienjahr in Freising wird über Magnus Jocham gesagt: »Professor Jocham, dessen Gesundheit gottlob wieder hergestellt ist, hat die Moraltheologie von einem lebendigen und wahrhaft praktischen Standpunkt aufgefaßt und hält sich darin vorzüglich an die großen Kirchenväter, den heiligen Thomas von Aquin und Bonaventura. Er genießt dabei die vollste Liebe der Kandidaten und hat somit das in ihn gesetzte Vertrauen vollkommen gerechtfertigt«<sup>15</sup>. 1852–54 erscheinen die drei Bände seiner Moraltheologie. Nun wird Jocham auf eigenen Antrag hin in München zum Doktor der Theologie kreiert; zeitweilig zog man auch eine Berufung an die Universität München in Erwägung.

Charakteristisch für sein moraltheologisches Handbuch ist wohl, daß er bezüglich des Besitztums der im kirchlichen Dienst Stehenden die strenge mittelalterliche Position vertritt, wonach dem Nutznießer nur das für das Leben unbedingt Notwendige gehöre, der Rest als »superfluum« jedoch den übrigen Gliedern einer Gemeinschaft zukomme. Diese rigoristische Einstellung wurde von kirchlicher Seite keineswegs gebilligt, wenngleich Jocham seinerseits sich streng an diese seine Lehre hält und den größten Teil seiner finanziellen schriftstellerischen Einnahmen an Seminare, Waisenhäuser, Kretinenanstalten und Meßstiftungen spendet – insgesamt in einer Größenordnung von wenigstens 60.000 DM. Erst mit siebzig Jahren – 1878 – bittet Prof. Magnus Jocham um den Ruhestand und erhält diesen unter ausdrücklicher Anerkennung seiner Verdienste zugebilligt. Am 4. März 1893 stirbt er; an der Ostwand der Freisinger Friedhofskapelle liegt er bestattet.

Der systematische Ansatz der Moraltheologie bei Magnus Jocham ist ganz und gar bibeltheologisch. Jocham wendet seine Aufmerksamkeit nicht der rational-ethischen Durchdringung des Lehrstoffes zu. Ebensowenig liegt sein Interesse im Bereich scholastisch-philosophischer und erkenntnistheoretischer Argumentation; er möchte vielmehr ein Lese- und Lebensbuch schreiben – wie er selbst betont. Insofern treten Überlegungen zum Naturgesetz, zum sittlichen Imperativ zurück gegenüber manchmal langatmig anmutenden Ausführungen, die lebensnah sein wollen. In dieser Weise versteht Jocham sich als ein Schüler von Johann Michael Sailer. Gleichzeitig ist er auch von dem namhaften Tübinger Moraltheologen Johann Baptist Hirscher geprägt. Insofern möchte er die Moral nicht als Anthropologie und Psychologie, sondern als Wissenschaft des christlich-sittlichen Lebens schreiben<sup>16</sup>. Es ist eine *Theologia positiva*. Jocham möchte das Sittliche methodisch als etwas Organisches, als etwas Lebendiges schildern. Die biblische

---

<sup>15</sup> Buxbaum 573.

<sup>16</sup> Vgl. hierzu Paul Hadrossek, *Die Bedeutung des Systemgedankens für die Moraltheologie in Deutschland seit der Thomas-Renaissance*, München 1950, 192–212.

Heilsökonomie und die zentralen Glaubensaussagen sind der Rahmen, innerhalb dessen er die sittliche Botschaft darstellt.

Jocham hat im ersten Teil seiner dreibändigen *Moral* in drei Abschnitten die subjektiven Bedingungen des sittlichen Lebens, die göttliche Einwirkung auf den gefallen Menschen zur Realisierung der Sittlichkeit und die geschichtliche Darstellung des sittlichen Lebens in seiner negativen und positiven Entfaltung aufgegriffen. Im zweiten Teil greift er wesentlich auf die Sakramente als Wege für das Heil zurück. Gerade hier wird der Christusbezug und die Kirche ganz entscheidend mit in die *Moral* einbezogen. Im dritten Teil seiner *Moral* kommen die Verpflichtungen gegenüber Gott, gegenüber dem Nächsten und gegenüber sich selbst zum Tragen. Damit rückt auch Jocham, ähnlich wie Sailer, ganz und gar von der rein scholastischen Methode ab, die vor allen Dingen noch den Ausführungen seines Vorgängers zugrundelag<sup>17</sup>; denn dieser lehrte noch nach dem streng systematisch-scholastischen, lateinischen Lehrbuch von Stapf.

Für Jocham steht entsprechend seinem organischen Verständnis menschlichen Lebens der Entwicklungsgedanke besonders im Vordergrund – er gilt auch für das individuelle sittliche Leben, das in verschiedenen Stufen und Rückschlägen voranschreitet. Der Entwicklungsgedanke und die Progressivität der Offenbarung sind Erkenntnisprinzip für sein *Moral*-verständnis. Damit kann er aufgrund der historisch-genetischen und organischen Sicht auf die Distinktion zwischen Übernatürlichem und Natürlichem, wie sie für eine spekulative Theologie absolut notwendig erscheint, verzichten. Es geht um die Heilsökonomie. Jocham sieht auch die Vermittlung der Tugend letztlich als Gnadengeschenk durch Christus an. Der Tugend der Erlösten als Grundhaltung kommt eine sakramentale Beziehung zu Christus wesentlich zu. Die Vergegenwärtigung des Beispiels Jesu und die Gleichförmigkeit mit ihm ist ein Weg, die Eigenart christlichen Tugendlebens zu erklären. Für Jocham wird dann auch die Gliederung in drei theologische und vier Kardinaltugenden, wie sie Thomas von Aquin der Speziellen *Moral* im 2. Teil seiner *Summa* zugrundelegt, gegenstandslos. Jocham spricht auch nur vom »natürlichen Gesetz«, kennt aber keine ontologisch-metaphysische Begründung eines Naturgesetzes<sup>18</sup>. Jocham versucht im ersten Teil die phänomenale Wirklichkeit des Sittlichen im Prozeß des Werdens ganz allgemein darzustellen, während er im zweiten Teil in der Form der Sakramentenlehre nun die subjektive Aneignung dieses erkannten Lebens beschreibt. Erst auf diesem theologischen Gebäude wird dann im dritten Teil die Pflichtenlehre, in der die Aktivität des Menschen zu ihrem Recht gelangt, behandelt.

Der *Moral*theologie fehlt zwar eine abstrakte scholastische Grundidee als Systemgedanke. Doch Jocham geht es um den Heilsvollzug, um die Vereinigung des Menschen mit Gott durch Jesus Christus. So wird auch sein Satz verständlich: »Das göttliche Gesetz ist zu keiner Zeit dem Menschen als ein Abstraktum gegeben, und zu keiner Zeit als ein Abstraktum von ihm erfaßt worden. Das göttliche Gesetz ist nichts anderes als der göttliche Wille« (Jocham I 170).

Jocham sieht die »rationale Begründung« der einzelnen Anforderungen des sittlichen Lebens in der Taufe und Wiedergeburt des Menschen; »alle Verpflichtung des Gläubigen

<sup>17</sup> Vgl. Hadrossek 110–112.

<sup>18</sup> Hadrossek 197.

ist zunächst eine Verpflichtung gegenüber dem Erlöser, aus dem er wiedergeboren, durch dessen Blut er erkaufte ist« (III 17). Der biblische Einfluß von Römer 6 und vom Galaterbrief macht eigentlich den Kern seiner positiv ausgerichteten Moral aus. Die Berufung zur Lebensgemeinschaft im Glauben mit Jesus Christus in den Sakramenten geht dem dritten Teil seiner Moral, der Pflichtenlehre, voraus. Dabei steht im gesamten dritten Teil die sittliche Verpflichtung des Menschen unter dem Gebot der Liebe, wobei durch die Eingliederung in den Leib Christi ganz allgemein der Bezug zur Gemeinschaft und der Gläubigen zum Nächsten einen besonderen Akzent erhält. Der Gliedschaftsgedanke und die Idee der Kirche bleiben hierbei tragend. Es ist eigentlich eine »kirchliche Moral«. Jocham geht von der Überlegung aus, daß mit dem Begriff der Kardinaltugend die Vorstellung verbunden sei, es gäbe Tugend ohne Gott. Er betont darum: »Wie es keine Sünde gibt außer nur im Verhältnisse des freiheitsfähigen Willens zu seinem Gott, ebenso gibt es eine Tugend nur in diesem Verhältnisse, somit in der Bezüglichkeit des Menschen zur Übernatur« (I 359). So sind für Jocham Glaube, Hoffnung und Liebe die Grundelemente des sittlichen Lebens der Erlösten; auf ihnen entfalten sich die weiteren Tugenden der Demut, der Gottesfurcht, der Reinheit des Herzens, der Wahrhaftigkeit, Einfalt und der christlichen Klugheit. Der Hoffnung entsprechen Geduld, Selbstbeherrschung, Festigkeit, Beständigkeit und Zuversicht. Die Liebe bildet für alle Tugenden das einigende und belebende Element (vgl. I 508), verglichen mit den sieben Regenbogenfarben Keuschheit, Bußfertigkeit, Dankbarkeit gegen Gott, Eifer für die Ehre Gottes, Sanftmut, Friedfertigkeit und Barmherzigkeit mit Feindesliebe<sup>19</sup>.

Den Gemeinschaftsgedanken und das neue Kirchenbewußtsein, vor allem den Gedanken der »Einheit in der Kirche« hat Jocham sicherlich durch indirekten Einfluß von J.A. Möhler bezogen<sup>20</sup>. Der Einheitsgedanke spielt bei Jocham eine größere Rolle als die Idee, ein System zu konstruieren. Jocham war es auch, der mit Deutinger engen Kontakt hatte. Er weiß sich der »Symbolik« Möhlers verpflichtet. In seiner Moral ist die Kirche eine Gemeinschaft der Gläubigen, sie ist das große Geheimnis, das Sakrament aller Sakramente<sup>21</sup>.

Hadrossek charakterisiert das Werk von Jocham mit folgenden Worten: »Jochams System verdient den Ruhm, eine Moral des Religiösen Sozialismus im besten Sinne des Wortes versucht zu haben. Ein solcher charakterisiert sein Bild vom Menschen«<sup>22</sup>. Insofern zeigt sich im Ansatz der Moral von Jocham die Eigenwilligkeit und die positiv konstruktive Kraft, die hier von einem Mann ausgeht, der selbst in äußerster Bescheidenheit stets der Meinung war, daß er für eine akademische Laufbahn nicht geeignet sei.

Johann Michael Sailer wie Magnus Jocham haben im altbayerischen Raum der Moraltheologie wesentliche biblische Impulse gegeben. Beiden gemeinsam ist der unmittelbare Lebensbezug der Moral und die pastorale Ausrichtung. Bei Sailer erhält seine ethi-

<sup>19</sup> Hadrossek 204.

<sup>20</sup> J.A. Möhler. Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus, dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte, 1825 (weitere Ausgaben).

<sup>21</sup> Jocham, Memoiren 536.

<sup>22</sup> Hadrossek 205.

sche Konzeption durch den starken theologischen Bezug und die Berufung des Menschen zur Umkehr von Sünde und Schuld und zur Bekehrung eine gewisse Dynamik und den Charakter eines Weges. Jocham hat mit dem organischen Bezug der Sittenlehre unter Einbeziehung des sakramentalen Lebens die Heilsökonomie, aber auch den Entwicklungsgedanken und die Progressivität der Offenbarung als Strukturelemente seiner Moral mit aufgegriffen. Er hat auf diese Weise auch seinem moraltheologischen Ansatz den Charakter eines Weges gegeben.

Im 20. Jahrhundert wird es der Philosoph und Moraltheologe Theodor Steinbüchel sein, der zwar nur kurze Zeit – von 1935 bis zur Schließung der theologischen Fakultät durch das NS-Regime im Jahre 1941 – an der Universität München lehrt. In seinen Werken, besonders in der philosophischen Grundlegung der katholischen Sittenlehre, führt er diese Ansätze der beiden Moraltheologen aus dem 19. Jahrhundert in seinem Anliegen einer personalistisch-existentiellen situativen Ethik weiter. Dieser lebensnahe Bezug der Moraltheologie Steinbüchels wurde von Richard Egenter – von 1946–1968 Moraltheologe an der Universität München – unter Einbeziehung der Wertphänomenologie und der menschlichen Erfahrung weitergeführt. Er hat inzwischen auch in neueren moraltheologischen Ansätzen unserer Zeit Aufnahme gefunden. Ein Rückfall in eine neuscholastische starre und lebensfremde Moral dürfte vor allem in der nachkonziliären Ära trotz gewisser innerkirchlicher Tendenzen heute ausgeschlossen sein.